





ESEMPLARE FUORI COMMERCIO
PER LA DISTRIBUZIONE AGLI EFFETTI DI LEGGE



Biblioteca della Rivista
di Storia e Letteratura Religiosa

•
Studi
XVI

Miguel Gotor

I beati del papa

Santità, Inquisizione e obbedienza
in età moderna



Leo S. Olschki
Firenze

Dupl. BB 16356

Ai miei genitori

La pubblicazione del presente volume
è stata realizzata con l'intervento della
Compagnia di San Paolo in Torino

ISBN 88 222 5152 0

RR



VERO 0147087D

Questo volume è il risultato della rielaborazione di una tesi di dottorato di ricerca seguita da Claudio Donati, presso l'Università degli Studi di Milano, nel triennio 1996-1999. Nel biennio 2000-2001 ho fruito di una borsa di studio della «Fondazione Michele Pellegrino. Centro di studi di storia e letteratura religiosa», presieduta da Siro Lombardini che ringrazio sentitamente insieme con il Presidente del Comitato Scientifico Franco Bolgiani. Il libro viene pubblicato grazie al munifico contributo della Compagnia di San Paolo in Torino, a cui va un vivo ringraziamento, in particolare al suo Presidente Onorato Castellino, al Vicepresidente Giovanni Zanetti e al Responsabile del Settore Cultura Dario Disegni.

Desidero esprimere la mia gratitudine a Massimo Firpo e a Gigliola Fragnito per l'attenzione con cui hanno seguito le varie fasi di questa ricerca e per le tante indicazioni fornitemi. Devo molto anche ad Adriano Prosperi, che ha incoraggiato con grande generosità i miei studi sin dai tempi della tesi di laurea, e, infine, ad André Vauchez, di cui ricordo i seminari parigini. Altri, che meriterebbero di essere menzionati, troveranno il nome citato nelle note perché con il loro lavoro hanno aiutato il mio, ma desidero qui rammentare almeno l'affettuoso sostegno di Elena Valeri.

A Corrado Vivanti vanno un pensiero e una riconoscenza speciali, al di là di questo libro.

Roma, aprile 2002

Il ne faut pas laisser au jugement de chacun la cognoissance de son devoir; il le lui faut prescrire, non pas le laisser choisir à son discours; autrement, selon l'imbecillité et variété infinie de nos raisons et opinions, nous nous forgerions en fin des devoirs qui nous mettroient à nous manger les uns les autres, comme dit Epicurus. La première loy que Dieu donna jamais à l'homme, ce fust une loy de pure obeysance, ce fut un commandement nud et simple où l'homme n'eust rien à connoistre et à causer, d'autant que l'obeyr est le propre office d'une ame raisonnable, recognoissant un celeste superieur et bien-facteur.

MICHEL DE MONTAIGNE, *Essais*, 1580

[...] quando l'avvocato fiscale fece saper loro che il Macchiavelli per gli abbominevoli ed esecrandi precetti che si leggevano negli scritti suoi, così meritamente era stato condannato, come di nuovo severamente doveva essere punito per esser di notte stato trovato in una mandra di pecore, alle quali s'ingegnava di accommodare in bocca i denti posticci di cane, con evidente pericolo che si disertasse la razza de' pecorai, persone tanto necessarie in questo mondo, i quali indecente e fastidiosa cosa era che da quello scelerato fossero posti in pericolo di convenirli mettersi il petto a botta e la manopola di ferro, quando avessero voluto munger le pecore loro o tosarle: ché a qual prezzo sarebbero salite le lane e il cacio, se per l'avvenire fosse convenuto a' pastori più guardarsi dalle stesse pecore che da' lupi, e se non più col fischio e con la verga, ma con un reggimento di cani si dovevano tener in ubbidienza, e la notte per guardarle fosse stato bisogno non più far loro gli steccati di corda, ma i muri, i baluardi e le fosse con le contrascarpe fatte alla moderna? Troppo importanti parvero ai giudici accuse tanto atroci, onde votarono tutti che fosse eseguita la sentenza data contro uomo tanto scandaloso: e per legge fondamentale pubblicarono che, per l'avvenire, ribello del genere umano fosse tenuto chi mai più avesse ardito insegnare al mondo cose tanto scandalose, confessando tutti che non la lana, non il cacio, non l'agnello che si cava dalla pecora, agli uomini prezioso rendeva quell'animale, ma la molta semplicità e l'infinita mansuetudine di lui, il quale non era possibile che in numero grande da un solo pastore venisse governato, quando affatto non fosse stato disarmato di corna, di denti e d'ingegno: e che era un voler porre il mondo tutto in combustione il tentare di far maliziosi i semplici e far vedere lume a quelle talpe, le quali con grandissima circospezione la madre natura avea create cieche.

TRAIANO BOCCALINI, *De' Ragguagli di Parnaso. Centuria prima*, 1615

Hombres, qué cosa es la libertad de conciencia? No es otra cosa, si no lo sabeis, que la libertad de pecar [...]

JOSÉ LAÍNEZ, *El privado Cristiano*, 1641

PROLOGO

1. LA MANCATA CANONIZZAZIONE DI SAVONAROLA ALLA FINE DEL CINQUECENTO

Nel 1583 l'arcivescovo di Firenze Alessandro de' Medici scrisse una lettera al granduca di Toscana Francesco I, suo cugino, a proposito della rinascita del culto di Girolamo Savonarola nella città:

Il caso è questo: che per l'ostinatione dei frati di San Marco la memoria di fra Girolamo Savonarola che era dieci o dodici anni fa estinta (sendo morti quelli che conosciuto l'avevano), risorge e pullula ed è più in fiore che mai stata sia: si seminano le sue pazzie tra i frati e le monache, tra i secolari e nella gioventù: fanno cose prosuntuosissime; occultamente gli fanno l'ufficio come a martire, conservano le sue reliquie, come se santo fusse, insieme a quello stilo dove fu impiccato, i ferri che lo sostengono, li abiti, i cappucci, le ossa che avanzarono al fuoco, le ceneri, il cilicio; conservano vino benedetto da lui, lo danno alli infermi, ne contano i miracoli; le sue immagini fanno in bronzo, oro, cammei, in stampe, e quello che è peggio vi fanno iscrizione di martire, vergine, profeta, dottore.¹

I «calci delle mosche non offendono gli elefanti» – proseguiva con sarcastico disprezzo l'alto prelato – che pure non riusciva a dissimulare la sua inquietudine per «gli effetti cattivi, anzi pessimi» di quella devozione. L'arcivescovo di Firenze, che riconosceva di avere «molta pratica degli umori della città», si mostrava particolarmente preoccupato per due aspetti: da un canto, per il ruolo svolto nella diffusione del culto da esponenti del ceto «mezzano» e «debole», soliti riunirsi in «conventicole per le case» che egli avrebbe potuto proibire solo se convocate con «pretesto religioso»; dall'altro, perché i seguaci savonaroliani avevano la tendenza ad alienarsi «dalla

¹ Lettera di Alessandro de' Medici al granduca Francesco I, Roma, 26 agosto 1583, in C. GUASTI, *L'ufficio proprio per fra Girolamo Savonarola e i suoi compagni scritto nel secolo XVI con un proemio*, Prato, R. Guasti 1863, pp. 26-28, da cui sono tratte le successive citazioni.

Sede Apostolica e, se non diventano eretici, non hanno una buona opinione del clero secolare e dei prelati et gli obbediscono mal volentieri».

La deriva moralistica del movimento savonaroliano e i precoci esiti controriformisti dei suoi seguaci impedirono che il ronzio di quei tardivi cultori della memoria del predicatore quattrocentesco scuotesse l'ormai rafforzato potere mediceo, come era avvenuto fino alla prima metà del Cinquecento.² Ciò nonostante il granduca volle scrivere al papa per lamentarsi dell'accaduto e si rivolse all'inquisitore locale affinché istruisse un processo contro «l'ambitione et superstitione» dei propagatori del culto, ossia i frati domenicani di San Marco.³

Per suscitare l'intervento del granduca, Alessandro de' Medici aveva fatto balenare l'antico, ma sempre seducente argomento del legame fra dissenso religioso e ribellione politica («si alienano dal felice presente Stato e dell'Altezza vostra concepono un certo odio intrinseco»)⁴. Evidentemente, il futuro Leone XI, sebbene provenisse per parte di madre da una famiglia di tradizioni repubblicane e filosavonaroliane come i Salviati, non voleva riconoscere lo sforzo compiuto da un'intera generazione di domenicani per ricondurre la figura di fra Girolamo nell'alveo dell'ortodossia cattolica tridentina.⁵ Pertanto, appellandosi alla tradizione inquisitoriale più rigorista («la santa memoria di Pio V»), approfittò dell'occasione per emanare una serie di provvedimenti repressivi: proibì le riunioni di quelle conventicole, bloccò la stampa di una biografia del frate, vietò di dipingere la sua effigie nel chiostro di Santa Maria Novella con l'aureola del santo e, infine, allontanò da Firenze i seguaci più accesi di Savonarola. Tra questi c'era fra Bernardo da Castiglione, lo stesso che aveva auspicato due anni prima la

² Cfr. L. POLIZZOTTO, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press 1994, in part. pp. 315-445.

³ Lettera del granduca Francesco I ad Alessandro de' Medici, Firenze, 12 ottobre 1583, in C. GUASTI, *L'ufficio proprio*, cit., p. 29. Sulle tensioni tra il potere mediceo e il «savonarolismo conventuale» dei frati di San Marco cfr. A. VERDE, *Note sul movimento savonaroliano. Nota II. Verso la distruzione del movimento savonaroliano. L'allontanamento da Firenze e da Fiesole dei frati savonaroliani voluto nel 1547 dal duca Cosimo*, «Memorie domenicane», XXVI, 1995, pp. 418-441.

⁴ Secondo fra Paolo Sarpi «l'esperienza quotidiana in questi tempi mostra che non può restar tranquillo uno Stato nascendo mutazione nella religione; e que' medesimi che consigliano li principi di non intramettersi in cose della Chiesa dicono però in altre occasioni la vera religione esser fondamento delli governi» (*Sopra l'Officio dell'Inquisizione*, in Paolo Sarpi, a cura di C. Vivanti, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato 2000, p. 1180).

⁵ Alessandro de' Medici era figlio di Francesca Salviati che sposò Ottaviano de' Medici, del ramo cadetto della famiglia che appoggiò l'ascesa di Cosimo I. Ma suo nonno materno, Jacopo Salviati, fu uno dei capi del partito fratesco e sostenne il modello di «governo largo» di Savonarola (P. HURTUBISE, *Une famille-témoin. Les Salviati*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1985, pp. 63-70 e 148).

pubblicazione, fuori dallo Stato pontificio ma con «l'autorità di Roma», di un'edizione delle opere del predicatore ferrarese per aggirare l'eventuale censura ecclesiastica.⁶

Come è noto, l'intransigenza dell'arcivescovo di Firenze incontrò i favori di quei settori della curia romana avversi per principio alla figura di Savonarola, sin dai tempi dell'esame inquisitoriale dei suoi scritti promosso nel 1558 da Paolo IV Carafa.⁷ Costoro erano contrari a qualsiasi riabilitazione dell'immagine del frate, seppure liberata da ogni connotazione eversiva. Prova ne sia che i timori di Alessandro de' Medici di provocare con la sua azione repressiva del 1583 la suscettibilità dei domenicani, («l'odio dei frati è mala cosa massime di un'intera provincia»)⁸, scomparvero soltanto due anni dopo, quando il generale dell'ordine dei predicatori fra Sisto Fabri promulgò un editto in cui vietava ai confratelli dei conventi della provincia toscana di parlare con i secolari della vita e dei miracoli di Savonarola e di possedere ritratti o cose legate alla memoria del frate.⁹

Le conseguenze di questo giro di vite furono diverse sia sotto l'aspetto delle pratiche devozionali, sia della vita intellettuale. Anzitutto, un insieme di comportamenti legati al culto di Savonarola, fino allora tollerati in alcuni conventi domenicani, divennero penalmente perseguibili. In secondo luogo, la possibilità di una comunicazione fra ambienti ecclesiastici e laici, che aveva provocato la denuncia dell'arcivescovo di Firenze e l'intervento del granduca, fu tagliata alla radice. D'altronde, se la memoria del frate domenicano andava spenta, non restava ai suoi gelosi custodi che resistere

⁶ Cfr. la lettera di Bernardo da Castiglione a destinatario ignoto, Viterbo, 17 giugno 1581, in V. MARCHESE, *Lettere inedite di fra Girolamo Savonarola e documenti concernenti lo stesso*, «Archivio storico italiano», VIII, 1850, p. 199.

⁷ M. FIRPO-P. SIMONCELLI, *I processi inquisitoriali contro Savonarola (1558) e Carneseccchi (1566-1567): una proposta di interpretazione*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XVIII, 1982, pp. 200-232. Ha escluso, però, che sia possibile definire «processo inquisitoriale» l'esame degli scritti di Savonarola, svoltosi in seno alla Congregazione del Sant'Uffizio nel 1558, G. FRAGNITO, *Girolamo Savonarola e la censura ecclesiastica*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXV, 1999, p. 504.

⁸ La frase si trova in una seconda lettera di Alessandro de' Medici al granduca del 20 ottobre 1583, in C. GUASTI, *L'ufficio proprio*, cit., p. 30.

⁹ Il testo dell'editto, del 5 aprile 1585, è in A. GHERARDI, *Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola*, Firenze, Sansoni 1887, p. 350. Sulle immagini del frate domenicano, con gli attributi iconografici della santità, si veda ora L. SEBREGONDI, *Santo, eretico, precursore della Riforma: la diffusione dell'immagine di Girolamo Savonarola*, in *Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate*, Spoleto-Todi, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo-Accademia Tudertina 1999, pp. 336-348 e anche EAD., *Iconografia savonaroliana: prime indagini su ritratti veri, presunti, idealizzati*, in *Studi savonaroliani. Verso il V centenario*, a cura di G. Garfagnini, Firenze, Sismel Edizioni Del Galluzzo 1996, pp. 149-166.

nell'attesa di tempi migliori, scegliendo la via di un'obbedienza dissimulata e intimamente dissidente.¹⁰

Il corso degli eventi, tuttavia, prese una piega inaspettata un decennio dopo, con l'ascesa al soglio pontificio del fiorentino Clemente VIII Aldobrandini, per parte di madre di famiglia piagnona.¹¹ Da quel momento, le speranze dei più ardenti cultori della memoria di fra Girolamo, sino allora covate sotto la cenere, si rinfocolarono all'improvviso, indirizzandosi verso Roma. Costoro, ancora provati dalla recente repressione, erano consapevoli della necessità di approfittare degli eccezionali favori pontifici e si misero di gran lena a progettare un piano per ottenere la canonizzazione del frate. In fondo, la questione era sempre dipesa dai rapporti di forza, come aveva costatato nel 1581 fra Bernardo da Castiglione nel commentare, con amarezza mista a sarcasmo, che se i piagnoni avessero speso per Savonarola «tante cratie per il suo riscatto quanti scudi gli Arrabbiati per spegnerlo, a quest'ora sarebbe canonizzato per santo».¹²

Uno dei protagonisti di questa nuova stagione savonaroliana, dopo la morte di Vincenzo Ercolani, di Paolo Bernardini e di Timoteo Bottonio, fu l'ormai anziano domenicano Serafino Razzi.¹³ L'obiettivo era certamente ambizioso e, visti i recenti trascorsi, al limite della temerarietà perché si voleva introdurre la causa di canonizzazione del frate ferrarese approfittando di un periodo in cui le regole preposte al riconoscimento della santità ufficiale erano ancora in via di definizione dopo la lunga sospensione cinquecentesca.¹⁴ In base al diritto canonico di quegli anni, che non contemplava ancora la beatificazione, fra gli atti preliminari da compiere i più importanti erano la richiesta di approvazione di un ufficio liturgico in onore del servo

¹⁰ Razzi iniziò a scrivere la biografia di Savonarola nel 1590, ma la fece circolare solo a partire dal 1599, «essendosi al presente mitigate alquanto le persecuzioni che contra di lui e della dottrina sua tumultuavano» (BAV, *Barb. lat.* 4867, f. 9v).

¹¹ Razzi, in una lettera a Clemente VIII, inviata da Pistoia il 2 gennaio 1599, ricordava al pontefice che sua madre Luisa Detti era «cotanto affezionata et instrutta nella dottrina del padre Savonarola che le bastasse l'animo di rispondere alle calunnie dategli dal vescovo Catharino. E l'avrebbe fatto se dal prudentissimo suo consorte, per giustissime cagioni, non le fusse proibito», in C. GUASTI, *L'ufficio proprio*, cit., p. 57.

¹² Lettera di Bernardo da Castiglione a ignoto destinatario, Viterbo, 17 giugno 1581, in V. MARCHESI, *Lettere inedite*, cit., p. 200.

¹³ Su questi seguaci savonaroliani della seconda metà del Cinquecento, cfr. P. SIMONCELLI, *Momenti e figure del savonarolismo romano*, «Critica storica», I, 1974, p. 81, nota 128. Il profilo biografico più completo di Serafino Razzi è in S. RAZZI, *Vita di santa Caterina de' Ricci*, a cura di G. Di Agresti, Firenze, Leo S. Olschki 1965, pp. XVII-XXXIV e LXXXIX-CIV.

¹⁴ Sul tema si veda C. RENOUX, *Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation*, «Mélanges de l'École française de Rome», CV, 1993, pp. 180-192.

di Dio, con il quale si consentiva il suo culto limitato a un ordine religioso o a una provincia, e la pubblicazione di un'agiografia autorizzata dalla Sede Apostolica.¹⁵ Sicché il nuovo generale dell'ordine domenicano Ippolito Maria Beccaria promosse fra il 1597 e il 1598 la scrittura di tre uffici in onore del «beato Girolamo et compagni». Nel frattempo si era diffusa la voce che Clemente VIII aveva fatto voto di canonizzare Savonarola se fosse riuscito a conquistare Ferrara.¹⁶ Per quanto riguarda l'esigenza di comporre una nuova vita di fra Girolamo, Razzi aveva cominciato a lavorare al progetto sin dal 1590 e, nove anni dopo, ritenne giunto il momento di scrivere al pontefice per sottoporre l'opera al suo giudizio prima di pubblicarla.

La lettera del frate domenicano permette di ricostruire il livello d'avanzamento effettivamente raggiunto dal progetto di canonizzare Savonarola nel corso degli anni novanta del Cinquecento e di valutare meglio le difficoltà che si frapponivano alla realizzazione del piano. Razzi iniziava la missiva ricordando i trascorsi piagnoni dei genitori di Clemente VIII e la devozione verso il predicatore di «messer Filippo Neri» e degli oratoriani, «maestri di spirito di Vostra Beatitudine quando ancora egli era monsignor Ippolito Aldobrandini». Proseguiva riferendo una serie di notizie secondo le quali il papa, pressato da una specifica richiesta dei cittadini di Ferrara di canonizzare fra Girolamo, aveva risposto «che producessero i processi della vita e dei miracoli di lui autentici e che non avrebbe mancato all'ufficio suo»; concludeva chiedendo al papa il permesso di ristampare «in buona forma» le prediche di Savonarola «con le altre sue opere» e che «quei pochi sermoni, i quali dal Sant'Uffizio furono sospesi fino a tanto che non si rivedevano, si rivedessero e si levasse detto servo di Dio dall'Indice dei libri proibiti».¹⁷

Senza dubbio, nel giro di quindici anni, la situazione era cambiata radicalmente a riprova di come, nello stesso orizzonte confessionale post-tridentino, potessero convivere in contrasto fra loro tendenze profondamente diverse. I seguaci di Savonarola, obbligati negli anni ottanta del Cinquecento a venerare il frate clandestinamente, si erano in breve trasformati in un gruppo di pressione organizzato in grado di scrivere al pontefice per trat-

¹⁵ Il teologo agostiniano Angelo Rocca usava nel 1601 ancora il termine «semicanonizatio» per indicare l'autorizzazione di un culto a livello locale, nel suo *De canonizatione sanctorum commentarius, hoc est De definitione, auctoritate & antiquitate; deque causis & ordine iudicario canonizandi sancto*, Roma, apud Guillelmum Faciottum 1601, pp. 92-93.

¹⁶ Traggio le notizie da una miscellanea intitolata *Come il sommo pontefice Clemente VIII fe' voto di canonizzare il beato Girolamo Savonarola da Ferrara e in questa occasione fu composto l'Ufficio ecclesiastico di detto beato*, in C. GUASTI, *L'ufficio proprio*, cit., p. 53.

¹⁷ Lettera di Razzi a Clemente VIII, Pistoia, 2 gennaio 1599, *ivi*, pp. 56-59.

tare, senza ambiguità o reticenze, la canonizzazione del predicatore domenicano. A ben guardare, però, le richieste di Razzi erano prive di un'attenta considerazione dei delicati equilibri che regolavano in curia i rapporti fra il papa e le congregazioni cardinalizie del Sant'Uffizio e dell'Indice. Il frate pensava che sarebbe bastata l'approvazione del pontefice per aggirare la revisione della sua agiografia e riteneva possibile un atto unilaterale di Clemente VIII per ottenere il ritiro delle opere di Savonarola dall'Indice. In realtà, il papa era stretto fra le richieste di alcuni settori dell'ordine domenicano e le pressioni degli ambienti inquisitoriali avversi alla memoria di Savonarola: da una parte, c'erano le sue personali convinzioni religiose e il consenso di una congregazione influente come quella oratoriana, dall'altra, il recente ricordo di scontri durissimi con il Sant'Uffizio proprio sulla questione dell'Indice dei libri proibiti.¹⁸

La ponderata valutazione di queste ragioni spinse Clemente VIII a defilarsi con una decisione che non richiese pronunciamenti plateali, ma ebbe in pratica l'effetto di mettere una plurisecolare sordina all'intera questione.¹⁹ Il pontefice scelse di affidare la revisione dell'agiografia di Razzi ad Alessandro de' Medici, che ovviamente bloccò la stampa dell'opera, tenendola presso di sé, «a istanza del papa», fino al 1602. All'inizio di quell'anno l'arcivescovo di Firenze comunicò all'autore che, sebbene nel suo libro non avesse trovato nulla da emendare, il pontefice preferiva non pubblicarlo «per i tanti contraddittori che ancora il buon padre tiene».²⁰ Quasi a consolare Razzi dello smacco subito, l'alto prelato rivelava che, in precedenza, si era risposto negativamente anche a una richiesta analoga di Filippo Neri.

Quasi sicuramente, Alessandro de' Medici nella sua risposta aveva alluso alla vicenda dell'espurgazione delle opere di Savonarola in corso di svolgimento in quegli anni all'interno della Congregazione dell'Indice.²¹ Un evento che interessava moltissimo i promotori della causa di canonizzazione del frate domenicano, per l'impossibilità di arrivare al riconoscimento ufficiale della santità di un candidato i cui scritti si trovassero ancora nel-

¹⁸ Si veda la ricostruzione compiuta da G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino 1997, pp. 183-198.

¹⁹ In questi ultimi anni, si è tornati a parlare con insistenza dell'apertura della causa di canonizzazione di Savonarola. Si veda l'articolo del suo postulatore I. VENCHI, *Iniziativa dell'ordine domenicano per promuovere la causa di beatificazione del ven. fra Girolamo Savonarola*, in *Studi Savonaroliani*, cit., pp. 93-97.

²⁰ Lettera di Serafino Razzi del 14 gennaio 1602, in C. GUASTI, *L'ufficio proprio*, cit., pp. 60-61.

²¹ La vicenda è ricostruita da G. FRAGNITO, *Girolamo Savonarola e la censura ecclesiastica*, cit., pp. 501-529.

l'imbarazzante posizione di sospensiva *donec corrigantur*. Appunto nel 1599, il procuratore dell'ordine domenicano aveva consegnato il risultato delle sue fatiche espurgatorie ai funzionari dell'Indice e si credeva imminente la stampa di una nuova edizione degli scritti di Savonarola; il negozio, però, si arenò improvvisamente, per riemergere all'inizio del 1603 ed essere in seguito definitivamente abbandonato. Nonostante l'appoggio di due convinti e autorevoli savonaroliani come il cardinale Michele Bonelli e il segretario dell'Indice Paolo Pico il progetto fallì perché, in quel giro di anni, ebbero la meglio gli avversari della memoria del frate, all'interno dell'ordine domenicano e dentro le strutture inquisitoriali. L'esatta coincidenza cronologica fra la consegna della biografia di Razzi ad Alessandro de' Medici nel 1599, la sua risposta negativa alla pubblicazione di quattro anni dopo e la parallela vicenda della mancata espurgazione degli scritti di Savonarola, consente di affermare che i due «negozi» (la canonizzazione del predicatore e la nuova edizione delle sue opere) navigarono insieme fra le secche e gli scogli della curia romana e furono accomunati da uno stesso sfortunato destino.

Nel corso di quegli anni cruciali del pontificato clementino, in cui la fine del secolo coincise con una svolta di indirizzo intransigente, è come se avessero funzionato a Roma due cantieri paralleli, le cui maestranze erano trasversalmente divise all'interno degli stessi ordini religiosi e istituzioni ecclesiastiche. Per capire meglio le ragioni del mancato salvataggio delle opere di Savonarola e del fallito tentativo di aprire la sua causa di canonizzazione, conviene analizzare brevemente le forze in campo dentro ciascuno di essi.

Nel primo cantiere, quello che finì col prevalere, si trovavano i sostenitori di una rigorosa saldatura dell'autorità inquisitoriale alla sovranità pontificia. Per costoro i decreti di riforma del Concilio di Trento dovevano essere applicati nelle diocesi seguendo gli indirizzi del papa e del Sant'Uffizio, senza inutili protagonismi da parte dei vescovi. Politicamente vicini alla Spagna, avversarono duramente Clemente VIII nella sua decisione di raccogliere in seno al cattolicesimo il re di Francia Enrico IV; una scelta che, secondo alcuni osservatori, gli iberici non avrebbero mai perdonato al pontefice.²² Fra gli esponenti più influenti di questo schieramento c'era il cardinale di Santa Severina Giulio Antonio Santoro, candidato spagnolo alla tiara pontificia nel 1592 e sconfitto proprio da Ippolito Aldobrandini nel

²² Si legga il giudizio dell'ambasciatore veneziano a Roma del 1598: «Con Spagna oltre la poca inclinazione che per natura et per eredità ha il papa a spagnuoli vi è un pensiero radicato con buon fundamento che la benedictione data al re di Francia sia stata offesa tale al Cattolico et a spagnuoli che non siano per scordarla mai» (BNP, *fondo italiano*, ms. 1162, f. 136r).

corso di un memorabile conclave. Per l'ambasciatore veneziano a Roma quel porporato «professava stretta unione» con la Spagna e aveva rifiutato la prestigiosa sede arcivescovile di Napoli per «non correre il rischio di rompere» con loro. In campo religioso Santoro passava per essere un «convinto sostenitore della giurisdizione ecclesiastica et particolarmente dell'Inquisizione, l'autorità della quale procura sempre d'ampliare quanto può» ed era temuto dai colleghi più giovani per la sua «natura terribile».²³

I membri di questo gruppo erano contrari alla riproposizione del culto di Savonarola, che non consideravano un santo da canonizzare, bensì un ribelle da condannare come eretico, in quanto portatore di ansie riformatrici e di dottrine conciliaristiche destabilizzanti. Difatti, la scomunica fulminata da Alessandro VI all'indirizzo di Savonarola e lo scontro con l'Inquisizione portato avanti dai suoi seguaci a metà del Cinquecento apparivano ai settori più rigoristi e intransigenti della gerarchia ecclesiastica come degli inaccettabili atti di insubordinazione all'autorità pontificia. Senza dimenticare le critiche mosse dal frate domenicano contro la corruzione dei costumi e gli abusi della curia romana che trovavano di continuo nuovi e agguerriti interpreti, ispirati dalla memoria delle sue gesta. Come si vedrà meglio in seguito, proprio in quegli anni, questa cerchia di cardinali conservatori avrebbe trovato, nel ruolo di servizio che Giovanni Botero affidava alla religione nella sua dottrina confessionale della ragion di Stato, un'efficace giustificazione teorica alla propria volontà di mantenere inalterata l'alleanza politica con la Spagna e il peso del cattolicesimo nella società italiana. Una simile difesa della ragion di Stato ecclesiastica – esemplificata nella lettera del 1583 di Alessandro de' Medici – si sarebbe affermata all'interno di gran parte degli Stati della penisola, indeboliti e divisi, perché proponeva una seducente alleanza alla classe dirigente laica: la quiete politica in cambio della protezione della religione cattolica nei vari principati.

All'interno del secondo cantiere attivo a Roma alla fine del Cinquecento lavoravano i favorevoli all'attualizzazione della proposta religiosa, culturale e politica incarnata da Savonarola. Erano, in prevalenza, esponenti oratoriani e domenicani che si proponevano di riabilitare l'immagine del predicatore ferrarese mediante la pubblicazione degli scritti e la sua canonizzazione, sottraendola così, una volta per tutte, dal cono d'ombra del

²³ *Ivi*, ff. 148v-149r. Sul cardinale Santoro si rinvia a M. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinale Morone. Il Compendium*, I, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea 1981, pp. 39-49 e a M. ROSA, *Carriere ecclesiastiche e mobilità sociale: dall'«Autobiografia» del cardinale Giulio Antonio Santoro*, in *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, a cura di P. Macry e A. Massafra, Bologna, Il Mulino 1994, pp. 571-585.

sospetto inquisitoriale. Costoro tentarono di rafforzare i propri obiettivi, saldando quella duplice battaglia con l'impegno di quanti, negli stessi anni, si battevano per la difesa della dignità vescovile e per l'applicazione dei decreti tridentini, a livello diocesano e nella curia romana. Questi ultimi erano chiamati dai contemporanei «riformatori», un appellativo che alcuni rivendicavano con orgoglio e altri consideravano alla stregua di un insulto e che ritroveremo anche in alcuni testi circolanti a Roma alla fine del Cinquecento per indicare quanti si proponevano di applicare i decreti di riforma stabiliti a Trento.²⁴

Come vedremo nelle pagine seguenti, il mito di Savonarola e il consenso al progetto di canonizzarlo si trasformarono in una parola d'ordine anche per una parte importante dei fautori di questa sensibilità riformatrice, che venne incoraggiata dal sostegno di Clemente VIII, il quale costituì un prestigioso e legittimante punto di contatto fra i due ambiti. Difatti, sotto l'aspetto politico, i savonaroliani e i riformatori interpretarono le principali coordinate dell'azione clementina fino alla conversione di Enrico IV della fine del secolo. Ciascuno di essi, seppure in misura diversa e spesso con motivazioni differenti ma al fondo convergenti, appoggiarono gli sforzi del papa per ottenere quell'importante risultato. Pertanto, guardarono alla Francia di quegli anni con simpatia perché ritenevano necessario controbilanciare lo strapotere spagnolo, al fine di difendere l'autonomia e il carattere romano della religione cattolica e l'indirizzo centrista della politica della curia pontificia.²⁵

I nomi dei cardinali interpreti di questa posizione, destinata a evolversi in base agli sviluppi della situazione politico-diplomatica dentro la corte di Roma e a livello europeo, ricorrono spesso in questo studio poiché saranno fra i più attivi propugnatori dei nuovi culti di santità moderni. Con i loro comportamenti suscitarono sovente lo stupore degli ambasciatori stranieri presso la curia romana: ai più sfuggiva come fosse possibile che un Federico Borromeo avesse la borsa spagnola, la testa rivolta alle cose di Francia, il cuore preñado di «zelo di religione e conservatione della giurisdictione» eccle-

²⁴ Come «uno dei riformatori», ad esempio, era definito il vescovo di Gubbio Andrea Sorbolonghi, in BC, ms. 2064, SANTORO DA MELFI, *Vita sommaria del Venerabile Servo di Dio P.F. Bartolomeo da Salutio natio di Toscana dell'Ordine de' Minori Osservanti Riformati di S. Francesco Predicatore Apostolico* [...], f. 55r.

²⁵ Sul punto cfr. i lavori di R. DE MAIO, *La curia romana nella riconciliazione di Enrico IV*, in *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida 1992 (I ed. 1973), pp. 143-187 e di B. BARBICHE, *L'influence française à la cour pontificale sous le règne de Henri IV*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», LXXVII, 1965, pp. 277-299.

siastica e la condotta di «vita riformata».²⁶ Per questa ragione, gli avversari filo-iberici li considerarono degli ipocriti che si barcamenavano, con opportunismo travestito da devozione, fra la due potenze del tempo, interpreti raffinati del popolare adagio «Francia e Spagna purché se magna».²⁷ Altri, però, registravano sia l'imprevedibilità delle loro posizioni, sia la morigeratezza dei costumi e, con stupore misto ad ammirazione, sottolineavano come pretendessero rispondere solo alla propria coscienza.²⁸

Naturalmente, occorre estrema cautela nell'ipotizzare tendenze omogenee a livello non solo religioso e spirituale, ma anche culturale e politico. Da un punto di vista filosofico e dottrinario lo riprova il diverso atteggiamento tenuto da costoro nei confronti della breve esperienza politica dell'Accademia Vaticana, promossa dal cardinale nipote Cinzio Passero Aldobrandini nel maggio del 1594 e soppressa da Clemente VIII nell'agosto dello stesso anno. Ad esempio, l'indirizzo neo-platonico e anti-aristotelico dato alle riunioni del circolo trovò il sostegno degli oratoriani grazie al letterato fiorentino Giovanni Battista Strozzi, sodale di Filippo Neri, domiciliato presso la Vallicella e partecipante, oltre che alle riunioni dell'Acca-

²⁶ Si veda la relazione redatta, nel 1600, per il cardinale Alessandro d'Este, in cui, a proposito di Federico Borromeo, si diceva che era «allievo della Vallicella, avversario di Santa Severina, et del conestabile di Castiglia [...] è bene maneggiarlo con soavità che ha senso molto delicato facile a offendersi e disgustarsi (L. VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del medioevo*, XI, Roma, Desclee & C. 1958, pp. 768-769). Si osservi anche il giudizio del 1598 formulato su di lui dall'ambasciatore veneziano per cui «sebben è milanese et suddito di Spagna [...] nondimeno non si crede che col cuore abbi mai da essere spagnuolo», BNP, *fondo italiano*, ms. 1162, ff. 156v-157r.

²⁷ L'accusa di doppiezza ricorre, ad esempio, nel giudizio che il cardinale Giulio Antonio Santoro diede su Federico Borromeo, in occasione della sua mancata elezione a pontefice nel conclave del 1592: «Borromeo, aggiutato da me nella sua promotione, per la memoria di quel sant' homo del cardinale di Santa Prassede [Carlo Borromeo], et avendo fatta sempre professione di mio caro amico, iniscato dagl'interessi di alcune abbadi che l'avea resignate Altemps, furiava a guisa di forsennato: quello che non professava altro che purità, devotione, spiritualità e coscienza» (G. CUGNONI, *Autobiografia di monsignor G. Antonio Santoro cardinale di S. Severina*, «Archivio della società romana di storia patria», XIII, 1890, p. 204).

²⁸ Si rimanda, fra gli altri, a quanto affermava nel 1605 su Bellarmino l'ambasciatore urbinato: «Dicono che egli è il ritratto della modestia quanto al sapere l'opere sue lo fanno manifesto; ma, per esser gesuita, Roma non se ne fida troppo; se bene si tiene per sicuro che egli in agibilibus non valga niente. Ha scritto molti libri contro gli eretici. Egli è di natura piacevole, sincera e di buona mente et è credibile che niuno potrà disporre di lui, se non quando la sua coscienza lo moverà» (la relazione è edita da S.M. SEIDLER, *Il teatro del mondo. Diplomatiscche und journalistische Relationen vom römischen Hof aus dem 17. Jahrhundert*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, P. Lang 1996, p. 235). Giudizi simili ricorrono anche a proposito del cardinale Paolo Camillo Sfondrati («dotato di vita esemplare [...] et sebbene egli è servidore beneficiato del re cattolico, che tuttavia non se ne possa fermamente promettere né per inclusione, né per esclusione, facendo egli professione d'una coscienza scrupolosa», *ivi*, p. 227) e, nel 1598, all'indirizzo di Agostino Cusani («suddito di Spagna pretende di non dipendere da altri che dalla sua coscienza», BNP, *fondo italiano*, ms. 1162, f. 155v).

demia, a quelle spirituali dell'oratorio.²⁹ Il poeta fu uno dei tramiti del passaggio in ambiente oratoriano del neo-platonismo fiorentino e, nel 1595, il cardinale Federico Borromeo, anche lui vicino a Neri e attento osservatore di quei fermenti filosofici e culturali, lo ospitò a Milano. Al contrario va anche registrato il deciso e significativo ostruzionismo di Roberto Bellarmino, convinto che la filosofia platonica fosse tanto più sottilmente insidiosa per l'ortodossia quanto più apparentemente vicina alla dottrina cattolica.³⁰ Una sfumatura d'atteggiamento decisiva, se si considera che proprio all'affermazione dell'aristotelismo e della scolastica di quegli anni è stato riconosciuto un ruolo condizionante in molti procedimenti inquisitoriali della fine del secolo.³¹ I seguaci tardo cinquecenteschi del filosofo di Stagira contrastavano i neo-platonici, propugnatori di una via razionale persuasiva, alternativa sia alla censura repressiva, sia alla «ereticizzazione del dissenso» religioso e politico in base ai principî di obbedienza e di autorità. È sufficiente un esempio come questo per mostrare quanto sbaglierebbe chi pensasse di trovarsi di fronte a un gruppo organizzato e compatto. Piuttosto, si trattava di una serie di tendenze e di correnti eterogenee tenute insieme dal filo dell'opportunità e delle circostanze: un arcipelago di posizioni diverse, ma caratterizzate da una comune insofferenza al blocco politico-culturale filo-spagnolo dominante in curia, come in gran parte dell'Italia e dell'Europa.³²

²⁹ Per i rapporti fra lo Strozzi e l'Oratorio cfr. L. PONNELLE-L. BORDET, *Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps (1515-1595)*, Paris, Bloud & Gay 1929, pp. 451-452 per cui, in quegli anni, «la Vallicella si può considerare come un rifugio del platonismo in una città ove cresceva l'influenza di Aristotele». Sullo scontro fra le due correnti di pensiero a Roma, si veda A.E. BALDINI, *Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di Stato di fine Cinquecento*, in *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Leo S. Olschki 1995, pp. 201-226: 215-217.

³⁰ Su Bellarmino, Federico Borromeo e l'Accademia Vaticana cfr. L. BOLZONI, *Ercole e i pigmei, ovvero Controriforma e intellettuali neoplatonici*, «Rinascimento», XXI, 1981, pp. 285-296: 288, nota 3 e 294, che sottolinea la presenza di un filone neo-platonico nell'ambiente culturale fiorentino (p. 291). Per quanto riguarda gli oratoriani resta ancora da approfondire il passaggio di queste tematiche dalla realtà accademica padovana e veneziana al loro ambiente, come nota S. SIMONCINI, *Tendenze e figure della cultura*, in *Roma del Rinascimento*, a cura di A. Pinelli, Roma-Bari, Laterza 2001, p. 260.

³¹ Sottolinea questo aspetto A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, V, Torino, Einaudi 1973, p. 1459, che invita a distinguere tra quanti aderirono a quegli schemi in modo convinto e quanti ne fecero «un uso strumentale, spesso in funzione della più spregiudicata ragion di chiesa». Sul consolidamento che le istituzioni ecclesiastiche trassero dall'aver «ereticizzato il dissenso», cfr. A. BIONDI, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, in *Storia d'Italia. Annali 4, Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi 1981, p. 258.

³² Così A.E. BALDINI, *Botero e la Francia*, in *Botero e la «Ragion di Stato»*, a cura di A.E. Baldini, Firenze, Leo S. Olschki 1992, p. 353, che nota come i fautori del platonismo e i soste-

Gli epigoni savonaroliani e i riformatori di fine Cinquecento, che si mossero compatti sino alla conversione di Enrico IV, iniziarono a sfilacciarsi negli anni successivi e si sfaldarono del tutto con la vicenda dell'Interdetto veneziano del 1606. Da quel momento in poi, quando forse per l'ultima volta le vicende della storia italiana ebbero un rilievo politico avanzato all'interno del contesto europeo, ciascuno prese la sua strada: al silenzio dei defunti si accompagnò quello scelto dai dissidenti che si ritirarono dalla scena pubblica in attesa di tempi migliori, decisi a conservare la memoria di quell'insieme di valori e di tradizioni a vantaggio delle generazioni future; altri, invece, si fecero interpreti del nuovo corso controriformatore, portando la giovanile intransigenza di un tempo al servizio dell'altro fronte, attratti dalle accoglienti e indulgenti falde del mantello papale.

Lo studio di questi orientamenti riformatori sconfitti è reso particolarmente difficile dal fatto che su di essi si posò una spessa patina di conformismo storiografico e culturale. I vincitori, infatti, riuscirono a negare l'autonomia di quelle posizioni, depotenziandone la natura conflittuale e finendo con l'assimilarle al proprio disegno confessionale. Non è quindi inutile approfondire nelle prossime pagine i contenuti della proposta culturale avanzata da Razzi con la biografia di Savonarola e analizzare alcuni testi sulla riforma e il rinnovamento della Chiesa che circolarono a Roma alla fine del Cinquecento. In massima parte saranno riflessioni affidate alla tradizione manoscritta o al susseguirsi dissimulatorio delle diverse varianti a stampa per sfuggire alle maglie della censura inquisitoriale: una storia fra le righe, appena sussurrata, redatta all'ombra degli sfavillanti splendori barocchi della città del papa.

2. LA VITA DI SAVONAROLA DI SERAFINO RAZZI: RELIGIONE, MUTAZIONE E CONSERVAZIONE DELLO STATO

Gli aspetti più interessanti della biografia di Savonarola di Razzi, che altrimenti seguì moduli agiografici consueti, sono principalmente due. Il primo riguarda il modo con cui l'autore trattò l'argomento della «rigorosa examina» delle opere del frate domenicano compiuta sotto il pontificato di Paolo IV. Come era prevedibile, Razzi cercò di attenuare il più possibile l'episodio in quanto costituiva un grave intralcio al progetto di canonizza-

nitatori di Enrico IV si trovarono «in una strana battaglia alleati, nel nome di un non ben definito anelito di rinnovamento, particolarmente vivo in Roma dopo l'elezione di Clemente VIII».

zione di Savonarola: ricordò il carattere parziale di quella proibizione e l'assenza negli scritti di «eresia alcuna o errore nella fede, o nei costumi». Simili argomenti riproponevano al lettore le tesi difensive sostenute nel 1558 dai domenicani Vincenzo Ercolani e Paolo Bernardini. Ma Razzi rispetto a loro sottolineava in più il fatto che le opere del frate predicatore erano state messe all'Indice perché avevano ripreso in volgare «acerbamente i viti del clero e della corte romana, la quale in detta età del padre Savonarola era molto viziosa e scandalosa», mentre, se fossero state redatte in latino, sarebbero circolate senza alcun problema. L'agiografo domenicano usava il passato per condurre la sua battaglia nel presente e ricordava ai cardinali dell'Indice, ostili alla memoria di Savonarola, che i travagli subiti dalla casa dei Carafa negli anni successivi alla fine del pontificato («la fuga dei nipoti e la di loro morte») erano imputabili proprio alla «persecutione» promossa dal papa contro «fra Jeronimo e le sue dottrine».³³

Il secondo aspetto di rilievo dell'opera di Razzi è rappresentato dall'inserimento in essa di una parte del *Trattato della revelatione della reformatione della Chiesa* di Savonarola, edito a Venezia nel 1536.³⁴ Il fatto era appena accennato dall'autore che si mostrava interessato a riproporre una delle fonti della spiritualità savonaroliana non proibita dal Sant'Uffizio per diffondere e attualizzarne i contenuti. I brani dell'opera utilizzati da Razzi erano quelli in cui Savonarola immaginava di rispondere punto per punto alle numerose obiezioni di un «simulato eremita» o «tentatore». Anche in questo caso, il biografo domenicano prendeva le parti di Savonarola, usando il dialogo per rinfocolare vecchie polemiche: il predicatore ferrarese, perciò, aveva fatto bene a «non lasciar ire le profezie» per limitarsi a denunciare i vizi e i peccati della Chiesa come facevano gli altri, e male i suoi avversari a rimproverargli di volere con esse «acquistar gloria mondana [...] impiccarsi dello Stato» e indurre un modo di governo «agli homini prudenti molto pericoloso».³⁵ Savonarola, inoltre, aveva proposto in modo

³³ BNF, *fondo palatino*, ms. 511, ff. 127r-127v. Razzi riprendeva il riferimento ai Carafa dalla lettera che Vincenzo Ercolani scrisse ai frati di San Marco di Firenze, il 19 agosto 1559, edita in B. AQUARONE, *Vita di fra Jeronimo Savonarola*, Alessandria, Tipografia di Astuti Carlo 1857, p. XLV e dal discorso in difesa di Savonarola tenuto, nel 1558, da Paolo Bernardini di fronte ai cardinali dell'Inquisizione, pubblicato da G.F. PICO DELLA MIRANDOLA, *Vitae Reverendi Patris F. Hieronymi Savonarolae ferrariensis ord. Praedicatorum*, II, Parigi, sumptibus Ludovici Billaine 1674, pp. 614-615.

³⁴ G. SAVONAROLA, *Trattato della revelatione della reformatione della Chiesa divinitus fatte dal Reverendo devotissimo padre Hieronimo da Ferrara dell'ordine dei Frati Predicatori*, Venezia, Bernardino Stagnino 1536.

³⁵ Razzi precisava al lettore di avere utilizzato il trattato di Savonarola «imperoché queste erano le impugnazioni che in quel tempo andavano a torno contro di lui. Inde non è se non bene,

esplicito nel suo trattato il tema della «mutatione dello Stato e governo», da realizzarsi «miracolosamente senza sangue» con la predicazione e la penitenza, come era avvenuto a Firenze nel 1494. Il frate riteneva di essere riuscito in quell'occasione a evitare «una grande effusione di sangue», non solo con la sua attività oratoria ispirata da Dio, ma anche grazie a una «potente ragione» con la quale aveva persuaso il popolo. Ragione politica, evidentemente, perché politici erano i consigli che Savonarola, dopo il successo della sua azione, affermava di avere dato ai fiorentini: temere Dio nei loro comportamenti, fare pace con i precedenti governanti e, soprattutto, istituire un «consiglio grande e generale al modo venetiano», affinché «i benefici de la città fussero riconosciuti da tutto il popolo e non da alcuno particolare suo privato cittadino». Tali suggerimenti traevano la loro legittimazione dalla volontà di Dio, al quale nessuno era in grado di resistere, perché poteva fare diventare «bianche le fave nere, cioè che mutebbe i cuori di coloro che contraddicevano».³⁶

La novità di queste riflessioni e le inquietudini che potevano provocare in un lettore di fine Cinquecento, scaturivano dal fatto che la religione, per una volta, era stata messa al servizio di un progetto di cambiamento politico e istituzionale effettivamente realizzatosi. Tanto più che tutto ciò era avvenuto grazie al carisma di un solo uomo, riuscito ad accreditarsi presso il popolo come l'autentico interprete della parola di Dio. Presso il popolo, e non fra le mura di un convento, e addirittura sfidando la Chiesa di Roma, di cui Savonarola aveva sostenuto la necessità di un rinnovamento perché la «tempesta» che scuoteva la penisola era sorta per colpa dei chierici e presto l'Italia sarebbe andata «sottosopra e spzialmente la città di Roma».³⁷

Simili argomenti e, più in generale, la vicenda umana, religiosa e politica di Savonarola continuavano a costituire una spina nel fianco per buona parte della gerarchia ecclesiastica romana, che poteva essere tollerata se ridotta ai suoi aspetti squisitamente spirituali, ma tornava a pungere ogni qual volta veniva proposta anche in chiave politica per lo spettro della ribellione all'autorità costituita che portava con sé.³⁸ In effetti, la parabola

di avere qui le sue proprie risposte senza avere a cercare in un altro libro». Le citazioni sono tratte dal capitolo *D'alcune tentazioni et obiezioni fatteli nel viaggio da Satana in sembianza d'eremita e della fine della sua legazione* (BAV, Barb. lat. 4867, ff. 45r-46v).

³⁶ G. SAVONAROLA, *Trattato della revelatione*, cit., pp. 10v-11r. Sulla presenza nella riflessione di Savonarola del modello veneziano, cfr. G. GUIDI, *La politica e lo Stato nel Savonarola*, in *Studi Savonaroliani*, cit., pp. 23-34.

³⁷ G. SAVONAROLA, *Trattato della revelatione*, cit., pp. 6v-7r.

³⁸ Una riprova della durata di questa interpretazione nella storiografia più recente, si ha nella polemica mossa da Pierre Hurtubise nei confronti della lettura di Savonarola proposta

del predicatore domenicano metteva in discussione i rapporti e gli equilibri fra laici ed ecclesiastici, da un lato valorizzando il ruolo della profezia nella capacità di suscitare l'azione popolare, dall'altro auspicando riforme dei costumi e cambiamenti di potere che mal si conciliavano con l'idea che la religione dovesse essere un fattore unicamente stabilizzante, utile per conservare l'autorità del principe e per rafforzarla politicamente.

Soprattutto per questi motivi, la vicenda di Savonarola interessò un pensatore attento alle dinamiche del potere e al ruolo della religione come Niccolò Machiavelli.³⁹ A tale proposito, occorre notare che, prima dell'uscita del *Trattato della revelatione della reformatione della Chiesa*, era stato il Segretario fiorentino a riflettere sul tema della «mutatione senza sangue» nei suoi *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Certo, egli aveva offerto un'interpretazione laicizzata delle stesse vicende che avevano visto Savonarola come protagonista, ma nel porsi il problema: «dove nasce che le mutationi dalla libertà alla servitù e dalla servitù alla libertà alcuna ne è senza sangue, alcuna ne è piena», aveva sentito il bisogno di fare l'esempio proprio del frate domenicano.⁴⁰ Se Machiavelli aveva sostenuto che «non il bene particolare, ma il bene comune è quello che fa grandi le città», come solo le istituzioni repubblicane erano in grado di dimostrare, anche Savonarola, nel suo trattato, aveva consigliato ai fiorentini di «amare il bene comune de la città et quello cercare più che il proprio».⁴¹ Era come se i due pensatori si osservassero dalle sponde opposte di uno stesso fiume: avevano in comune obiettivi repubblicani e l'interesse per la «mutatione dello Stato», ma divergevano sugli strumenti con cui raggiungere i loro scopi. L'ecclesiastico Savonarola aveva attribuito all'intervento divino l'essere riuscito a conquistare il potere pacificamente, mentre il laico Machiavelli faceva dipendere quel risultato da ragioni squisitamente mondane: dalla presenza di uno Stato «causato da uno comune consenso d'una universalità» che, qualora fosse venuta meno, sarebbe bastato offendere il capo, come era avve-

da Donald Weinstein, rispetto alla quale tiene a puntualizzare che il predicatore ferrarese fu «réformateur d'abord et avant tout religieux, il appelait à la conversion, non à la subversion» (*Une famille-témoin, les Salviati*, cit., p. 64, nota 82). Si veda anche il saggio, sin dal titolo significativo, del domenicano T.S. CENTI, *La scomunica di Girolamo Savonarola. Santo o ribelle? Fatti e documenti per un giudizio*, Milano, Edizioni Ares 1996.

³⁹ Per un'analisi del concetto di religione in Machiavelli si rimanda allo studio di E. CUTINELLI RENDINA, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali 1998, in part. pp. 153-252, per la parte dedicata ai *Discorsi*.

⁴⁰ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, lib. III, cap. VII, in *Opere*, I, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi-Gallimard 1997, p. 445.

⁴¹ *Ivi*, lib. II, cap. II, p. 331 e G. SAVONAROLA, *Trattato della revelatione*, cit., p. 11r.

nuto a Firenze con i Medici, per prendere il potere senza inutili spargimenti di sangue.⁴²

Ai fini del nostro discorso, è interessante osservare che, negli anni in cui Razzi si accingeva a scrivere la vita di Savonarola per riproporre all'attenzione del pubblico gli argomenti del frate predicatore presenti nel *Trattato della revelatione*, la Congregazione dell'Indice era impegnata proprio nell'espurgazione dei *Discorsi* di Machiavelli.⁴³ Nel dicembre 1587, l'autore della censura ritenne che l'opera potesse essere ripubblicata «se alcune cose venissero sfrondate, modificate e messe in ordine», perché conteneva «molte delle cose che sono fondamentali per il governo di uno Stato, per lo schieramento degli eserciti in ordine di battaglia e per la pratica delle armi».⁴⁴ Fra i luoghi da salvare, tuttavia, non rientravano quelli in cui si ricordava Savonarola, «poiché essendo stato condannato, non credo sia lecito parlarne come [Machiavelli] scrive». Così facendo, la sospensione prevista dall'Indice tridentino nei confronti dei libri del frate domenicano, si trasformava in una vera e propria *damnatio memoriae*.⁴⁵ Non è privo di valore il fatto che ciò avvenisse in occasione dell'espurgazione dell'opera di Machiavelli: quasi che la censura ecclesiastica fosse riuscita nella paradossale impresa di avvicinare le opposte sponde che separavano i due pensatori italiani, accomunandoli in uno stesso destino di sospetto e di condanna culturale, in nome della paura del mutamento politico e religioso. Inoltre, nei confronti di Machiavelli, il censore ecclesiastico premetteva al suo blando giudizio conclusivo l'importante considerazione che l'intera opera del Segretario fiorentino avrebbe dovuto essere condannata perché l'autore «talvolta contrasta l'autorità della Chiesa, biasima i sacerdoti, insegna che la religione è inferiore e che di fronte alla *ragion di stato* tutto è permesso, e soprattutto perché egli parla come un pagano e come uno che ignora la religione cristiana e la disprezza».⁴⁶

⁴² N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, lib. III, cap. VII, cit., p. 445. Sulla religione in Machiavelli e non solo, si rimanda alle osservazioni di C. GINZBURG, *Mito*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, I, a cura di S. Settis, Torino, Einaudi 1996, pp. 197-237: 211-219.

⁴³ Sull'espurgazione dei *Discorsi* e le differenti posizioni tra l'Inquisizione e l'Indice circa l'opera di Machiavelli si veda P. GODMAN, *Machiavelli, l'Inquisizione e l'Indice*, in *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei 1998, pp. 47-72 e, prima di lui, G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza 1995, pp. 433-436.

⁴⁴ Il giudizio di Roberto de' Roberti, incaricato dal Maestro del Sacro Palazzo di censurare i *Discorsi*, è parzialmente riportato da P. GODMAN, *Machiavelli, l'Inquisizione e l'Indice*, cit., p. 65.

⁴⁵ Per l'espurgazione dei passi su Savonarola e il giudizio del censore si veda G. FRAGNITO, *Girolamo Savonarola e la censura ecclesiastica*, cit., p. 513, nota 47.

⁴⁶ P. GODMAN, *Machiavelli, l'Inquisizione e l'Indice*, cit., p. 65 (il corsivo è nostro). La pre-

Il parere del censore della Congregazione dell'Indice è significativo per almeno due ragioni: in primo luogo, perché fornisce un'interpretazione antagonista del pensiero di Machiavelli destinata a singolare e duratura fortuna all'interno della cultura italiana;⁴⁷ in secondo luogo, poiché utilizza un concetto che Giovanni Botero avrebbe consacrato a livello europeo, appena due anni dopo, nel suo trattato della *Ragion di Stato*. I maggiori studiosi di questo pensatore hanno approfondito i difficili rapporti che ebbe con la Compagnia di Gesù nell'arco di un ventennio di onorato ma anonimo servizio in numerose sedi provinciali dell'ordine. Come è noto, Botero fu costretto ad abbandonare i gesuiti nel 1580, dopo un crescendo di umiliazioni culminate con una carcerazione di due mesi e il rifiuto dei superiori di riconoscerlo degno dei voti solenni. Anche le ben più fortunate relazioni fra Carlo Borromeo e l'ex-gesuita negli anni immediatamente successivi sono state chiarite a sufficienza: è risaputo, infatti, che all'indomani delle sue dimissioni, un Botero smarrito e depresso venne accolto dall'arcivescovo di Milano, che seppe intuirne il valore. Non è sicuro se Borromeo lo fece entrare in pianta stabile nella Congregazione ambrosiana degli oblati da lui fondata, ma certamente lo scelse come segretario, dandogli la possibilità di respirare, per la prima volta nella sua vita, l'aria della grande politica, satura allora di tensioni giurisdizionali che riguardavano proprio i rapporti fra religione e potere civile.⁴⁸

La collaborazione fra le due personalità fu intensa, ma forzatamente limitata nel tempo perché Borromeo morì nel 1584. Anche Botero volle commemorarne la scomparsa e scrisse per l'occasione due componimenti agiografici, in cui sottolineava il grande concorso di popolo al sepolcro «conforme alla grandezza della santità e virtù sua».⁴⁹ In effetti, quell'incontro, no-

senza di un doppio livello di polemica del Machiavelli dei *Discorsi* nei confronti della religione moderna («non solo antiecclesiastica, ma già, anche, implicitamente anticristiana») è analizzata, nelle sue implicazioni, da E. CUTINELLI RENDINA, *Chiesa e Religione in Machiavelli*, cit., pp. 183-184.

⁴⁷ Per un esempio recente si rimanda all'attualizzazione di F. RURALE, *Introduzione*, in *I religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, a cura di F. Rurale, Roma, Bulzoni 1998, p. 38.

⁴⁸ L'adesione di Botero alla Congregazione degli oblati è sostenuta da L. FIRPO, *Botero Giovanni*, DBI, 13, 1971, p. 355. Tuttavia, il dato è ancora incerto perché il suo nome non compare negli elenchi editi da E. FUSTELLA, *Biografie dei sacerdoti che si fecero oblati al tempo di San Carlo (1578-1584) scritte dal padre Giovanni Battista Fornaroli*, «Memorie storiche della diocesi di Milano», XII, 1965, pp. 99-208 (ringrazio Danilo Zardin per la precisazione). Su Botero nella Compagnia di Gesù e al fianco di san Carlo è d'obbligo il richiamo a F. CHABOD, *Giovanni Botero (1934)*, in *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi 1967, pp. 271-300.

⁴⁹ Accenna ai due testi, rispettivamente del 1584 e del 1585, A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*, Casal Monferrato, Marietti 1984, pp. 33-34.

nostante la brevità, fu decisivo per i futuri destini di Botero, perché non influenzò solo il suo pensiero, ma determinò anche il prestigio sociale dell'uomo, che era stato così frustrato dai gesuiti. Poco dopo, egli divenne precettore di Federico Borromeo, cugino di Carlo, che lo scelse come suo consigliere dopo la promozione al cardinalato nel 1586. A partire da quel momento, Botero affiancò il giovane porporato nel suo soggiorno romano, potendo finalmente penetrare le regole e i segreti di quel mondo luccicante che aveva sempre osservato da lontano. Difatti, in quegli anni, Botero frequentò inevitabilmente gli stessi ambienti curiali di Borromeo, in particolare la Congregazione dell'Indice e quella dei Riti, nelle quali il cardinale entrò nel 1588.⁵⁰ Inoltre, ebbe le mansioni di «conclavista» di Federico nelle quattro elezioni pontificie che si susseguirono fra il 1590 e il 1592.⁵¹ Dalla sua Botero aveva un bagaglio di esperienze davvero fuori dal comune giacché aveva potuto sperimentare sia l'anonimato e le asprezze della vita religiosa in un ordine regolare fortemente gerarchizzato come i gesuiti, sia l'ambizioso progetto di una religione secolare governata a livello diocesano dal carisma di un pastore di eccezionale levatura come Carlo Borromeo.

Non è certo questo il luogo per chiarire se e in che modo i rilevanti accadimenti biografici degli anni ottanta del Cinquecento contribuirono a influenzare la concezione della religione formulata da Botero nella *Ragion di Stato* del 1589. Certo, il suo insistere nell'opera sull'esemplarità della figura di Carlo Borromeo lascia trasparire il tentativo culturale – che solo il tempo avrebbe detto se vincente – di portare quell'esperienza (stile di vita, memoria e tradizione) dalla diocesi ambrosiana al cuore del governo pontificio. Un progetto che combaciava alla perfezione con la sensibilità del suo protettore Federico, che avvertiva come non mai, anche a livello psicologico, il peso di quel nome. Il giovane e già melanconico cardinale, però, sapeva bene che se non avesse voluto limitarsi a un ruolo di testimonianza, avrebbe dovuto prendere parte ai giochi curiali, occupando di persona le leve del potere «spirituale» (ad esempio, nella Congregazione dell'Indice o in quella dei Riti) o affidandole ai suoi favoriti.

⁵⁰ Federico Borromeo divenne membro della Congregazione dell'Indice il 17 giugno 1588, in G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 144. Sul soggiorno romano negli anni ottanta del Cinquecento e il suo ingresso nella Congregazione dei Riti, cfr. G. GABRIELI, *Federico Borromeo a Roma*, «Archivio della real società romana di storia patria», LXVI-LXVII, 1933-34, pp. 189-213: 168.

⁵¹ Le funzioni di «conclavista» di Botero sono segnalate da L. FIRPO, *Botero Giovanni*, cit., p. 357.

Se la questione del rapporto fra gli ambienti inquisitoriali romani e l'elaborazione della dottrina boteriana della ragion di Stato ecclesiastica deve essere ancora approfondita, si possono almeno cominciare a mettere in fila alcuni semplici dati cronologici, che riconducono alla censura dei *Discorsi* di Machiavelli compiuta dalla Congregazione dell'Indice negli stessi anni. Nel 1583, Botero, pochi mesi dopo l'incontro con Carlo Borromeo, compose il *De regia Sapientia*, in cui inserì proprio una *Digressio in Nicolaum Machiavellum*.⁵² Nell'opera egli confutava l'immagine del cristianesimo moderno fornita dal Segretario fiorentino nei *Discorsi*. Come è noto, Machiavelli aveva individuato nella Chiesa la causa principale della crisi degli Stati italiani del primo Cinquecento e aveva chiarito i modi con cui la religione potesse svolgere una funzione di coesione anche politica, capace di unire non solo gli uomini a Dio, ma anche gli uomini fra loro.⁵³ A questo proposito, il Segretario fiorentino aveva rimarcato la debolezza intrinseca della religione moderna rispetto a quella degli antichi, perché, per andare in Paradiso, aveva insegnato agli uomini «più a sopportare le sue battiture che a vendicarle»; e la forza della religione antica derivava anche «dalla pompa e dalla magnificenza delle cerimonie», uno dei modi con cui i Romani avevano conservato la loro libertà, cosa che la «religione presente» non era riuscita a fare. La differenza stava, secondo Machiavelli, «nella diversità dell'educazione nostra dall'antica, fondata nella diversità della religione nostra dall'antica».⁵⁴

L'ostilità degli ambienti ecclesiastici romani nei confronti di riflessioni tanto polemiche era del tutto comprensibile, ma Botero, nel suo scritto, era riuscito a interpretarle attaccando il cuore del ragionamento di Machiavelli: il cristianesimo era tutt'altro che una religione imbecille e l'etica evangelica era perfettamente compatibile con la difesa della regalità. Questi argomenti avrebbero trovato una loro compiuta formulazione dottrinale nella *Ragion di Stato* del 1589, ma abbiamo visto come fossero già presenti nella con-

⁵² Per un'analisi dell'opera rinvio alle considerazioni di C. VASOLI, *A proposito della «Digressio in Nicolaum Machiavellum»: la religione come «forza» politica nel pensiero di Botero*, in *Botero e la «Ragion di Stato»*, cit., pp. 41-58: 44.

⁵³ Cfr. A. PROSPERI, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma*, «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXIX-XXX, 1979, p. 507. Si veda anche ID., *Storia della pietà, oggi*, «Archivio italiano per la storia della pietà», IX, 1996, p. 13, per cui «Machiavelli certo non ha titoli per entrare in una storia della Chiesa, né in una storia del sentimento religioso, ma in una storia della pietà dovrebbe avere un posto notevole». Questo importante contributo è stato stroncato da D. VENERUSO, *Un saggio fuori della linea tracciata da don De Luca*, in *L'Osservatore romano*, 21 giugno 1997, p. 8.

⁵⁴ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, lib. II, cap. II, cit., pp. 333-334.

tradditoria censura dei *Discorsi* della Congregazione dell'Indice della fine del 1587, sospesa fra la parziale ammirazione e il totale rifiuto dell'opera di Machiavelli. Ora, proprio nell'estate di quell'anno, Botero era entrato a fare parte di quell'istituzione come consultore, in qualità di familiare di Federico Borromeo e, dunque, era tutt'altro che lontano da quegli ambienti inquisitoriali, esattamente come il suo protettore: da un punto di vista culturale, come dimostra il fatto che con la sua digressione contro Machiavelli aveva anticipato e fornito gli strumenti concettuali al censore dell'Indice per espurgare i *Discorsi*, ma anche da un punto di vista pratico, verrebbe di dire, di vita quotidiana e di ruolo sociale.⁵⁵

Così, negli stessi anni in cui la Congregazione dell'Indice censurava l'opera storica di Machiavelli, privandola anche dei brani dedicati a Savonarola, si avviava la riflessione boteriana sui rapporti fra religione e Stato destinata a rappresentare una svolta concettuale decisiva rispetto alla questione dei servizi che una confessione finalmente rafforzata poteva offrire a un potere politico debole. Si trattava di un vero e proprio punto di rottura, soprattutto nei confronti di un pensatore come Machiavelli, che era censurato dall'Indice – mentre Botero ne era consultore – perché avrebbe voluto una religione in grado di legare gli uomini fra loro in una società politica rinnovata. A ben guardare, le linee di fondo non potevano essere più divergenti: la ragione di Machiavelli era anzitutto una «ragion politica», potenzialmente di tutti, democratica e repubblicana; quella di «Stato» di Botero, invece, era aristocratica e monarchica. L'una seguiva le leggi del «mutamento» e della trasformazione, l'altra quelle del «mantenimento» e dell'obbedienza al superiore lungo l'asse governo, disciplina e religione.⁵⁶

Il pensiero del Segretario fiorentino sarebbe uscito da queste vicende culturali di controllo e di repressione doppiamente offeso; non solo mutilato di una parte dei suoi contenuti, ma anche assimilato a quello dei suoi censori che lo strumentalizzarono piegandolo ai propri disegni confessionali. In realtà, la presunta identità ideologica fra la riflessione del Segretario fiorentino e l'incipiente dottrina della ragion di Stato ecclesiastica di Botero era un prodotto culturale della Controriforma, funzionale a «creare uno stretto intreccio fra l'azione conservatrice del principe e l'opera di discipli-

⁵⁵ Botero divenne consultore della Congregazione dell'Indice il 14 luglio 1587, quasi un anno prima, dunque, dell'ingresso del cardinale Borromeo (G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., pp. 145-146, nota 12).

⁵⁶ Rimando a S. SUPPA, *Ragione politica e ragione di Stato (Rileggendo Machiavelli e Botero)*, in *Botero e la «Ragion di Stato»*, cit., pp. 59-89: 60, che sottolinea «l'alternativa concettuale» e «una veduta non omogenea sia dell'esperienza, sia della nozione della politica» fra Machiavelli e Botero.

namento della religione».⁵⁷ Solo ricordando la genesi inquisitoriale di questo stereotipo interpretativo, si possono comprendere nel loro esatto valore alcuni fatti incontrovertibili, destinati altrimenti a scomparire nelle ricostruzioni idealizzanti del pensiero politico italiano, o peggio, sotto le immemori fulgini del revisionismo storiografico. Ad esempio, negli anni in cui l'opera di Botero riscuoteva un successo editoriale crescente nelle varie corti italiane, i lettori della penisola trovati in possesso di un libro di Machiavelli non espurgato venivano processati e torturati dal Sant'Uffizio in base al diritto vigente.⁵⁸ Inoltre, ancora una volta, le vicissitudini dell'Accademia Vaticana («un'Accademia di cose di stato») possono aiutare a seguire i conflitti di potere nella Roma di fine Cinquecento, ove boteriani e machiavellisti, inquisitori e riformatori, sostenitori della Spagna e partigiani della Francia, occupavano i campi opposti della barricata. Prova ne sia che in una delle prime «lezioni accademiche», nell'estate del 1594, l'influente chierico di camera di Clemente VIII, Goffredo Lomellini, attaccò pesantemente la *Ragion di Stato* di Botero e, in un suo testo successivo, lasciato incompleto e manoscritto, rifiutò esplicitamente l'identificazione di quella dottrina con il pensiero di Machiavelli.⁵⁹ L'evento dovette suscitare un certo scalpore nella corte di Roma, in quanto Federico Borromeo fu avvisato a stretto giro di posta della decisione del suo protetto Botero di lasciare la città «in occasione del disparere nato fra un prelato et lui per conto del suo libro di Stato».⁶⁰ Ovviamente, il prelato citato nella missiva era Lomellini, il quale, come è noto, aveva fama di essere un convinto estimatore di Machiavelli e uno dei capi del partito navarrista a Roma.⁶¹ In quella veste,

⁵⁷ Cito dall'introduzione di Corrado Vivanti a N. MACHIAVELLI, *Opere*, cit., in part. pp. LXXX-LXXXI, che insiste sulla sostanziale differenza tra il pensiero di Machiavelli e quello di Botero a proposito del ruolo della religione.

⁵⁸ Nel 1610, ad esempio, un certo Cesare di Pisce fu torturato perché trovato in possesso di libri di Machiavelli e di Bodin (P. GODMAN, *Machiavelli, l'Inquisizione e l'Indice*, cit., p. 70).

⁵⁹ L'intervento di Lomellini all'Accademia del 20 giugno 1594 e i contenuti del suo trattato, intitolato *Della ragion di stato. Libro primo*, sono esaminati da R. SAVELLI, *Tra Machiavelli e S. Giorgio. Cultura giuspolitica e dibattito istituzionale a Genova nel Cinque-Seicento*, in *Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima età moderna*, a cura di A. De Maddalena e H. Kellenbenz, Bologna, Il Mulino 1984, pp. 261-266: 264. Altri brani dell'opera di Lomellini, in cui si separa nettamente il pensiero di Machiavelli dalla «pessima ragion di Stato», sono editi e commentati da A.E. BALDINI, *Aristotelismo e platonismo*, cit., pp. 218, note 47, 49 e 219, nota 51.

⁶⁰ Lettera di Fabio Albergati a Federico Borromeo, Bologna, 24 agosto 1594, in F. CHABOD, *Una lettera di Girolamo Fracetta al Botero*, in *Scritti sul Rinascimento*, cit., p. 451.

⁶¹ A proposito di Lomellini, Botero, in una lettera al cardinale Cinzio Aldobrandini del luglio 1594, affermava: «Il Machiavello che 'l prelato mostra di avere in cotanta stima» (L. FIRPO, *Lettere inedite di Giovanni Botero*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», LXXXIX, 1954-1955, p. 241). Su Lomellini, lettore e simpatizzante del Segretario fiorentino, si veda A.E. BALDINI, *Ari-*



l'anno precedente, aveva consigliato il duca di Nevers Ludovico Gonzaga sulla condotta da tenere, in particolare con gli ordini religiosi, in occasione della sua venuta a Roma per perorare la causa di Enrico di Borbone.⁶² Come si vedrà meglio in seguito, gli oratoriani si schierarono nella circostanza in favore della Francia; quegli oratoriani che negli anni novanta del Cinquecento, non senza inevitabili ambiguità, svolsero una decisiva funzione di ponte fra i seguaci di Savonarola, i riformatori ecclesiastici e i favorevoli alla conversione di Enrico di Borbone.⁶³

Dalla parte opposta, sedeva il «capo del Sant'Uffizio» Santoro che difese strenuamente le ragioni della Spagna, ma fu prima costretto ad accettare il fatto compiuto dell'abbozzamento del duca con Clemente VIII e poi la conciliazione al cattolicesimo del re di Francia.⁶⁴ Quel Santoro, che con la condanna di Machiavelli avrebbe voluto cancellare «insieme con le opere, il nome et la memoria di detto autore».⁶⁵ Proprio nei mesi in cui Lomel-

stotelismo e platonismo, cit., p. 218, nota 49 e Id., *Botero e la Francia*, cit., p. 356, nota 70, a cui si rimanda per la bibliografia sull'Accademia Vaticana (p. 352, nota 55). Lomellini era indicato come capo del partito navarrista a Roma in una lettera del 2 marzo 1593 inviata da Pietro De Nores a Gian Vincenzo Pinelli, *ivi*, p. 354, nota 64.

⁶² Almeno una delle numerose missive inviate da Lomellini al duca di Nevers, nel corso del 1593, merita di essere in parte trascritta per la sua incisività: «Perché bisogna aiutarsi di tutte le armi, mi vengono ora ricordare tre cose che gioveranno appresso il papa et appresso tutta la corte, per la cosa che si tratta. La prima che mandi Vostra Eccellenza a pregare a tutti i luoghi pii cioè monasteri di religiosi et di monache, gesuiti, teatini et altri a pregarli che facciano orationi a Dio, che ispiri Sua Santità et il Sacro Collegio a pigliar buona provisione per salute della cristianità. Con questa azione commuoverà la coscienza del papa e degli altri. La seconda che Vostra Eccellenza vada visitando le chiese principali di religiosi come il Gesù, i teatini, la Chiesa nuova, i cappuccini, i zoccolanti e chiami a ragionamento i generali e principali e dotti di quel luogo e discorra con loro delle cose di Francia in genere e domandi il loro parere et li preghi che stridino con informarli bene del fatto perché, con sapere la verità e con farli questo onore, troverà molti che saranno in favore della causa e parleranno e scriveranno e faranno molto negli animi della corte, il che farà anche mutazione nel papa e questo tanto più è necessario perché l'ambasciatore di Spagna l'ha fatto e Vostra Eccellenza lo può fare comodamente in due dì, la mattina a messa in un luogo e la sera in un altro come per spasso, con menar seco alcuno di quelli signori. La terza che a ogni modo chiami a se di tutti le religioni i teologi principali che le diano di mano in mano parere e consulta poiché le cose sono trattate sottilmente per termini di teologia e di canoni; e ne avrà al Gesù, alli teatini e alla Chiesa nuova di buoni e fra gli altri il Giustiniano gesuita e alla Chiesa Nuova quel Bozio [...] che è un valente uomo» (lettera del 27 dicembre 1593, in BNP, *fondo francese*, ms. 3988, f. 141r).

⁶³ Si veda la lettera di Tommaso Bozio al duca di Nevers del 2 aprile 1594, scritta pochi giorni dopo l'ingresso di Enrico IV a Parigi: «Insieme con tutta la Congregazione il buon padre Filippo salutando Vostra Eccellenza sta riscaldato ora più che mai nelle orationi per impetrare da Iddio l'assettamento di così importante negotio» (BNP, *fondo francese*, ms. 3989, f. 220v).

⁶⁴ «Santa Severina, come capo del Sant'Uffizio soggiunse [...] che nella Congregazione del Sant'Uffizio fu risoluto che Nevers non dovesse venire né comandato da Navarra, né come da per se» dal *Ragionamento seguito con Sua Santità circa l'andata del duca di Nevers a Roma* del 18 settembre 1593, in BNP, *fondo francese*, ms. 3986, f. 40r.

⁶⁵ La frase del cardinale del Sant'Uffizio è riportata in una lettera del dicembre 1596 del-

lini aveva attaccato Botero per i caratteri e gli indirizzi assunti dalla sua dottrina politica, l'ex-gesuita cominciò a chiedere con insistenza una pensione al re di Spagna per i servizi resi alla corona come segretario dell'arcivescovo di Milano Federico Borromeo e per il contenuto delle sue opere a stampa. Un atteggiamento che non era stato ben visto da «algunos en Italia», fra cui, molto probabilmente Lomellini.⁶⁶ La chiusura dell'Accademia e la condanna all'Indice dell'opera di uno dei suoi più vivaci protagonisti, il platonico «machiavellico» Francesco Patrizi da Cherso, lasciano intuire sia il livello raggiunto dallo scontro all'interno del gruppo dirigente ecclesiastico, sia la strada imboccata da Clemente VIII una volta incassato l'importante successo in politica estera.⁶⁷

Non a caso, nei primi anni del Seicento, una delle più lucide e feroci critiche alla dottrina della ragion di Stato ecclesiastica di Botero, non proveniva più da liberi ambienti accademici, ma filtrava tra le sbarre di un carcere inquisitoriale, sotto forma di aforisma. Difatti, secondo il domenicano Tommaso Campanella, quel concetto costituiva un'invenzione dei tiranni per giustificare la violazione delle leggi civili, naturali e divine nell'interesse momentaneo di chiunque fosse al potere.⁶⁸ In Botero tutta una serie di comportamenti sino allora praticati dagli Stati, ma considerati avversi alla ragione (come combattere una guerra ingiusta o usare le istituzioni pubbliche a fini privati), erano automaticamente legittimati in quanto sottomessi a un'altra e più potente ragione, quella degli Stati secondo la quale la conservazione di un dominio doveva essere perseguita con ogni mezzo, giusto fin quando possibile, ingiusto se necessario.⁶⁹ In questo contesto anche la religione serviva per stabilizzare e rafforzare il potere del principe regnante ed era utile per sottomettere i cuori dei sudditi al vincolo dell'obbedienza perché «non legava solamente le mani, ma gli affetti ancora e i pensieri».⁷⁰

l'ambasciatore fiorentino Giovanni Niccolini, in G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea*, cit., p. 112.

⁶⁶ A.E. BALDINI, *Botero e la Francia*, cit., p. 350, nota 50 (Filippo II al duca di Sessa del 6 maggio 1595).

⁶⁷ Per i rapporti tra il pensiero di Machiavelli e l'opera di Patrizi, cfr. C. VASOLI, *Il platonico «machiavellico»: gli scritti militari di Francesco Patrizi da Cherso*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, I, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Milano, FrancoAngeli 1990, pp. 593-622. Sulla condanna, nel luglio 1594, del *Nova de universis philosophia*, si veda L. FIRPO, *Filosofia italiana e Controriforma*, Torino, Edizioni di Comunità 1951, pp. 12-26.

⁶⁸ T. CAMPANELLA, *Aforismi politici*, a cura di L. Firpo, Torino, Giappichelli 1941, p. 163, citato da M. VIROLI, *Il significato storico della nascita del concetto di ragion di Stato*, in *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, cit., p. 68.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 67 e 80-81.

⁷⁰ G. BOTERO, *Della Ragion di Stato libri dieci con tre libri delle cause della grandezza e magnificenza delle città*, Venezia, Gioliti 1589, p. 94.

Quei «cuori che contraddicevano», coinvolti da Savonarola in un progetto di cambiamento politico con la sola forza della profezia – come ricordava Machiavelli in un passo censurato dall'Indice⁷¹ – e la cui mutazione ancora interessava Razzi, un secolo dopo quegli avvenimenti, sulla scia della migliore storiografia italiana del Cinquecento. Si pensi a Francesco Guicciardini che nel 1528, dopo essere stato allontanato da ogni carica istituzionale, volle raccogliere un'antologia di profezie politiche e religiose di Savonarola, edita solo nel 1863.⁷² Quel Guicciardini, così incline ad ammirare il re di Spagna proprio per la capacità di governare la religione secondo i suoi interessi.⁷³

Alla luce di quanto detto sin qui, appare inevitabile che il tentativo di canonizzare Savonarola alla fine del Cinquecento trovasse la decisa opposizione di quei vertici ecclesiastici impegnati, proprio in quegli anni, a riflettere sui servizi che la religione cattolica poteva fornire alla «conservazione» del potere, secondo la nuova strada confessionale indicata da Botero.⁷⁴ È difficile stabilire su quali aspetti dell'opera di Savonarola si soffermasse un lettore di allora, così come valutare il grado di consapevolezza avuto da Razzi della propria proposta culturale: ad esempio, se avesse letto le pagine di Machiavelli e di Guicciardini, conosciuto il suo contemporaneo Botero o fosse informato della sorte del proprio confratello Campanella. Di certo, Razzi era un domenicano influente, con entrate negli ambienti inquisitoriali romani e, con ogni probabilità, al corrente sia dell'espurgazione in cor-

⁷¹ «Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo: nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio» (N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, lib. I, cap. XI, cit., p. 231). Il brano in questione venne espunto nel 1587, come rileva G. FRAGNITO, *Girolamo Savonarola e censura ecclesiastica*, cit., p. 513, nota 47.

⁷² *Profezie politiche e religiose di fra Hieronymo Savonarola ricavate dalle sue prediche da Messer Francesco de' Guicciardini l'istorico*, Firenze, M. Cellini e compagni 1863, su cui si veda R. RIDOLFI, *Vita di Francesco Guicciardini*, Roma, Angelo Belardetti 1960, p. 479, nota 5. Sull'evoluzione del giudizio di Guicciardini a proposito di Savonarola cfr. E. GUSBERTI, *Il Savonarola del Guicciardini*, «Nuova rivista storica», LIV, 1970, e LV, 1971, rispettivamente, pp. 581-622 e 21-89: 33-40 (*Il Savonarola e l'alleanza francese. La questione delle profezie*).

⁷³ «Una delle maggiori fortune che possono avere gli uomini è avere occasione di potere mostrare che, a quelle cose che loro fanno per interesse proprio, siano stati mossi per causa di pubblico bene. Questa fece gloriose le imprese del re Catolico, le quali, fatte sempre per sicurezza o grandezza sua, parvono spesso fatte o per aumento della fede cristiana o per difesa della Chiesa» (F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, n. 142, in *Opere*, a cura di V. De Caprariis, Milano-Napoli, R. Ricciardi 1953, p. 126).

⁷⁴ Il carattere confessionale dello Stato boteriano, in esplicita contrapposizione a quello teorizzato da Machiavelli, era già colto da F. CHABOD, *Giovanni Botero*, cit., p. 324. Sul ruolo della ragion di Stato come processo di razionalizzazione politica e di arruolamento delle credenze («gouverner, c'est faire croire»), si veda M. DE CERTEAU, *Du système religieux à l'éthique des lumières (17e-18e s.): la formalité des pratiques*, in *La società religiosa nell'età moderna*, Napoli, Guida 1973, pp. 447-509: 456-459.

so dei *Discorsi* di Machiavelli, sia dell'esame dell'opera di Savonarola svolto dalla Congregazione dell'Indice negli anni in cui stava scrivendo la biografia del predicatore ferrarese.

In ogni caso, sarebbe riduttivo considerare il suo progetto come l'isolata avventura di un intellettuale nostalgico. In realtà, il suo disegno si inseriva in un contesto religioso e culturale dove una parte del mondo ecclesiastico ancora ragionava intorno ai temi della riforma e del rinnovamento, sventolando il culto di Savonarola alla maniera di un vessillo. Per comprendere la pluralità di posizioni all'interno di questo gruppo, da lì a poco ridotto all'obbedienza, è opportuno soffermarsi su uno dei centri romani più attivi del tempo, quello degli oratoriani. Come è noto, i sacerdoti secolari della chiesa della Vallicella, chiamati perciò dai contemporanei anche con il nome di «Vallicellisti», godettero di una notevole influenza a corte durante il pontificato di Clemente VIII.⁷⁵ Soprattutto perché il nuovo preposito Cesare Baronio – nominato a quella carica al posto di Filippo Neri nel luglio 1593 – fu tra i sostenitori dell'ascesa al potere del cardinale Pietro Aldobrandini, al quale il futuro santo aveva predetto la porpora.⁷⁶ Il successo del gruppo guidato da Pietro avvenne nel corso del 1594, a discapito dell'altro nipote del papa Cinzio Passero Aldobrandini, promotore dell'Accademia Vaticana. A partire da quel momento gli oratoriani, grazie alla loro scelta vincente e a un'indubbia abilità nel barcamenarsi fra le fazioni curiali, riuscirono a svolgere un delicato ruolo di mediazione e di filtro tra quelle spinte riformatrici, gli ambienti inquisitoriali romani e l'autorità pontificia.

3. FERMENTI DI RIFORMA E DI RINNOVAMENTO ECCLESIASTICO TRA CINQUE E SEICENTO

Il fondatore della Congregazione dell'oratorio Filippo Neri era d'origine fiorentina (figlio di «ser Francesco tutto venerando di fra Girolamo») e

⁷⁵ Si sofferma sui rapporti tra gli oratoriani e Clemente VIII, G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 176, nota 17, che riporta una relazione della corte di Roma del 1600, in cui veniva detto che il papa «favoriva particolarmente i preti della Vallicella, onde avviene che la maggior parte dei prelati della corte, per secondare l'umore del pontefice, sono Vallicellisti». Cfr. anche V. FRAJESE, *Tendenze dell'ambiente oratoriano durante il pontificato di Clemente VIII. Prime considerazioni e linee di ricerca*, «Roma moderna e contemporanea», III, 1995, p. 57.

⁷⁶ Sul sostegno di Cesare Baronio, che ebbe il cappello cardinalizio nel 1596, cfr. K. JAITNER, *Il nepotismo di papa Clemente VIII (1592-1605): il dramma del cardinale Cinzio Aldobrandini*, «Archivio storico italiano», CXLVI, 1988, p. 61. Per la profezia di Neri in favore di Pietro Aldobrandini cfr. PCFN, I, pp. 358-359 (deposizione di Giacomo Crescenzi del 15 novembre 1595).

sua sorella aveva sposato l'esponente di una famiglia ancora impegnata nel 1595 a difendere Savonarola «dalle calunnie dateli».⁷⁷ Lo stesso Filippo amava ripetere di avere appreso in gioventù dai frati di San Marco tutto «ciò che aveva di buono» e nella stanza da letto teneva un ritratto con l'aureola del predicatore ferrarese.⁷⁸ Di conseguenza, sin dall'esame inquisitoriale degli scritti nel 1558, il sacerdote fiorentino si era schierato accanto ai domenicani sostenitori della piena ortodossia di Savonarola. Secondo numerosi testimoni oculari, in quell'occasione era addirittura entrato in estasi («cominciò a gonfiare et tuttavia cresceva come una botte»), riuscendo a prevedere lo scongiurato pericolo della condanna in blocco delle opere del frate.⁷⁹

Oltre ad atteggiamenti pubblici tanto plateali, Filippo si adoperò più discretamente per sollecitare l'espurgazione delle opere del frate domenicano da parte della Congregazione dell'Indice insieme con il segretario dell'istituzione Paolo Pico, anch'esso devoto savonaroliano. Pertanto, nel 1592 propose a Clemente VIII la pubblicazione di un'edizione emendata degli scritti del predicatore ferrarese, riprendendo un'analoga richiesta avanzata dai domenicani nel 1581, due anni prima dell'intervento repressivo mediceo a Firenze.⁸⁰ La continuità fra i due momenti non deve stupire in quanto sembrerebbe che in quell'occasione pure Filippo Neri e Caterina de' Ricci fossero stati denunciati da Alessandro de' Medici al granduca.⁸¹ Anche se questa notizia manca degli opportuni riscontri documentari, vale comunque la pena di approfondire i rapporti fra il sacerdote oratoriano e Caterina de' Ricci, poiché i due furono il canale privilegiato mediante il quale la variante toscana della spiritualità savonaroliana si diffuse a Roma.

La suora domenicana, morta nel 1590 e canonizzata nel 1746, proveniva da una famiglia di banchieri fiorentini filomedicei ed era imparentata con Niccolò Machiavelli perché suo zio paterno aveva sposato Bartolomea,

⁷⁷ Si trattava dei Cioni, di cui «si vede ancor oggi che un ser Filippo, di detto casato si adoperò nel difender fra Girolamo, nelle calunnie dateli» (lettera di Giovanni Battista Strozzi a Nero Del Nero, 23 dicembre 1595, in PCFN, III, p. 399, nota 2416). Per un profilo biografico del fondatore degli oratoriani si rimanda a V. FRAJESE, *Filippo Neri*, DBI, 47, 1997, pp. 741-750.

⁷⁸ La frase dell'oratoriano in favore dei frati di San Marco è riportata da L. PONNELLE-L. BORDET, *Saint Philippe Neri*, cit., p. 18. Per il ritratto nella stanza si veda C. GUASTI, *L'ufficio proprio*, cit., p. 8.

⁷⁹ Testimonianza «ex auditu» e non «de visu» del frate Francesco Cardoni in PCFN, I, p. 134.

⁸⁰ Il documento che riporta il dato è edito, con l'identificazione del suo autore e la data corretta del 1613, da G. FRAGNITO, *Girolamo Savonarola e la censura ecclesiastica*, cit., p. 514, nota 50. Per la richiesta dei domenicani del 1581 cfr. *ivi*, p. 511.

⁸¹ La notizia, senza una precisa indicazione della fonte, è in PCFN, II, pp. 31-32, nota 1081.

figlia del Segretario fiorentino.⁸² Caterina era entrata ancora adolescente nel convento di San Vincenzo di Prato, contribuendo a radicarvi la devozione in onore di Savonarola: all'interno del monastero, infatti, si conservavano alcune sue reliquie e se ne celebrava annualmente la morte.⁸³ Il dono delle stigmate e frequenti rapimenti estatici caratterizzarono la vita della suora che fu accompagnata da una crescente fama di «santa viva», attestata anche in atti ufficiali del Comune.⁸⁴ Caterina, in virtù del proprio carisma, favorì il mantenimento del culto di Savonarola in Toscana grazie alla produzione pittorica delle sue laboriose consorelle.⁸⁵ Per queste ragioni la comunità di San Vincenzo venne presa particolarmente di mira a partire dal 1583, quando si svolse la visita promossa da fra Sisto Fabri su ordine di Alessandro de' Medici, per bloccare il culto in onore di Savonarola rinviogorito anche negli altri conventi domenicani della Toscana.⁸⁶ In questo stesso clima di sospetto e di repressione, rientrano anche gli interventi compiuti dalle monache di San Vincenzo di Prato alla morte della Ricci nel 1590 per arginare sul nascere la sua devozione o, almeno, per nascondere gli aspetti più evidenti sovrapponendoli al culto mariano.⁸⁷

La tradizione agiografica vuole che in occasione della scomparsa di suor Caterina, la sua immagine fosse stata mostrata a Filippo Neri, il quale fu in grado di affermare che non le assomigliava per nulla, nonostante non l'avesse mai incontrata di persona.⁸⁸ Difatti, la suora domenicana era rimasta in contatto con l'oratoriano per decenni, ma soltanto a livello epistolare, intessendo con lui un rapporto che si poneva l'obiettivo di promuovere

⁸² La parentela con Machiavelli è segnalata in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Genova, Marietti 1988, p. 387. Un recente profilo biografico della santa domenicana è stato scritto da A. SCATTIGNO, *Caterina de' Ricci*, GLS, I, pp. 394-397.

⁸³ Per una storia del convento e della presenza della memoria di Savonarola si rimanda a G. DI AGRESTI, *Santa Caterina de' Ricci. Cronache-diplomatica-lettere varie*, Firenze, Leo S. Olschki 1969, pp. XLVII-LVIII.

⁸⁴ Nel 1566 il principe di Baviera visitò la suora domenicana, della quale gli atti del Comune dicevano «che sia una santa» (*ivi*, p. CI).

⁸⁵ Sull'inclinazione per Savonarola delle «suore religiose di San Domenico pittrici» del monastero di San Vincenzo di Prato cfr. S. RAZZI, *Istoria degli huomini illustri così nelle prelature come nelle dottrine del sacro ordine de gli predicatori*, Lucca, per il Busdrago 1596, p. 372.

⁸⁶ Nella seconda lettera indirizzata da Alessandro de' Medici al granduca Francesco I sui fatti di Firenze del 1583 è presente un esplicito collegamento tra la diffusione delle immagini di Savonarola nella città e le monache del convento di San Vincenzo di Prato «dove è tutto il ristretto delle cose del frate», C. GUASTI, *L'ufficio proprio*, cit., p. 29.

⁸⁷ Per questi atti cfr. F. GUIDI, *Vita della venerabile madre suor Caterina de' Ricci fiorentina*, Firenze, nella stamperia di Bartolomeo Sermartelli 1617, p. 125.

⁸⁸ PCFN, III, pp. 96-97 (testimonianza di Domenico Migliacci del 10 aprile 1610).

l'insegnamento di Savonarola tra la Toscana e Roma.⁸⁹ Inoltre, Filippo aveva promosso nel 1549 la scrittura di un'anonima lettera manoscritta sulla vita di suor Caterina, intrisa di spiritualità savonaroliana.⁹⁰ Non sorprende, dunque, che nella biblioteca del convento di San Vincenzo a Prato, i cui scaffali erano pieni delle opere di Savonarola, fosse conservata anche una copia del *Trattato della revelatione della reformatione della Chiesa*, con una nota di possesso autografa proprio di Filippo Neri.⁹¹

L'elemento di congiunzione tra gli oratoriani di Roma e il convento di Prato fu costituito soprattutto dall'influente famiglia fiorentina dei Salviati. Caterina de' Ricci, infatti, aveva convertito Filippo d'Averardo Salviati, grazie all'intervento di sua zia Maria, convinta estimatrice delle virtù della suora domenicana e moglie di Francesco Guicciardini.⁹² Membro della stessa famiglia era quel Gian Battista Salviati, vicino a Filippo Neri sin dai tempi dell'inchiesta inquisitoriale del 1558 contro le opere di Savonarola.⁹³ Gian Battista era fratello del cardinale Antonio Maria Salviati e cugino di Alessandro de' Medici, il quale intrattenne sempre buoni rapporti con gli oratoriani: non solo ebbe l'onore di porre la prima pietra della Chiesa Nuova e di recitarvi la messa inaugurale, ma depose al processo di canonizzazione di Filippo Neri, favorendo il riconoscimento ufficiale del suo culto da parte delle autorità ecclesiastiche.⁹⁴ Evidentemente, in quegli anni, l'arcivescovo di Firenze era impegnato, con la mano sinistra, ad arginare la diffusione delle tendenze riformatrici portate avanti dalla rinascita del savonarolismo e, con la mano destra, a modellare, grazie a Filippo Neri e agli oratoriani, una versione regolata e temperata di quella spiritualità, adatta al nuovo quadro confessionale controriformatore.

All'interno di questa rete di clientele e di relazioni che seguivano le vie dell'immigrazione fiorentina a Roma, non poteva mancare il nome di Sera-

⁸⁹ P. HURTUBISE, *Une famille-témoin, les Salviati*, cit., p. 327. Sull'epistolario della suora cfr. A. SCATTIGNO, «Carissimo figliolo in Cristo». *Direzione spirituale e mediazione sociale nell'epistolario di Caterina de' Ricci (1542-1590)*, in *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi e G. Pomata, Torino, Rosenberg & Sellier 1988, pp. 219-239.

⁹⁰ L'autore fu Tommaso Neri (G. DI AGRESTI, *Santa Caterina de' Ricci. Bibliografia ragionata con appendice savonaroliana*, Firenze, Leo S. Olschki 1973, p. 33).

⁹¹ L'elenco delle opere del frate ferrarese conservate nel convento è *ivi*, pp. 70-74. Il dato sulla presenza e sulla proprietà del *Trattato della revelatione* di Savonarola è in C. GUASTI, *L'ufficio proprio*, cit., p. 25, nota 14.

⁹² P. HURTUBISE, *Une famille-témoin, les Salviati*, cit., pp. 323-325.

⁹³ *Ivi*, p. 327.

⁹⁴ La testimonianza di Alessandro de' Medici, del 24 gennaio 1596, è in PCFN, II, pp. 31-34.

fino Razzi, il quale rappresentò un ulteriore punto di contatto fra il convento di San Vincenzo di Prato, la Congregazione dell'oratorio e i domenicani romani di Santa Maria sopra Minerva. Il tramite fra questi ambienti fu il musicista Giovanni Animuccia, amico del frate domenicano, legato a Filippo Neri e solito recarsi «qualche volta a Prato a visitare suor Caterina».⁹⁵ In gioventù Razzi era stato uno dei figlioli spirituali della Ricci (che soleva chiamare «mamma»); col passare degli anni divenne uno dei suoi più ferventi devoti e, dopo la morte della donna, il confessore delle suore del convento di Prato. Sicché, negli anni novanta del Cinquecento, egli non era impegnato a promuovere solo la causa di canonizzazione di Savonarola, ma anche quella della suora domenicana: il 18 marzo 1592, redasse l'ufficio paraliturgico in suo onore, nonostante sapesse che non avrebbe potuto adottarlo e nel 1594 diede alle stampe la prima agiografia di Caterina.⁹⁶

È degno di nota il fatto che nell'opera non ci fosse alcuna traccia del nome di Savonarola e delle sue profezie, al contrario di quanto avveniva nella tradizione manoscritta, indirizzata a un pubblico più ristretto.⁹⁷ Non è stato possibile accertare se ci troviamo di fronte a una prudente autocensura preventiva da parte dell'autore, che era impegnato nella scrittura della biografia di Savonarola e nella promozione della sua causa di canonizzazione, proprio negli anni in cui le opere del frate ferrarese venivano esaminate dall'Indice; oppure, se gli inquisitori abbiano riveduto, a livello romano o periferico, il libro di Razzi per il suo tentativo di coniugare il modello profetico savonaroliano con quello ispirato a Caterina da Siena. In mancanza di prove certe a favore dell'una o dell'altra ipotesi dobbiamo accontentarci di fornire una testimonianza dei burrascosi rapporti intercorsi, in quello stesso periodo, tra Razzi e l'inquisitore di Firenze, proprio al riguardo della diffusione del messaggio profetico cateriniano.

Nel 1592, il camaldolese Silvano Razzi, fratello del nostro Serafino, compose una raccolta di vite di santi toscani e il locale inquisitore francescano gli impose di levare dal profilo di Caterina da Siena il titolo di «santissima» e «in particolare la stimate».⁹⁸ Fra Silvano corresse l'opera, ma

⁹⁵ Per questi rapporti cfr. PCFN, I, p. 184 e G. DI AGRESTI, *Santa Caterina de' Ricci. Documenti storici-biografici-spirituali*, Firenze, Leo S. Olschki 1966, p. 170, nota 28.

⁹⁶ *Ivi*, pp. 145-160. La vita di Caterina de' Ricci, pubblicata a Lucca nel 1594 da Vincenzo Busdraghi, è stata edita a cura di Guglielmo Di Agresti in S. RAZZI, *Vita di Santa Caterina de' Ricci*, cit.

⁹⁷ Il dato è sottolineato da A. SCATTIGNO, *Caterina de' Ricci*, cit., p. 395.

⁹⁸ Lettera di Silvano Razzi a Serafino Razzi, Firenze, 10 agosto 1592, ACDF, *Index*, Protocolli Y, ff. 433r-433v. Sulla parentela fra i due frati, cfr. S. RAZZI, *Libro primo delle laudi spirituali*

si lamentò dell'accaduto con il fratello domenicano, che informò a stretto giro di posta il maestro generale dei frati predicatori Alessandro Franceschi. Le annose rivalità che dividevano i francescani dai domenicani contribuirono di certo a condizionare lo scontro; ciò nonostante, gli argomenti utilizzati dal nostro infaticabile agiografo sono assai interessanti poiché lasciano trapelare i velenosi contrasti e il clima di dissimulazione in cui gli scrittori del tempo erano costretti a lavorare per colpa della censura ecclesiastica. Serafino Razzi incominciava la sua lettera accusando l'inquisitore di Firenze di essere «appresso di molti infame e si dice che perciò ha fatto ad alcuni giovani licenza di leggere ogni libro», volendo così alludere alle preferenze sessuali del commissario del Sant'Uffizio, che si vociferava amasse concedere i suoi permessi soltanto quando le opere gli erano portate da «fanciulli sbarbati». ⁹⁹ Subito dopo, però, precisava di avere detto queste cose al suo interlocutore «come prete mio carissimo, ma se i Superiori mandassero a farne inquisizione sentirebbero altre cose». Al di là di insinuazioni tanto pesanti, la lettera è importante perché conferma l'esistenza di una pluralità di livelli d'autorizzazione e di controllo librario sui meccanismi dei quali sappiamo ancora troppo poco. Razzi, infatti, per evitare il passaggio censorio locale, invocava la protezione dell'Inquisizione romana (in particolare del cardinale Santoro) e confidava a Franceschi l'auspicio di potere pubblicare in futuro «certe sue operette spirituali» con la sola autorizzazione del vescovo. ¹⁰⁰ Ai fini del nostro discorso quest'ultima annotazione merita di essere sottolineata in quanto è molto probabile che Razzi si riferisse anche alla biografia di Caterina de' Ricci, dato che l'opera uscì appena due anni dopo il duro scontro con l'inquisitore di Firenze.

Per spiegare il rigore usato dalle autorità ecclesiastiche fiorentine nel combattere gli aspetti più conflittuali della tradizione mistica risalente a Caterina da Siena, bisogna ricordare l'attualità di quel modello agiografico in Toscana alla fine del Cinquecento. In effetti, in quegli anni, a occupare la scena non c'era soltanto Caterina de' Ricci, che aveva interessato con le

da diversi ecc. e divoti autori antichi e moderni composte [...], Venezia, a istanza dei Giunti di Firenze 1563, p. 2v (devo l'indicazione alla cortesia di Salvatore Lo Re).

⁹⁹ Lettera di Serafino Razzi ad Alessandro Franceschi, Prato, 13 agosto 1592, *ivi*, f. 434r. Nella lettera precedente sono precisate le ragioni dell'accusa d'infamia rivolta da Razzi all'inquisitore di Firenze, *ivi*, f. 445r.

¹⁰⁰ Tale auspicio sembra inserirsi nel progetto della Congregazione dell'Indice di quegli anni di rafforzare le competenze degli ordinari rispetto a quelle degli inquisitori locali, il cui fallimento è ricostruito da G. FRAGNITO, *L'applicazione dell'indice dei libri proibiti di Clemente VIII*, «Archivio storico italiano», CLIX, 2001, pp. 107-149: 118-119.

stigmati e con le sue visioni un erudito come Razzi per la capacità di potenziare il profetismo savonaroliano declinandolo con quello, legittimato dalla Chiesa cattolica, della santa senese. Infatti, a Firenze, all'ombra dell'esperienza carismatica e catalizzatrice della suora di Prato, si era fatta strada un'altra proposta di santità estatica e stigmatizzata ispirata a Caterina da Siena, quella della carmelitana Maria Maddalena de' Pazzi, sulla quale è d'obbligo soffermarsi per il contributo che seppe dare al tema del rinnovamento ecclesiastico negli stessi anni.

Come è noto, Maria Maddalena, tra il luglio e l'agosto del 1586, scrisse in stato di estasi («in astrazione di mente») dodici lettere a una serie di personalità, confluite nella raccolta manoscritta intitolata *Libro della renovazione della Chiesa*. ¹⁰¹ Due delle missive vennero indirizzate a Caterina de' Ricci, scelta come madre ispiratrice, interlocutrice privilegiata e «coadiutrice in terra, come spero che sia la mia serafica Caterina in cielo» di quel progetto riformatore. ¹⁰² Fra i vari destinatari delle lettere, troviamo anche il papa Sisto V, Alessandro de' Medici e il collegio dei cardinali di Roma. A quanto sembra le missive, tranne quella spedita alla Ricci, non furono mai ufficialmente recapitate agli illustri interessati, ma in seguito a esse Maria Maddalena de' Pazzi venne interrogata, il 26 settembre di quell'anno, direttamente da Alessandro de' Medici, che le ordinò di sospendere i digiuni e di arginare i propri carismi estatici. ¹⁰³

La storia editoriale dell'epistolario estatico-politico promosso dalla suora carmelitana è davvero singolare, tanto più se si considera che la Chiesa cattolica beatificò Maria Maddalena già nel 1626 e la proclamò santa nel 1669. Infatti, all'interno della prima agiografia, scritta nel 1609 da Vincenzo Puccini per sostenere la sua causa di canonizzazione, si accenna solo fuggevolmente a quello scambio di lettere e l'autore ammette di averlo tralasciato «per non far nascere diverse materie al presente». ¹⁰⁴ In realtà, pri-

¹⁰¹ Per una descrizione del manoscritto, «sempre omesso nelle antiche catalogazioni, le quali numerano costantemente solo quattro libri originali» e le tormentate vicende della sua pubblicazione, cfr. E. ANCILLI, *I manoscritti originali di S. Maria Maddalena de' Pazzi*, «Ephemerides carmeliticae», VII, 1956, pp. 359-363.

¹⁰² V. CEPARI, *Vita della serafica vergine S. Maria Maddalena de' Pazzi dell'ordine carmelitano della prima osservanza regolare con aggiunta delle lettere inedite della santa dettate in estasi*, Prato, tipografia Giachetti 1884, p. 483 (lettera del 5 agosto 1586).

¹⁰³ Traggio la notizia dall'introduzione a MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I quaranta giorni*, con una nota di A. Morino e a cura di M. Rolfo, Palermo, Sellerio 1996, pp. 26-27.

¹⁰⁴ Cito dalla seconda edizione di V. PUCCINI, *Vita della veneranda madre suor M. Maddalena de' Pazzi fiorentina monaca dell'ordine carmelitano nel monastero di S. Maria degli Angeli di Borgo S. Fridiano di Firenze*, Firenze, Giunti 1611, p. 163.

ma che Puccini iniziasse a comporre la propria opera, un altro sacerdote, il gesuita Virgilio Ceparì, aveva cominciato a scrivere la vita della suora carmelitana, di cui era stato confessore. Secondo la tradizione ufficiale, Ceparì avrebbe interrotto il suo lavoro spontaneamente, dopo avere appreso della contemporanea iniziativa dell'altro religioso.¹⁰⁵ Fatto sta che la vita di Ceparì fu data alle stampe soltanto quando Maria Maddalena de' Pazzi venne canonizzata e, solo allora, furono ufficialmente pubblicizzati i nomi dei destinatari delle lettere e il luogo di conservazione degli originali manoscritti, cioè il monastero di Santa Maria degli Angeli a Firenze.¹⁰⁶ Ma bisognerà attendere il 1884 per vedere pubblicate in modo unitario e integrale le dodici missive. In effetti, nei secoli precedenti, erano state stampate in luoghi e tempi diversi, solamente quattro lettere: le due indirizzate ad Alessandro de' Medici, la seconda a Caterina de' Ricci e quella spedita a un frate domenicano, con la motivazione, candidamente ammessa in un manoscritto bolognese del 1745, che le rimanenti:

Non si possono stampare per non pregiudicare alla stima della santa, dicendovi in essa varie cose contro i costumi della Chiesa e del papa e della necessaria riforma, ecc. perciò non vogliono darle fuori neppur le nostre monache di Firenze [...]; le quattro di sopra accennate sono state date alla luce perché in esse evvi solamente annunciato in cifra il consaputo affare della riforma della Chiesa.¹⁰⁷

Soltanto alla fine dell'Ottocento, quelle lettere, quando ormai rappresentavano un frutto fuori stagione, poterono rivelare la potenza del messaggio riformatore della loro autrice. Un messaggio, che la cultura della Controriforma aveva temuto e quindi occultato per tre secoli, preferendo promuovere e legittimare agli occhi dei fedeli e all'interno della tradizione cattolica solo l'ascetismo mistico e intellettualizzante della santa scrittrice. Ma cosa contenevano quelle missive di tanto concreto e minaccioso per l'età in cui furono redatte? Al loro interno Maria Maddalena de' Pazzi affermava, con una prosa densa e mirabile destinata a diventare famosa, di essere stata

¹⁰⁵ Questa è la spiegazione fornita da C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, II, Bruxelles-Paris, Oscar Schepens-Alphonse Picard 1891, col. 964.

¹⁰⁶ V. CEPARI, *Vita della serafica vergine S. Maria Maddalena de' Pazzi fiorentina dell'ordine carmelitano della prima Osservanza regolare [...]. Et hora con l'aggiunta cavata da' processi formati per la sua beatificazione e canonizzazione dal madre Giuseppe Fozi della medesima compagnia*, Roma, Bernabò 1669, p. 134.

¹⁰⁷ Il brano si trova in un manoscritto del 1745 che raccoglie le 12 lettere, conservato presso l'archivio di Bologna dei padri carmelitani di Santa Maria delle Grazie ed è riportato da E. ANCILLI, *I manoscritti originali*, cit., p. 396.

investita da Gesù Cristo di un piano di «rinnovazione di Santa Chiesa», la cui realizzazione avrebbe dovuto impegnare il papa, gli altri religiosi e i laici illuminati.¹⁰⁸ La lettera indirizzata a Sisto V, di gran lunga la più importante sia per il livello dell'interlocutore, sia per i suoi contenuti, aveva al centro il tema della povertà tradita dalle gerarchie romane, l'opposizione tra l'opulenza della corte pontificia e le penose condizioni dei sudditi e la richiesta di una riforma che non riguardasse soltanto la vita ecclesiastica, «una città o un castello solo», ma il mondo intero.¹⁰⁹ La suora carmelitana riprendeva tali questioni anche nella lettera inviata al collegio dei cardinali, ai quali ricordava i rischi di una situazione come quella attuale, in cui insinuava fossero infermi contemporaneamente sia il capo, sia le membra del corpo ecclesiastico. Ella concludeva indicando ai cardinali un preciso modello da seguire per la sua indiscussa santità, quello del loro collega Carlo Borromeo, recentemente scomparso.¹¹⁰

Il pontefice, al fine di realizzare la riforma e di sollevare la Chiesa dalla crisi istituzionale in cui versava, avrebbe potuto utilizzare specialmente i domenicani e i gesuiti (i quali dovevano, però, lasciare «andare qualunque opinione» discorda fra loro), insieme con i frati dell'ordine dei minimi di san Francesco da Paola.¹¹¹ Il riferimento a quest'ultima famiglia religiosa è assai significativo perché permette di collegare gli argomenti usati da Maria Maddalena de' Pazzi con i fermenti riformatori romani suscitati dalla proposta di canonizzare Girolamo Savonarola, che abbiamo ricostruito sin qui. Difatti, in base a una tradizione profetica circolante alla fine del Cinquecento fra gli oratoriani, proprio san Francesco da Paola, vissuto alla corte del re di Francia, aveva scritto nel 1479 una lettera, in cui si celebravano le gesta che Savonarola avrebbe compiuto negli anni successivi, se ne preannunciava la persecuzione e il supplizio, ma soprattutto si anticipava la

¹⁰⁸ Sul linguaggio mistico della santa carmelitana (strutture, metafore, termini) è d'obbligo il rimando all'introduzione di Giovanni Pozzi all'antologia degli scritti di MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Le parole dell'estasi*, Milano, Adelphi 1984, pp. 15-49. Dello stesso studioso si veda anche l'analisi condotta in *Grammatica e retorica dei santi*, Milano, Vita e pensiero 1997, pp. 163-200 e in *Id.*, *Patire e non potere nel discorso dei santi*, in *Alternatim*, Milano, Adelphi 1996, pp. 391-435.

¹⁰⁹ Lettera del 27 luglio 1586: «Al nome dell'antica e nuova verità: al Sommo Pontefice e Vicario di Christo in terra papa Sisto V», in V. CEPARI, *Vita della serafica vergine S. Maria Maddalena de' Pazzi* (ed. 1884), cit., pp. 447-448.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 471 (Lettera del 3 agosto 1586: «Al nome dell'antica e nuova verità: all'illustrissimi signori cardinali che si trovano presenti alla Sede Apostolica»).

¹¹¹ Lettera del 1° agosto 1586 di Maria Maddalena de' Pazzi al gesuita Pietro Blanca, *ivi*, p. 465. La suora carmelitana alludeva, con ogni probabilità, ai conflitti di quegli anni tra domenicani e gesuiti sulla grazia e il libero arbitrio.

sua futura canonizzazione, «per intercessione del Christianissimo re di Francia» e per volontà di un «papa d'una casata di cittadini fiorentini», ossia Clemente VIII.¹¹²

L'insieme di questa serie di dati diversi, ma convergenti permette di individuare un filone profetico-carismatico ancora vitale alla fine del Cinquecento, che dalla Toscana si indirizzò verso Roma, trovando nel tentativo di canonizzare Savonarola il culmine della propria espressione, ma anche l'inizio della sua crisi. Il progetto, che vide uniti i devoti del predicatore ferrarese e una parte minoritaria, ma prestigiosa della gerarchia ecclesiastica romana, si poneva l'ardito obiettivo di fare coincidere la richiesta di «reformatione» dei costumi della Chiesa, tradizionalmente propria della spiritualità savonaroliana, con il concetto allora in voga di «riforma tridentina». Una simile proposta religiosa non intendeva mettere in discussione la chiusura culturale e politica dell'epoca in cui era formulata poiché si collocava pienamente al suo interno, ma fu comunque duramente avversata dalle anime più rigide della Chiesa post-tridentina. Come si è detto in precedenza, da una parte, c'erano coloro che si battevano per un'applicazione dei decreti conciliari nelle diocesi sotto la guida dei vescovi; dall'altra, si avevano i fautori di un rafforzamento dei poteri del Sant'Uffizio, da realizzarsi per mezzo degli inquisitori locali che rispondevano del loro operato direttamente a Roma scavalcando la mediazione episcopale.

A cavallo tra i due secoli, fra i sostenitori della prima tendenza, ancora favorevole allo spirito del Concilio di Trento, troviamo il neo-cardinale Roberto Bellarmino. Il gesuita indirizzò nel 1601 a Clemente VIII un memoriale manoscritto intitolato *De reformatione*. Nel testo si chiedeva che «Episcopis reddatur, quod eis concedit Concilium Tridentinum» e si auspicava (vista la «desolationem tantam, quanta ante multos annos fortasse non fuit») che «servetur Concilium Tridentinum in omnibus», che si obbligassero i vescovi alla residenza nelle diocesi e si fornissero le singole Chiese «de bonis personis», più che le «personae de bonis ecclesiis».¹¹³ Una de-

¹¹² BV, ms. I 13, ff. 146r-146v (lettera di Francesco da Paola a Simone da Limena, Paola, 13 marzo 1479). L'autenticità della missiva, il cui originale fu donato dal cardinale Sfondrati alla chiesa di Santa Cecilia in Trastevere, è dubbia. Sul dibattito al riguardo cfr. R. RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, con note aggiunte di A. Verde, Firenze, Sansoni 1997, p. 377, nota 18.

¹¹³ R. BELLARMINO, *De reformatione*, in X.-M. LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum. Supplément aux Oeuvres du cardinal Bellarmin*, Paris, Gabriele Beauchesne 1913, pp. 514 e 518. Sul memoriale di Bellarmino si veda P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino 1982, pp. 213-214 e C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in *Clero e società nell'età moderna*, a cura di M. Rosa, Roma-Bari, Laterza 1992, pp. 332-335.

nuncia esplicita che giunse poco prima dell'allontanamento dalla curia romana di Bellarmino, inviato alla guida dell'archidiocesi di Capua. Un provvedimento che forse indusse il porporato a quel prudente rientro nei ranghi grazie al quale poté compiere una lunga carriera di cardinale inquisitore.

Al di là dell'impegno di una singola personalità, questo disegno riformatore riuscì a tenere la ribalta romana per circa un decennio grazie alla convergenza di una serie di fattori. Sotto l'aspetto politico, fu importante che in quegli anni la Santa Sede guardasse alla Francia come a un interlocutore privilegiato. Mentre, dal punto di vista istituzionale, fu utile che la spiritualità savonaroliana fosse sostenuta a Roma da Clemente VIII e da una serie di influenti prelati domenicani legati alla Congregazione dell'Indice e promossi al vescovado. Si pensi al cardinale Michele Bonelli e al segretario dell'istituzione Paolo Pico, in seguito nominato alla guida della diocesi di Volturara; oppure al suo predecessore nell'incarico Vincenzo Bonardo, poi vescovo di Gerace e ad Alessandro Franceschi, vescovo di Forlì, che conservavano nelle proprie biblioteche le opere di Savonarola, nonostante fossero sospese *donec corrigantur*.¹¹⁴ Quello stesso Franceschi, che nonostante fosse tra gli oppositori della riconciliazione del re di Francia alla Chiesa di Roma, avrebbe voluto lasciare la decisione finale a un consiglio di vescovi italiani riunito appositamente e non soltanto nelle mani delle solite congregazioni cardinalizie.¹¹⁵ Per la diffusione del mito di Savonarola fra gli strati popolari della città fu ancora più rilevante la propaganda svolta da alcuni giovani predicatori cresciuti alla scuola romana del priore di Santa Maria sopra Minerva, Vincenzo Ercolani, in seguito vescovo di Perugia, solito recarsi da Filippo Neri «come da un oracolo».¹¹⁶ Ma sotto l'aspetto religioso, ebbe un ruolo fondamentale il gioco di sponda svolto da alcuni ordini, fra cui si distinsero gli oratoriani e una parte dei domenicani e dei gesuiti. L'inedita miscela di «tridentinismo» e di «savonarolismo» degli

¹¹⁴ Il dato è in P. SIMONCELLI, *Momenti e figure del savonarolismo*, cit., p. 47, nota 1 e p. 81, nota 129. Vincenzo Bonardo, prima di diventare vescovo di Gerace, fu dal 1583 al 1591 segretario della Congregazione dell'Indice (G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 112, nota 2). Per le altre promozioni si veda I. TAURISANO, *Hierarchia ordinis praedicatorum*, Roma, Unio typographica Manuzio 1916, p. 115. Sulla presenza delle opere di Savonarola nelle biblioteche dei religiosi del centro e del nord d'Italia in questi anni, cfr. ora A. BARZAZI, *La memoria di Savonarola. Testi savonaroliani nelle biblioteche dei religiosi alla fine del Cinquecento*, in *Girolamo Savonarola. Da Ferrara all'Europa*, a cura di G. Fragnito e M. Miegge, Firenze, Sismel Edizioni Del Galluzzo 2001, pp. 269-284.

¹¹⁵ R. DE MAIO, *La curia romana nella riconciliazione*, cit., p. 186.

¹¹⁶ Per un elenco dei predicatori savonaroliani della seconda metà del Cinquecento nella «provincia romana» cfr. S. RAZZI, *Istoria degli uomini illustri*, cit., pp. 284-292. Sui rapporti fra Ercolani e Neri si veda PCFN, II, p. 356.

anni novanta del Cinquecento consentì ai sacerdoti della Vallicella di appoggiare sia i promotori della causa di canonizzazione del frate ferrarese, sia quella parte della gerarchia ecclesiastica romana interprete dei fermenti riformatori della prima fase del pontificato clementino e favorevole alla valorizzazione della dignità episcopale nelle diocesi. Una sintesi che aveva la funzione di incanalare quel flusso profetico toscano reinterpretandolo in chiave moderata e prevedeva l'isolamento di quanti avversassero l'operazione, anche all'interno dell'ordine.

Un testo in grado di rilevare i contenuti teorici di questo programma e i contrasti incontrati a Roma per poterlo realizzare fu redatto nel 1599 da Antonio Talpa, allora influente responsabile degli oratoriani napoletani. In gioventù l'autore del trattato si era dedicato alla vita politica, occupando la carica di podestà di Spoleto. Divenuto sacerdote, aveva affiancato Filippo Neri nella formazione dei primi oratoriani di Roma e, dopo un quindicennio, era stato inviato a Napoli per fondare la nuova casa dell'ordine. Carlo Borromeo si fidava molto di lui e volle consultarlo nella stesura dei regolamenti della nuova Congregazione milanese degli oblati, quegli stessi regolamenti che Filippo si rifiutò di revisionare quando gli furono presentati dall'arcivescovo ambrosiano.¹¹⁷

Lo scritto di Talpa è dedicato all'origine della Congregazione dell'oratorio ed ebbe una circolazione sotterranea poiché ne fu sconsigliata sia la pubblicazione a stampa, sia la copiatura della versione manoscritta. Nel 1607 l'autore lo presentò a Paolo V per mezzo del cardinale Ludovico de Torres «e piacque assai l'opera, ma perché le riforme, nella pratica riescono difficili, non ebbe quell'effetto che ne sperava». Ma di cosa parlava il trattato di Talpa? Secondo l'efficace riassunto di uno storico oratoriano del Seicento «dei mezzi per conservare e, dove ve ne sia bisogno, restituire la cura e vigilanza dei vescovi, e, per mezzo loro, la disciplina ecclesiastica nel clero e, per mezzo del clero, la buona vita nel popolo cristiano».¹¹⁸

Con ogni probabilità l'autore si era ispirato come Razzi alle pagine del *Trattato della revelatione della reformatione della Chiesa* di Savonarola e presentava Filippo Neri alla maniera di un fra Girolamo redivivo. Secondo Talpa, il fondatore degli oratoriani aveva voluto realizzare con la nuova Congregazione una «riforma della Chiesa», che partendo dal clero e pas-

¹¹⁷ Le notizie biografiche su Talpa sono tratte da G. MARCIANO, *Memorie storiche della Congregazione dell'Oratorio*, II, Napoli, De Bonis 1693, pp. 90 e 101. Sulla reazione di Filippo alla proposta di Carlo Borromeo cfr. PCFN, IV, p. 187.

¹¹⁸ G. MARCIANO, *Memorie storiche*, cit., p. 104.

sando dalla corte papale — di cui censurava «la stupidità di spirito» — avrebbe raggiunto «anco il popolo» fino a realizzare l'agognata «riforma universale».¹¹⁹ L'idea di Filippo Neri era quella di ritornare alla «primitiva Chiesa» e «restituire a Roma la vera forma de la vita clericale et, a poco a poco, con questo mezzo, la disciplina ecclesiastica». Naturalmente, un progetto del genere aveva incontrato l'opposizione di pontefici intransigenti e inquisitoriali come Paolo IV e Pio V («sinistramente consigliati»); ma era stato ostacolato anche da «private persone» che in passato avevano creduto Neri «per homo vano, ambizioso et ostentatore di santità et per novatore».

Secondo Talpa la «riforma della Chiesa» si sarebbe dovuta diffondere in due modi: da un lato, mediante l'attività dei vescovi, perché avevano «l'autorità et giurisdictione sopra il gregge» e, dunque, quello che non potevano «fare con l'amore, lo conseguisce per via della correctione e del timore»; dall'altro, con l'applicazione del Concilio di Trento, celebrato non solo per «l'estirpatione dell'eresie», ma anche per la «riforma come appare da tanti decreti de reformatione».

A testimoniare il legame che univa queste riflessioni a quelle del cardinale Bellarmino, come pure agli ambienti domenicani favorevoli alla canonizzazione di Savonarola, non concorre solo l'esatta sincronia degli eventi, ma anche un esplicito riconoscimento di Talpa, il quale indicava proprio nei gesuiti e nei frati predicatori della «chiesa della Minerva» gli esponenti del clero regolare più impegnati a cooperare al disegno secolare di Filippo Neri. Una proposta che accoglieva anche il progetto di Maria Maddalena de' Pazzi e, con l'aggiunta del contributo oratoriano, cercava di farsi strada a Roma. Più che i comprensibili sforzi dell'autore di legittimare la sua opera con rituali omaggi all'autorità pontificia, del trattato colpiscono le vicissitudini editoriali, le quali lasciano intuire la presenza di duri contrasti nel medesimo quadro confessionale post-tridentino, ignorati da inveterate costruzioni di carattere apologetico. Infatti, da una lettera del 1599 di Talpa a un confratello romano, si evince che proprio il cardinale oratoriano Baronio non apprezzò il testo, perché si dava «troppo al padre, attribuendoli la riforma di Roma»; da par suo, il destinatario della missiva consigliava a Talpa di levare dal trattato quel «termine riforma come troppo ambiziosa».¹²⁰

¹¹⁹ Lo scritto è pubblicato da G. INCISA DELLA ROCCHETTA, *Il trattato del p. Antonio Talpa sulle origini e sul significato dell'istituto della Congregazione dell'oratorio*, «Oratorium. Archivum historicum oratorii sancti Philippi Neri», I, 1973, pp. 5-37, da cui sono tratte le citazioni che seguono.

¹²⁰ Lettera di Antonio Talpa da Napoli a Germanico Fedeli a Roma del 2 luglio 1599, *ivi*, pp. 37-39.

Ma dal confronto di due diverse versioni del manoscritto emergono ulteriori sorprese. In quella conservata presso la Biblioteca Vaticana, di cui il cardinale Baronio fu prefetto, è presente un brano – in seguito cassato – ove Talpa sosteneva che Filippo Neri, per evitare di divenire molesto a imprecisati «ministri», aveva ordinato ai padri di dissimulare «ancorché vedessero molte imperfezioni nel governo» della Chiesa.¹²¹ Pertanto, anche su questa vicenda si stendeva l'ombra lunga del controllo inquisitoriale, insieme con i prudenti «avvertimenti» preventivi del cardinale Baronio allora esponente di punta della Congregazione dell'Indice.¹²²

Se questa era l'aria che si respirava a Roma negli anni in cui la canonizzazione di Savonarola sembrò possibile, bisogna pure riconoscere che gli sforzi degli oratoriani e di personalità rappresentative dei domenicani costituivano il luogo di elaborazione di un mito savonaroliano ormai disciplinato e completamente ortodosso. Ciò nonostante, il «savonarolismo» di fine Cinquecento, caratterizzato per l'aspirazione a una riforma della Chiesa da estendersi anche alla società laica, resterà un problema aperto nella curia romana per almeno tutta la prima metà del Seicento. I vertici ecclesiastici, con un'accorta politica di equilibrio e ampie differenziazioni al proprio interno, s'impegnarono in una sua rielaborazione agiografica canonizzando un beato moderno come Filippo Neri e riconoscendo i culti di alcune «sante vive», vissute tra la fine del Quattrocento e la prima metà del Cinquecento nelle corti italiane, che avevano praticato la profezia e svolto il ruolo di consigliere del principe.¹²³ Allo stesso tempo esclusero dall'onore degli altari altri candidati alla santità legati alla memoria di Savonarola come il predicatore Evangelista Gerbi e repressero duramente, prima in vita e dopo morti, quanti, più decisamente di altri, levarono alta la voce di critica ai costumi ecclesiastici e ai nuovi equilibri politici tra Chiesa e Stato come Bartolomeo Cambi da Salutio.

Per ora è sufficiente ricordare che in un contesto religioso, politico e culturale così composito e dagli esiti tanto diversi come quello descritto, si svolse il tentativo di aprire il processo di santità di Savonarola e si con-

¹²¹ Talpa precisava che Filippo Neri aveva ordinato ciò agli oratoriani «per loro cautela» (BAV, Vat. lat. 6662, f. 9r).

¹²² Per un altro esempio di questo tipo di censura preventiva che vide protagonisti in quegli anni le stesse personalità, mi permetto di rimandare al mio *Agiografia e censura libraria: la vita di san Carlo Borromeo di G.P. Giussani (1610)*, in *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, a cura di P. Golinelli, Roma, Viella 2000, pp. 193-226.

¹²³ Su queste figure è d'obbligo il rimando a G. ZARRI, *Le sante vive. Profetie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier 1991.

sumò il fallimento dell'iniziativa per il perdurare di resistenze di una parte della curia romana avversa alla memoria del frate quanto ai suoi epigoni. Proprio il rischio corso con la causa del predicatore quattrocentesco, l'assenza di regole precise nella procedura della canonizzazione e la preoccupazione per il grado di organizzazione raggiunto dagli ordini religiosi, capaci di trasformarsi in efficaci gruppi di pressione, contribuirono a che la questione della venerazione dei morti in odore di santità, non ancora riconosciuti come santi dalla Chiesa cattolica, assumesse un rilievo speciale. Perciò, pochi mesi dopo queste vicende, Clemente VIII decise di istituire una nuova Congregazione denominata «dei Beati» per discutere la questione. Certo, sin dalla riforma sistina della curia nel 1588 era stata istituita un'apposita Congregazione dei Riti per la regolamentazione del culto dei santi e le canonizzazioni.¹²⁴ La consapevolezza, però, che con la santità si giocasse una partita non riconducibile a una mera questione di cerimonie, ma tale da coinvolgere direttamente l'ortodossia cattolica, l'autorità della Sede Apostolica e la pretesa infallibilità dei giudizi del suo sovrano pontefice, indusse Clemente VIII a istituire un terzo luogo ove sia i cardinali della Congregazione dei Riti, sia quelli del Sant'Uffizio potessero esaminare insieme quei problemi che la mancata apertura del processo di canonizzazione di Savonarola aveva sollevato.¹²⁵ Il tema non riguardava solo aspetti di carattere dottrinario. Anzitutto, c'era la necessità di selezionare le proposte di santità provenienti dal basso; inoltre, non sfuggiva la possibilità di usare il culto dei santi canonizzati come potente veicolo devozionale mediante il quale celebrare l'autorità pontificia e spingere i fedeli con lo sfarzo delle cerimonie a stringersi intorno alla Chiesa di Roma. Ancora una volta,

¹²⁴ Per una storia della Congregazione dei Riti di questi anni si veda ora il documentato lavoro di G. PAPA, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588-1634)*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press 2001. L'autore, a lungo Relatore generale dell'attuale Congregazione per le Cause dei Santi, pur affrontando l'argomento, non coglie l'autonomia istituzionale della Congregazione dei Beati rispetto a quella dei Riti (pp. 52-64). Dello stesso studioso cfr. anche *La sacra Congregazione dei Riti nel primo periodo di attività (1588-1634)*, in *Miscellanea in occasione del IV centenario della Congregazione per le Cause dei Santi (1588-1988)*, Città del Vaticano, Guerra s.r.l. 1988, pp. 13-52.

¹²⁵ A quanto mi risulta, il collegamento tra la mancata canonizzazione di Savonarola e la convocazione della Congregazione dei Beati nel 1602 venne compiuto per la prima volta da C. GUASTI, *L'ufficio proprio*, cit., p. 19: «Che se il culto del Savonarola mancò, se ne vuole attribuire la cagione a un generale temperamento preso dalla Chiesa, la quale sentì il bisogno di regolare la devozione de' fedeli verso i Servi di Dio non canonizzati [...] Clemente VIII, a' 25 novembre del 1602 richiamò sopra questo punto assai grave la considerazione dei cardinali. Fu quindi ordinata una congregazione che esaminasse vari dubbi e gli risolvesse. Paolo V seguì le orme del predecessore; e finalmente Urbano VIII, nel 1625, e più solennemente nel 1634, promulgò quei decreti che i cattolici ancora oggi rispettano».

fra gli anticipatori del nuovo corso troviamo Giovanni Botero. Egli nella *Ragion di Stato* consigliò al principe secolare di servirsi della «legge cristiana» per mantenere la «quiete nei suoi Stati». Difatti, il modo più efficace per tenere legato il popolo a sé era quello di favorire lo sviluppo di cerimonie ecclesiastiche sempre più disciplinate. Se il sovrano si fosse posto il fine di raggiungere lo «felice governo», avrebbe dovuto «dilatare» lo spazio della religione cattolica, avendo però l'obbligo di schivare gli estremi della «simulatione e della superstitione».¹²⁶ Non a caso questi ultimi due concetti appartengono di diritto alla genesi e alla storia del modello confessionale di santità post-tridentina: tra la fine del Cinquecento e il secolo successivo la definizione della «vera religione» si accompagnò a una lotta senza quartiere contro la «superstizione» dei culti e la «simulazione» di santità, vicende private duramente represses di negazioni e di sospetti, la parte sommersa di un monumento pubblico costituito da cerimonie di canonizzazione sempre più solenni e ordinate.

Tale impostazione culturale e i nuovi problemi da essa sollevati erano ben presenti ai cardinali e ai teologi che si incontrarono il 25 novembre 1602 nel Palazzo Apostolico Vaticano, in occasione della prima riunione della Congregazione dei Beati.¹²⁷ In effetti, anche in quel luogo, si discutevano le regole più sicure per trasformare la memoria storica di un'esperienza carismatica in una tradizione agiografico-religiosa condivisa dal maggior numero di fedeli. L'obiettivo teorico delle gerarchie ecclesiastiche era chiaro: con un dibattito sul disciplinamento del culto dei santi, si proponevano di definire i modelli di comportamento dei sudditi in base al nuovo patto confessionale stretto fra Chiesa e autorità politica in nome della comune religione moderna della ragion di Stato.¹²⁸

Il più stretto riserbo caratterizzò i lavori della Congregazione dei Beati e solo grazie all'intervento di un informatore anonimo trapelarono i nomi

¹²⁶ «Quella [la simulatione] perché (come ho già detto) non può durare, e scoperta screditata affatto il simulatore; questa [la superstitione] perché porta seco disprezzo: sia sodamente religioso contro la fittione; e saviamente pio contro la superstitione» (G. BOTERO, *Della Ragion di Stato*, cit., p. 95). Sul nesso tra aristotelismo politico, dottrina della ragion di Stato e il tema della quiete delle forme statuali all'interno del pensiero politico napoletano d'inizio Seicento si sofferma, E. NUZZO, in *I percorsi della «quiete». Aspetti della trattatistica politica meridionale del primo Seicento nella crisi dell'«aristotelismo politico»*, «Bollettino del centro di studi vichiani», XVI, 1986, pp. 7-93: 9-10.

¹²⁷ BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, II, cap. 10, Prato, in typographia Aldina 1839, p. 58.

¹²⁸ Al proposito, si rimanda alle riflessioni di A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi 1996, pp. XIX-XX e a quelle di Corrado Vivanti nell'introduzione a N. MACHIAVELLI, *Opere*, cit., in part. pp. LXXX-LXXXII.

dei defunti in odore di santità oggetto delle discussioni. Si trattava dell'oratoriano Filippo Neri, del gesuita Ignazio di Loyola, del terziario conventuale Filippo De Rebaldis, del cappuccino Felice Porro da Cantalice, del frate osservante Evangelista Gerbi, dello zoccolante Angelo Del Pas e, infine, del cardinale nonché arcivescovo di Milano Carlo Borromeo. Come vedremo in seguito, la situazione era complicata dal fatto che gli stessi cardinali spesso si trovavano in prima fila nel sostenere quelle devozioni perché provenivano dalla medesima famiglia religiosa, oppure rivestivano il ruolo di protettori dell'ordine di appartenenza dell'aspirante santo. Era questo il caso, ad esempio, di Roberto Bellarmino con Ignazio di Loyola, di Cesare Baronio con Filippo Neri, di Giulio Antonio Santoro con Felice da Cantalice e di Girolamo Mattei con Angelo del Pas. Persino Clemente VIII aveva nei suoi appartamenti privati un ritratto del concittadino Filippo Neri, ricoperto «con un velo di sopra come se fusse un sancto».¹²⁹

Prima di ricostruire i contenuti del dibattito nella Congregazione dei Beati, è opportuno analizzare la realtà sociale dei fenomeni che quei cardinali avevano sotto i loro occhi e si proponevano di affrontare e risolvere. Ci soffermeremo sulle origini della fama di santità dei sette candidati all'onore degli altari e sui primi passi della costruzione del modello agiografico di ognuno. Inizieremo con le quattro proposte vincenti, che nel corso dei due secoli successivi saranno canonizzate dalla Chiesa cattolica. Quindi, descriveremo quelle perdenti, su cui scese inesorabile prima il silenzio e poi l'oblio. Non bisogna, però, dimenticare che alla fine del Cinquecento questi aspiranti santi godevano tutti di un ampio riconoscimento comunitario da parte di un pubblico vasto e appassionato di ecclesiastici e di laici, di nobili e di popolani, di colti e di illetterati, di ricchi e di poveri.¹³⁰ Allora, come tanti atleti della virtù e della fede, cogliamoli fermi ai blocchi di partenza, all'inizio della corsa verso la conquista dell'aureola.

¹²⁹ PCFN, IV, p. 73 (testimonianza «de visu» di Pietro Paolo Crescenzi del 10 settembre 1610).

¹³⁰ Riprendo il concetto di riconoscimento comunitario da S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma, Laterza 1999, pp. 77-78.

CAPITOLO I

I BEATI VINCENTI

1. FELICE DA CANTALICE E I CAPPUCINI

Il frate cappuccino Felice Porro da Cantalice morì con «nome di santo» a Roma il 18 maggio 1587 nel convento di San Bonaventura al Quirinale. Al diffondersi della notizia per la città, i fedeli cominciarono ad affluire in chiesa per rendere omaggio al feretro, compiendo una serie di atti rituali, codificati da una tradizione millenaria, volti a trasferire i poteri carismatici dal corpo del santo vivo a quello del santo morto.¹ Pertanto, i devoti accorsi cominciarono col baciare la faccia, le mani e i piedi di fra Felice e proseguirono strappando le vesti del cadavere, due denti «per divotione», alcuni ciuffi della barba e «un poco della carne dalla testa».² Così facendo i fedeli avevano la convinzione di perpetuare i poteri taumaturgici del frate e di potere beneficiarne grazie al possesso di un pezzo del suo abito o del suo corpo. Si trattava di una religiosità fondata sul contatto e chi non riusciva a toccare la salma con le proprie mani si accontentava di sfiorare il defunto con una canna, protendendosi oltre la folla.

Il successo devozionale di fra Felice si spiega considerando che fu uno dei protagonisti della vita religiosa romana della seconda metà del Cinquecento. Il cappuccino si era trasferito nell'Urbe nel 1547, meno povero di

¹ Nel sud d'Italia in età moderna si veda J.M. SALLMANN, *I poteri del corpo santo: rappresentazione e utilizzazione* (Napoli, secoli XVI-XVIII), in *Forme di potere e pratiche del carisma*, a cura di Ph. Levillain e J.M. Sallmann, Napoli, Liguori 1984, pp. 75-81 e Id., *Santi barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo 1996 (ed. orig. 1994), pp. 387-395.

² Per queste manifestazioni devozionali cfr. le testimonianze del 1587 dei frati Pietro da Bergamo, Gaspare da Vasia, Giuseppe da Atina e Antonio da Orvieto in *Processus sistinus fratris Felicis a Cantalice cum selectis de eiusdem vita vetustissimis testimoniis*, a cura di M. D'Alatri, Roma, Institutum historicum ordinis minorum cappuccinorum 1964, pp. 82, 94, 107 e 114.

quanto i moduli agiografici vorrebbero accreditare perché la famiglia Porro possedeva nel reatino «case dentro e fuori la terra» e raggiungeva periodicamente Roma per commerciare bestiame a Campo Vaccino.³ Il Cantalice iniziò a svolgere la mansione di questuante dell'ordine e perciò entrò in contatto con centinaia di persone, a cui ebbe l'occasione di mostrare i propri poteri taumaturgici che concorrevano ad alimentare visitando gli ospedali e distribuendo delle crocette fabbricate con le sue mani.⁴ Ben presto il frate dimostrò di essere un oculato amministratore del proprio carisma, dal quale dipendeva il successo della questua in una città come Roma, ove gli ordini religiosi erano in concorrenza fra loro per garantirsi l'approvvigionamento necessario alla sussistenza. Fra Felice, infatti, ottenne una speciale dispensa papale con cui poteva fare a sua volta l'elemosina ai più bisognosi. In un'età in cui le carestie si susseguivano e i fornai incettatori venivano giustiziati, il cappuccino era solito vantarsi di essere per volontà divina «il padrone di tutto il pane di Roma».⁵ Un santo vivo, dunque, che liberava dal dolore i ricchi in cambio di un tozzo di pane e saziava i morsi della fame dei poveri, ristorando le anime di tutti con un «Deo gratias» e una filastrocca spirituale.⁶ Il ritratto che gli fece Giuseppe Cesari, detto il Cavalier d'Arpino, allora ancora garzone di bottega del Pomarancio, attesta il successo mondano raggiunto dal Cantalice, mostrandolo con le tradizionali sembianze iconografiche dell'umile fraticello: il capo chino, la folta barba, lo sguardo arguto, ma dimesso.⁷

Le deposizioni raccolte in occasione del processo di canonizzazione di fra Felice considerarono il concorso di popolo al suo feretro non come «cosa humana, ma divina». La percezione di santità si basava sull'intima convinzione dei confratelli di trovarsi di fronte alla morte speciale di un uomo eccezionale, meritevole quindi di riti di inumazione particolari. Gli elemen-

³ Per questi dati T.R. MANNETTI, *Bibliografia su san Felice da Cantalice. Appunti*, Cantalice, Editrice Il Velino s.d., p. 148.

⁴ *I frati cappuccini: documenti e testimonianze del primo secolo*, III, t. II, a cura di C. Cagnoni, Perugia, Edizioni frate Indovino 1991, p. 4671 (deposizione di fra Francesco da Pistoia del 1587).

⁵ *Ivi*, p. 4674 (testimonianza del 1587 di fra Domenico da Carbognano del 1587).

⁶ Secondo la deposizione del 1614 di Caterina Raviot, sposata con un libraio in via del Panico, Felice da Cantalice era solito cantare: «Croce di Christo in fronte mia/parola di Cristo in bocca mia/amor di Christo nel cuor mio/mi raccomando a Giesù Christo/et alla sua dolce Madre Maria» (*Processus sixtinus*, cit., p. 320).

⁷ L'immagine si trova in *I frati cappuccini*, cit., pp. 4658-4659 fig. 98. Sull'iconografia di Cantalice cfr. S. GIEBEN, *San Felice attraverso l'immagine*, in *San Felice da Cantalice nella devozione popolare*, a cura di M. D'Alatri e S. Gieben, Roma, Istituto storico e provincia romana dei cappuccini 1987, pp. 15-55.

ti che fondavano tale convincimento erano la flessibilità del corpo («parevano carni d'huomo vivo») e il soave effluvio emanato da esso.⁸ E poco importava che la salma fosse stata trattata con erbe odorifere: in fondo lo sapevano in pochi, e più forte ancora era il bisogno collettivo di credere che quel defunto carismatico avesse vinto l'esperienza quotidiana della morte (il rigore freddo del cadavere e il lezzo della carne putrescente) perché dopo il lutto avrebbe avuto inizio una seconda vita di affetti e di culto.⁹

La sostanziale uniformità di queste testimonianze oculari era appena incrinata da qualche sporadica dichiarazione di segno opposto e perciò stesso rivelatrice. Un cappuccino, ad esempio, raccontò di essersi rifiutato di toccare il corpo di fra Felice perché non era ancora canonizzato.¹⁰ Un altro vecchissimo padre manifestò il suo stupore per quel successo (dal momento che il Cantalice, in vita, gli era parso un «uomo selvatico») e per riuscire a spiegarlo sottolineò la favorevole coincidenza che fosse morto quando «tutti i padri erano in Roma», in occasione del capitolo generale. Tanto più che prima di Felice altri «frati di gran santità» erano morti senza suscitare clamore alcuno, sebbene fossero stati «veduti in orazione in Chiesa elevati da terra più in alto di qual si voglia picca».¹¹ Con ogni probabilità l'uomo si riferiva ai cappuccini Bernardino da Pisa, Antonio Canestraro e Francesco da Soletto, defunti in «nome di santità [...] e molto conosciuti in Roma» alla fine del Cinquecento. I loro nomi furono ricordati anche in una deposizione di fra Sante da Roma, ma per sottolineare ancora di più l'eccezionalità della morte di Felice dato che il testimone era il più attivo organizzatore del suo culto.¹²

Tali dichiarazioni, rilasciate da un frate entrato nell'ordine nel 1528 e maestro del Cantalice durante il suo noviziato, sono utili per individuare le due ragioni principali della diffusione della fama di santità che accompagnò la morte di fra Felice, oltre all'indubbio carisma dell'uomo. Da un lato, la coincidenza della sua morte con la convocazione del capitolo generale

⁸ *Processus sixtinus*, cit., p. 230 (testimonianza di fra Sante da Roma del 1587). Sulla dimensione olfattiva nel cristianesimo medievale e la cosiddetta «medicina degli aromi» si veda J.-P. ALBERT, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales 1990, pp. 102-110.

⁹ Sulla manipolazione subita dal cadavere del cappuccino, al quale furono «devati gl'interiori, et anco gli aveva cavato il cervello; e mi disse che il corpo l'aveva ripieno d'erbe odorifere», cfr. la deposizione del 1615 di fra Giovanni da Sezze, *Processus sixtinus*, cit., p. 92, nota 179.

¹⁰ Il dato è riferito da G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni 1990, p. 241.

¹¹ *I frati cappuccini*, cit., pp. 4708-4709, nota 103 (testimonianza di fra Bonifacio d'Anticoli del 1587).

¹² *Processus sixtinus*, cit., pp. 227-228 (deposizione del 1587 di fra Sante da Roma).

del 1587, che aveva visto affluire a Roma circa quattrocento cappuccini in grado di organizzare le prime fasi del culto in maniera assai efficace; dall'altro, il deciso intervento in favore della nuova devozione delle più autorevoli gerarchie ecclesiastiche presenti nell'Urbe, ossia il papa Sisto V e il cardinale decano dell'Inquisizione Santoro. Il pontefice, proveniente anch'egli dalle file minorite, fu infatti uno dei principali promotori della devozione di fra Felice: informato dal cardinale protettore dei cappuccini Santoro dell'eccezionale concorso di folla alla sepoltura, comandò che si facesse il processo «caldo caldo» perché lo voleva canonizzato al più presto vincendo anche alcune titubanze dei confratelli dell'ordine.¹³

Senonché, il vero protagonista delle giornate seguenti la morte di fra Felice fu proprio Santoro. Il cardinale si oppose all'inumazione del frate, forte della sua posizione istituzionale, con l'obiettivo di consentire l'afflusso della popolazione al feretro. Inoltre, favorì il coinvolgimento della moglie dell'ambasciatore spagnolo presso la Santa Sede e di un esponente della famiglia Colonna, concedendo loro il permesso di vegliare il corpo del frate.¹⁴ Infine, come se non bastasse, accreditò la voce di essere personalmente guarito da alcuni dolori grazie a una «incontimente manna» uscita dalla cassa di fra Felice, con la quale si era unto «la fronte, i pulsanti e gli reni [...] onde si duplicò il concorso alla Chiesa».¹⁵ Il malcelato orgoglio del porporato per il successo devozionale provocato aveva una sua ragion d'essere, dal momento che egli stesso aveva concesso alla sorella del cardinale Girolamo Mattei il permesso di praticare un foro nel sepolcro del Cantalice allo scopo di raccogliere in un barile un soave liquore da distribuire ai malati. In nome della «santa obbedienza», Santoro aveva stabilito che quell'umore non era stato messo «per artificio» nella tomba e autorizzò il cardinale vicario del papa Girolamo Rusticucci ad «azzuppare» il suo fazzoletto e a portarlo via con «grandissima divozione».¹⁶

Con appoggi tanto autorevoli è comprensibile come, in breve tempo, il sepolcro di Felice da Cantalice si fosse trasformato in un crocevia di malati alla ricerca di una liberazione dal dolore. C'erano uomini che si gettavano sulla tomba e nel volgere di «doi miserere, collocato lungo con la faccia verso la terra», guarivano dalla febbre tanto da potere andare via come un «ca-

¹³ G. CUGNONI, *Autobiografia*, cit., p. 179. Cfr. anche ASV, *Arm. LII*, t. 19, *Diari delle audienze degli anni 1586-1591*, f. 198r (lunedì 12 ottobre 1587). Alle «tergiversazioni» nell'ordine accenna G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 23.

¹⁴ *Processus sixtinus*, cit., p. 228 (deposizione di fra Sante da Roma del 1587).

¹⁵ G. CUGNONI, *Autobiografia*, cit., p. 178.

¹⁶ *Processus sixtinus*, cit., pp. 335-336 (deposizione di fra Alessio da Sezze del 1621).

pretto allegro»; bambini ammalati alle orecchie che strofinando nel condotto auricolare pezzi della veste di fra Felice («et ci dissi il Paternoster et l'Avemaria et poi la cavai fuori») recuperavano l'udito; e donne considerate «disperate dai medici» che venivano risanate dopo avere bevuto un bicchiere d'acqua con dentro «un poco di abito trinciato minutamente».¹⁷

La costruzione di una proposta di santità non coinvolgeva solo le più alte sfere della curia e gli ordini religiosi interessati a trasformare il rumore del popolo in voce, ma anche una fitta trama di rapporti di protezione spesso trasversali ai culti, in concorrenza tra loro sullo scivoloso terreno dell'efficacia miracolistica. Così alcuni esponenti di famiglie aristocratiche come i Pamphili o i Cotta furono devoti sia di Felice da Cantalice, sia di Filippo Neri e parteciparono in qualità di testimoni a entrambi i processi di canonizzazione.¹⁸ Al riguardo è esemplare il caso di Lucrezia Cotta che ritenne di essere stata parzialmente liberata nel 1587 da una fattura grazie all'intercessione di fra Felice. La giovane era stata condotta contro voglia al sepolcro da sua madre, che negli interrogatori al processo di canonizzazione del frate cappuccino denunciò la parzialità della guarigione della figlia per la manifesta incapacità dell'esorcista.¹⁹ In effetti, il male, negli anni successivi, era tornato a manifestarsi in forme violente (Lucrezia depose di avere un volta vomitato «una mela grossa [...] e alcune spille ritorte»), sicché la giovane fu affidata alle cure di Filippo Neri, da cui venne definitivamente liberata dalle sofferenze, come testimoniò lei stessa nel processo di santità dell'oratorio.²⁰

Tali rapporti di solidarietà devozionale fra i diversi culti non devono sorprendere perché costituivano la prosecuzione di relazioni sociali effettivamente intrattenute in vita dagli stessi candidati alla santità. Infatti, gran parte degli aspiranti santi che videro il loro culto indagato dalla Congregazione dei Beati, si erano incontrati nella Roma di fine Cinquecento. In quel palcoscenico poteva accadere che il Cantalice mangiasse con Evangelista Gerbi per chiedergli consigli teologici, oppure avesse legami di amicizia

¹⁷ Per questi episodi si vedano rispettivamente le testimonianze di fra Costantino da Londra, di Lucrezia Capranica e di fra Francesco da Correggio, *ivi*, pp. 66-67, 167-168 e 402.

¹⁸ Alessandro Pamphili, morto nel 1593 e fratello di Giovanni Battista, futuro Innocenzo X, depose in favore del frate cappuccino il 24 ottobre 1587, in *I frati cappuccini*, cit., p. 4732. La testimonianza del 1595 di suo padre Camillo nel processo di Filippo Neri è in PCFN, I, pp. 292-294.

¹⁹ Costanza Cotta, moglie dell'avvocato Bernardino Cotta, depose nel 1587, in *Processus sixtinus*, cit., pp. 209-212: 211.

²⁰ PCFN, III, pp. 121-127 (deposizione di Lucrezia Cotta del 1610).

con Neri, destinato a precederlo sulla via della canonizzazione. Anzi, si diceva che i due futuri santi, quando s'incontravano tra i vicoli di Roma, amassero celiare fra di loro in questo modo: «Quando ti vedrò ammazzato, quando abbruciato?», con una sarcastica allusione alla presenza del tribunale dell'Inquisizione nella città, di cui gli oratoriani ben conoscevano il rigore, perché avevano il compito di confortare i prigionieri del Sant'Uffizio condannati a morte.²¹ In realtà, Filippo Neri, come fra Felice, si spense nel suo letto, ormai ottantenne, tra l'affetto dei suoi confratelli e un inconfondibile odore di santità.

2. FILIPPO NERI E GLI ORATORIANI

Il fondatore degli oratoriani morì a Roma il 26 maggio 1595 e nei giorni successivi avvennero atti simili a quelli che avevano accompagnato il trapasso di Felice da Cantalice qualche anno prima. Il cadavere fu esposto per tre giorni nella chiesa della Vallicella e accorse una gran moltitudine di gente. I fedeli spogliarono anche il corpo di Neri, lo ricoprirono di petali di rosa e gli strapparono le unghie per custodirle come reliquie; in particolare le donne infilavano i loro anelli nelle dita del defunto e poi tornavano a indossarli cariche di speranza e di devozione.²² In breve tempo la sepoltura si riempì di voti e di lumi con i quali i beneficiati attestavano le guarigioni ottenute per intercessione di Filippo.

L'abate Marco Antonio Maffa, risanato in quei giorni da una febbre dopo che gli era apparso in sogno l'amico Neri, depose la prima tabella votiva con l'implicita autorizzazione a metterne altre.²³ Da quel momento in poi fu tutto un susseguirsi di riconoscimenti dei poteri taumaturgici del

²¹ Gli incontri di fra Felice con Evangelista Gerbi sono raccontati in *Processus sixtinus*, cit., pp. 38 e 311 (deposizione di fra Giovanni da Bergamo del 1587 e di fra Fortunato da Todi del 1614). Lo scambio di frasi con Filippo Neri è ricordato da un testimone oculare in PCFN, IV, p. 187 (memorie di Pietro Consolini). Il ruolo degli oratoriani come confortatori dei condannati dell'Inquisizione è emerso dal memoriale manoscritto di Pompeo Pateri, edito da M.T. BONADONNA RUSSO, *Le «Memorie» del P. Pompeo Pateri d.o.*, «Archivio della società romana di storia patria», XCVII, 1974, pp. 85-86, nota 101, che sottolinea come «sia l'unico a parlare di questo incarico».

²² P.G. BACCI, *Vita del B. Filippo Neri fiorentino fondatore della Congregazione dell'Oratorio Raccolta da' Processi fatti per la sua Canonizzazione*, Roma, Andrea Brugiotti 1622, p. 240. Il particolare delle unghie strappate e degli anelli infilati manca nell'edizione in volgare di A. GALLONIO, *Vita del beato Filippo Neri fiorentino*, Roma, Luigi Zanetti 1601, p. 245. Gli anelli sono ricordati anche nelle memorie coeve di F. ZAZZERA, *Diario delle onoranze a S. Filippo. Dalla morte alla canonizzazione*, «Quaderni dell'Oratorio», VI, 1962, p. 3.

²³ Si veda PCFN, II, pp. 94-95. Sulle prime fasi del culto di Neri cfr. C. GASBARRI, *L'inizio del culto pubblico a san Filippo*, «L'Oratorio di san Filippo Neri», XVI, 1959, pp. 13-14.

fondatore degli oratoriani: una bambina ammalata al capo, strofinata dalla madre con dei capelli di Filippo, «migliorò talmente che in tre giorni tutto il male dalla testa partì». Una donna, sofferente da sette mesi d'asma, mise sopra lo stomaco un petalo di rosa recuperato dalla tomba di Neri e guarì «non ci havendo mai né prima, né allora fatto alcun medicamento».²⁴ Il risultato non cambiava anche nel caso in cui fossero stati consultati i migliori medici di Roma, come dimostra la vicenda di un giovinetto con un'ulcera alla gola che guarì dopo essersi passato una mano di Filippo sulla faccia «a guisa di fregamento». L'episodio ebbe una certa risonanza e l'anziano cardinale Gabriele Paleotti volle verificare di persona l'accaduto per concludere che Dio si andava «mostrando mirabile nei santi suoi».²⁵ Ma le reliquie di Filippo avevano effetto anche lontano dal sepolcro. Ad esempio, Giulia Orsini Rangoni inviò nell'agosto del 1595 al nipote Claudio, vescovo di Piacenza, una pezza di lino intrisa del sangue del sacerdote, con la quale il prelado guarì da una febbre che illustri dottori avevano giudicato, «per ragioni di medicina», insanabile prima della primavera successiva.²⁶

In questo trionfo di eventi prodigiosi non potevano mancare quanti si sentivano rapiti da un soave effluvio di fiori emanato dal corpo di Neri, opportunamente trattato da un barbiere con «mortella mescolata con polvere di rosa», come era avvenuto con quello del Cantalice.²⁷ Protagonista dell'episodio fu ancora una volta la Rangoni, il cui marito era stato incarcerato dall'Inquisizione sotto Paolo IV. La nobildonna, che forse per un certo tempo aveva inclinato alle idee della Riforma come la cognata Lavinia della Rovere, era divenuta in seguito una delle più strette penitenti di Filippo e, grazie al prodigio odorifero, un'abile propugnatrice del suo culto.²⁸

²⁴ Per la bambina, si veda A. GALLONIO, *Vita Beati P. Philippi Nerii florentini*, Roma, apud Aloysium Zanettum 1600, p. 249. Per la donna asmatica cfr. P.G. BACCI, *Vita del B. Filippo Neri*, cit., p. 243; occorre notare che la precisazione sull'assenza di precedenti interventi curativi è omessa nell'edizione in volgare di A. GALLONIO, *Vita del beato Filippo Neri*, cit., p. 248.

²⁵ L'episodio è in P.G. BACCI, *Vita del B. Filippo Neri*, cit., pp. 241-242, che come fonte usa i processi di canonizzazione. Ma, l'intervento di Paleotti e il fatto che il bambino fosse stato visitato «da' primi Cerusici di Roma» non risulta nell'edizione in volgare di A. GALLONIO, *Vita del beato Filippo Neri*, cit., p. 247. Gli stretti rapporti tra l'arcivescovo di Bologna e Filippo Neri sono esaminati da P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti, (1522-1597)*, II, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1967, in part. pp. 570-571.

²⁶ *Ivi*, p. 263. Si veda anche la deposizione processuale di Claudio Rangoni del 1596, ove sono sottolineate le «ragioni di medicina» in PCFN, II, p. 128.

²⁷ Sul punto si veda PCFN, II, p. 219. Il particolare del trattamento corporeo non compare nell'edizione in volgare di A. GALLONIO, *Vita del beato Filippo Neri*, cit., p. 244, ove si dice solo che il defunto venne «lavato secondo l'usanza».

²⁸ PCFN, I, p. 313, nota 814. Su Lavinia della Rovere e i suoi rapporti con gli ambienti riformati ferraresi cfr. M.T. BONADONNA RUSSO, *Il conversionismo devoto di Filippo Neri, tra ere-*

Specialmente l'odore, insieme con la flessibilità delle membra e l'integrità delle carni, rendeva il cadavere di Neri un «corpo santo» nella percezione dei fedeli, servi o nobili che fossero. In effetti, la prova di santità si formava mediante un'operazione culturale raffinata che iniziava con la manipolazione del cadavere, proseguiva con la percezione olfattiva dei devoti e terminava con l'inquadramento dell'episodio nella cornice di una tradizione agiografica millenaria. A questo proposito, Antonio Gallonio, nella prima biografia di Filippo Neri, aveva abilmente saldato «l'odore suavissimo» dell'antica sepoltura di sant'Ilarione di Gaza, descritto da san Girolamo, con i misteriosi effluvi tombali dei racconti cinquecenteschi di Lorenzo Surio.²⁹ Ovviamente, la tradizione era preesistente all'evento, ma l'evento l'alimentava di continuo. Così, il capitale di meraviglioso accumulato nelle frenetiche giornate successive alla morte di un candidato alla santità poteva sperare di essere speso in un processo di canonizzazione come prova giuridica di un miracolo, soltanto se precedentemente ricondotto in un contesto erudito fondato sull'autorità dei testi agiografici antichi.³⁰

Al rifugio nella tradizione a livello culturale corrispondeva la necessità sociale di trovare influenti protezioni presso le più alte gerarchie ecclesiastiche romane. Se in occasione del culto in onore di Felice da Cantalice, il cardinale Santoro fece di tutto per impedire un'ordinaria sepoltura del cadavere allo scopo di favorire la diffusione della devozione tra i fedeli, nel caso di Neri operò in tal senso il cardinale Federico Borromeo. Il prelato volle che Filippo non fosse tumulato in una tomba comune come gli altri oratoriani, ma dentro una cassa in noce, con una piastra di rame indicante il suo nome, affinché i devoti potessero continuare a recarsi alla sepoltura per chiedere l'intercessione del sacerdote. Un sodale di Federico, il cardinale Agostino Cusani, autorizzò, qualche mese dopo la morte di Filippo, l'ispezione delle interiora conservate in un catino. Notte tempo si recò insieme col medico del papa Angelo Vittori nella sepoltura del padre e, dopo avere lavato le viscere in acqua e vino, si mise a rimestare con una «cucchiaia» alla ricerca del cuore, ma inutilmente. Sicché il cardinale dovette accontentarsi del «gargarozzo dove respira l'homo», che fece riporre in un fazzoletto e portare via.³¹ Si trattava però di un privilegio sociale riservato a

dità savonaroliane e rigori inquisitoriali, «Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari», X, 1998, p. 84.

²⁹ A. GALLONIO, *Vita del beato Filippo Neri*, cit., p. 251.

³⁰ Gli esempi di questa tecnica di recupero erudito sono numerosi, fra cui si veda il caso di una suora guarita da una «postema alla mammella» come raccontato anche nella biografia di suor Macrina di Gregorio Nissenò, *ivi*, p. 262.

³¹ PCFN, II, pp. 48-49.

un esponente della cosiddetta cultura dotta, perché i popolani erano costretti a contendersi il corpo di Neri tra la calca. Sfuggono i motivi per cui alcuni studiosi, di fronte a queste manifestazioni devozionali omogenee e socialmente trasversali, preferiscano limitarle agli strati inferiori della società, considerandole paternalisticamente «tipiche espressioni della religiosità popolare al limite del fanatismo».³² A ben guardare essi si limitano a riprodurre stereotipi culturali presenti nelle fonti stesse: ad esempio, nel nostro caso, Gallonio evitò di raccontare il trafugamento notturno del gargarozzo di Neri da parte del cardinale Cusani; evidentemente, il biografo oratoriano preferiva attribuire simili pratiche devozionali al popolo, affinché venissero considerate un segno del prodigioso aumento della sua voce che le gerarchie ecclesiastiche avrebbero un giorno orchestrato seguendo lo spartito categoriale del vero e del falso, della fede e della superstizione.

In realtà, il gusto necrofilo e l'attenzione per il diritto camminavano insieme perché lo stesso Cusani scrisse a Firenze, a San Severino Marche e a Napoli per ordinare ai vicari del luogo di avviare l'escussione dei testimoni per la prima fase del processo «ad futuram rei memoriam».³³ L'operazione andava realizzata il più rapidamente possibile per evitare l'affievolimento della fama con la conseguente attenuazione del culto. Un rischio che si correva a Firenze, ove secondo la preoccupata testimonianza di un concittadino di Neri, i miracoli del sacerdote apparivano «cosa nova», come «anco incognite quelle attioni che son note in tutto il resto della Christianità»; era, dunque, necessario inviare al più presto un ritratto di Filippo con l'aureola e un riassunto dei suoi miracoli romani «che non passerà molto che se ne farà qua grandissima quantità et si scoprirà gran numero dei suoi devoti».³⁴

Intanto, a Roma, gli esponenti delle famiglie aristocratiche dei Massimo, dei Crescenzi e dei Cesi si adoperavano per la diffusione del culto

³² A. GALLONIO, *Vita di San Filippo Neri: pubblicata per la prima volta nel 1601*, a cura di M.T. Bonadonna Russo, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri 1995, p. 309, nota 606. Al riguardo sono spesso disattese le riflessioni sulla necessità di abbandonare «un modello a due piani» di P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi 1983 (ed. orig. 1981), pp. 27-28. Si veda anche P. BOURDIEU, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Éditions du Seuil 1990, pp. 59-60. Per un efficace inquadramento della questione, si rimanda alla recente rassegna di O. NICCOLI, *Oltre la religione popolare*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna, Il Mulino 1999, pp. 541-563.

³³ Cfr. la lettera al cardinale Gesualdo del 29 marzo 1597, in PCFN, IV, p. 124 e quella al vicario di San Severino Marche dell'11 novembre 1595, in PCFN, III, p. 364.

³⁴ Si veda la missiva di Nero Del Nero ad Antonio Gallonio da Firenze del 6 aprile 1596 in PCFN, III, p. 400, nota 2416.

di Neri. Costoro in passato avevano affidato la direzione della propria coscienza al sacerdote e, dopo essere stati munifici benefattori degli oratoriani, fornirono testimonianze chiave nel processo di canonizzazione, aperto a livello diocesano il 2 agosto 1595.³⁵ Nonostante le intenzioni, la devozione cittadina di Neri restò per lo più circoscritta all'ambiente ecclesiastico senza raggiungere mai la diffusione del culto ambrosiano di Carlo Borromeo che coinvolse le principali autorità politiche di Milano. Un indizio si ricava dal fatto che il Consiglio Comunale di Roma, nel 1609, non votò all'unanimità il sostegno alla causa di Neri, ma ricorse alla «bussola secreta» e venti consiglieri si opposero per timore che i costi del processo ricadessero sull'erario pubblico già impegnato a finanziare la recente canonizzazione di santa Francesca Romana.³⁶

Ovviamente, gli oratoriani compirono gli sforzi più grandi per favorire il culto filippino. Il progetto fu portato avanti soprattutto dai padri «Vallicellisti» più legati a Neri quando era vivo, ossia Pietro Consolini, Germanico Fedeli, Francesco Zazzera e Antonio Gallonio. Quest'ultimo, definito dai contemporanei «il primo mottor di far formar il processo», rappresentò di gran lunga la figura più attiva del gruppo.³⁷ Egli aveva assistito Filippo negli ultimi anni della sua vita ed era stato beneficiario dal fondatore degli oratoriani con un vitalizio annuo di 50 scudi.³⁸ Per rafforzare la devozione in onore di Neri aveva fatto erigere nella propria stanza un altare, davanti al quale si riuniva ogni venerdì in preghiera con i padri più affezionati alla sua memoria.

Nei giorni in cui l'occhiuto sguardo della Sede Apostolica iniziò a scrutare le azioni della Congregazione dell'oratorio, soltanto Gallonio continuò a mostrarsi incrollabile nella sua fiducia di santificatore, come dimostra una lettera al cardinale Federico Borromeo in cui affermava che le cose di Neri andavano «prosperamente» e «voti ogni di concorrono al suo corpo, onde

³⁵ Sul rapporto trentennale tra i Cesi e gli oratoriani si veda M.T. BONADONNA RUSSO, *I mecenati della Vallicella: i Cesi*, «L'Oratorio di san Filippo Neri», XIX, 1962, pp. 1-5. Le tre deposizioni del principe Fabrizio Massimo sono in PCFN, I, pp. 199-207 (13 settembre 1595), in PCFN, II, pp. 60-62 (29 febbraio 1596) e pp. 322-366 (30 settembre 1609). Sui Crescenzi che raccoglievano per devozione i capelli di Filippo buttati dal barbiere cfr. PCFN, I, p. 217.

³⁶ Il particolare è in F. ZAZZERA, *Diario*, cit., p. 22. Sui costi della causa di Francesca Romana si veda L. PÉLISSIER, *Le spese d'una canonizzazione a Roma nel MDCVIII*, «Archivio della r. società romana di storia patria», XVI, 1893, pp. 236-240.

³⁷ Si veda la lettera di Pietro Perrachione a Talpa dell'8 dicembre 1595 in A. CISTELLINI, *San Filippo Neri. L'Oratorio e la congregazione oratoriana: storia e spiritualità*, prefazione di C.M. Martini, II, Brescia, Morcelliana 1989, p. 985.

³⁸ La notizia è *ivi*, III, p. 1698, nota 9.

si vede che il signore lo vole glorificare».³⁹ Tanto ottimismo non si spense neppure dopo la sua morte, avvenuta nel 1605, dal momento che l'agiografo oratoriano prescrisse ai confratelli l'obbligo testamentario di tenere sempre accesa una lampada al sepolcro di Filippo e di finire di pagare una corona in suo onore.

Nel corso del 1602 i sacerdoti della Vallicella seguirono con grande attenzione i lavori della Congregazione dei Beati, preoccupati più di altri ordini religiosi per il destino del proprio candidato alla santità. L'oratoriano Zazzera tenne un diario particolare delle onoranze offerte a Filippo dalla sua morte sino alla canonizzazione che costituisce un documento prezioso per ricostruire l'attività e l'organizzazione svolte dal gruppo di pressione nel corso di un ventennio. Si trattò di un'accorta politica cerimoniale fatta di pranzi e di funzioni liturgiche che prevedevano la partecipazione della nobiltà romana e dei cardinali di curia, di cui veniva segnalata, di volta in volta, la presenza o l'assenza. Sfolgiando il memoriale si apprendono anche una serie di notizie minori, utili, però, per approfondire le tecniche di costruzione agiografica adoperate dagli oratoriani. Ad esempio, si viene a sapere che nei giorni successivi la morte di Neri si recarono alla sua tomba «gente nobili più che popolari».⁴⁰ Questo dato è assai interessante perché permette di determinare l'origine sociale del culto filippino, ma verrà modificato da Pietro Giacomo Bacci nella prima vita del santo scritta dopo la canonizzazione.⁴¹ Così pure si ha notizia del fatto che Gallonio cominciò a scrivere la biografia di Neri in latino, ma fu subito interrotto dal cardinale Cusani nell'ottobre del 1597 che ordinò di redigere l'opera in volgare, probabilmente per favorirne la massima divulgazione.⁴² Le pagine del diario di Zazzera, inoltre, descrivono gli sforzi compiuti dagli oratoriani per ottenere il riconoscimento istituzionale della sacralità degli spazi abitati, prima da vivo e poi da morto, dal «santo padre». Un impegno coronato da successo, perché Clemente VIII nel marzo del 1598 concesse loro la licenza di dire messa nella camera da letto di Filippo (che i padri, all'indomani della sua scomparsa, avevano trasformato in cappella su consiglio di Alessandro de' Medici);⁴³ e, il giorno di Natale dello stesso anno, ottennero dal papa

³⁹ Lettera di Gallonio a Federico Borromeo del 19 ottobre 1602, *ivi*, II, p. 1497.

⁴⁰ F. ZAZZERA, *Diario*, cit., p. 3.

⁴¹ «Spargendosi per Roma la fama della sua morte vi concorse per vederlo grandissimo numero di gente d'ogni stato», P.G. BACCI, *Vita del B. Filippo Neri*, cit., p. 239.

⁴² F. ZAZZERA, *Diario*, cit., p. 8.

⁴³ Il decreto della congregazione è del 25 maggio 1596 in PCFN, II, p. 205, nota 1419. Lo specifico impegno dell'arcivescovo di Firenze è stato documentato da F. PAPI, *La decorazione pit-*

la facoltà di erigere un altare sul sepolcro di Neri.⁴⁴ La cronaca, infine, ha il merito di lasciare trapelare le preoccupazioni degli oratoriani per le prime riunioni della Congregazione dei Beati, «quando cominciarono a travagliare le cose del santo padre» e i cardinali intervenuti «dettero assai a traverso».⁴⁵

In effetti, nei mesi precedenti la convocazione della commissione, alcuni episodi indicano che il vento aveva cominciato a soffiare in sfavore dei «Vallicellisti». Sotto l'aspetto economico, gli ambienti curiali non vedevano di buon occhio il commercio di reliquie filippine non autorizzate, che erano autenticate solo dalla personale convinzione dei proprietari. Ad esempio, il padre Agostino Manni, al quale erano state consegnate «interiora, capelli, veste e altre reliquie» di Filippo, aveva venduto al confratello Pompeo Pateri «una corona di sei poste di salambuco dentro una borsetta».⁴⁶ Così anche era mal tollerata l'abitudine degli oratoriani di vendere per la strada dei ritratti del loro fondatore senza espressa licenza apostolica.⁴⁷

I problemi maggiori, però, riguardavano gli aspetti culturali, legati alla produzione letteraria, a quella artistica e alla liturgia. Per quanto concerne il primo punto, Gallonio disubbidì agli ordini di Cusani e pubblicò nel 1600 la vita in latino di Filippo Neri, attribuendogli abusivamente il titolo di beato nel rame del frontespizio.⁴⁸ Tuttavia, la situazione precipitò nel corso del 1602 in occasione della costruzione di una nuova cappella in onore di Neri. Gli oratoriani avevano commissionato nel 1596 un ciclo di pitture a Cristoforo Roncalli, detto il Pomarancio, destinate ad adornare la stanza oratorio di Filippo. I lavori si conclusero nel 1599 grazie ai finanziamenti di Gallonio e di alcune famiglie nobili romane fra cui troviamo, ancora una volta, i Massimo e i Crescenzi.⁴⁹ Nel 1600 gli oratoriani avrebbero

torica della cappella di San Filippo Neri nella Chiesa Nuova, «Roma moderna e contemporanea», IV, 1996, p. 730, nota 16.

⁴⁴ F. ZAZZERA, *Diario*, cit., pp. 8 e 11.

⁴⁵ *Ivi*, p. 16.

⁴⁶ BV, ms. O 23, I, f. 449r.

⁴⁷ F. ZAZZERA, *Diario*, cit., p. 4.

⁴⁸ A. CISTELLINI, *San Filippo Neri. Breve storia di una grande vita*, Firenze, Memorie oratoriane 1996, p. 65.

⁴⁹ Su questo ciclo e, più in generale, sulla nascita dell'iconografia filippina nel periodo compreso tra la morte e la canonizzazione del santo, si vedano i contributi di O. MELASECCHI, *Nascita e sviluppo dell'iconografia di san Filippo Neri dal Cinquecento al Settecento*, in *La regola e la fama. San Filippo Neri e l'arte*, Milano, Electa 1995, pp. 34-49; 36-37; EAD., *Avanzino Nucci ritrattista di San Filippo Neri*, «Storia dell'arte», LXXXV, 1995, pp. 412-415 e O. MELASECCHI-S. PEPPER,

voluto trasportare quei dipinti nella nuova cappella e ne avevano già programmato il trasferimento.⁵⁰ L'iniziativa fu descritta nella biografia di Gallonio del 1601, ma in una copia personale dell'autore, aggiornata con postille manoscritte fino al 1605, quel brano venne sostituito da una diversa descrizione della cappella, senza alcun accenno al ciclo del Roncalli. Quasi sicuramente il progetto iconografico fu bloccato dai lavori della Congregazione dei Beati che si occuparono proprio delle manifestazioni devozionali non autorizzate in favore del fondatore degli oratoriani. Prova ne sia che i quadri di Roncalli vennero di nuovo esposti al pubblico soltanto il 26 maggio 1621, ossia quattro giorni dopo la fine della causa di canonizzazione di Filippo Neri, andando a costituire la codificazione definitiva della sua iconografia. Invece, a livello letterario, furono recuperati solo nell'edizione della biografia di Bacci del 1625: dopo un silenzio lungo oltre vent'anni e, ormai, a canonizzazione avvenuta. Ma, ai fini del nostro discorso, l'interesse di questa vicenda non si esaurisce qui. Infatti, nel maggio del 1620, un razzo pirotecnico, sparato in occasione della festa annuale per l'incoronazione di Paolo V, entrò nella camera di Neri e «girando gran pezzo dentro una stanza attaccò foco alla robba che vi era senza che alcuno se ne avvedesse».⁵¹ In quell'occasione gli arredi dell'ambiente e gli oggetti appartenuti al fondatore degli oratoriani andarono distrutti insieme con gran parte delle reliquie accumulate dai padri prima della sua canonizzazione. Gli storici dell'arte hanno approfondito la questione studiando i rapporti tra Caravaggio, l'Oratorio e Roncalli, ma non sono riusciti a chiarire se anche i quadri di Pomarancio del 1596 andarono in fumo in quella circostanza. Per alcuni, Roncalli dipinse il ciclo pittorico del 1621 *ex novo* in occasione della canonizzazione di Neri; per altri, i quadri del 1596 si salvarono dalle fiamme e furono semplicemente ritagliati e adattati ai nuovi ambienti.⁵² In un caso come nell'altro, è notevole il fatto che gli oratoriani colsero l'occasione dell'incendio per proibire definitivamente le riunioni di «gentiluomini penitenti» e gli esercizi spirituali che si tenevano all'interno della stanza

Guido Reni, *Luca Ciambelano and the Oratorians: their relationship clarified*, «The Burlington magazine», CXL, 1998, pp. 596-603.

⁵⁰ F. PAPI, *La decorazione pittorica*, cit., p. 730, nota 17, da cui sono tratte anche le notizie successive.

⁵¹ G. GIGLI, *Diario di Roma (1608-1644)*, I, a cura di M. Barberito, Roma, Colombo 1994, p. 72: «si abbruggiano tutte le reliquie di quello, cioè il letto, le vesti, i paramenti da messa, et altre reliquie, che non ne poterno salvar niente».

⁵² Le due tesi, con relativa bibliografia, sono esposte da F. PAPI, *La decorazione pittorica*, cit., pp. 731-732, note 23 e 24. L'autrice fornisce ulteriori argomenti a sostegno dell'ipotesi di una pittura *ex novo* del ciclo del 1621 da parte di Pomarancio.

di Filippo Neri.⁵³ Inoltre, l'incidente offrì il destro per modificare il ciclo di Roncalli del 1596 e orientarlo secondo le nuove esigenze confessionali della Sede Apostolica. Difatti, scomparvero due immagini aventi come soggetto i *Miracoli post mortem di Filippo e il corpo del santo esposto in chiesa*, ossia proprio i due temi che interessavano direttamente la Congregazione dei Beati poiché riguardavano i poteri taumaturgici legati alla fisicità di Filippo antecedenti il riconoscimento ufficiale della sua santità. I quadri furono sostituiti da due nuove opere: *Filippo guarisce Clemente VIII dalla chiragra e Filippo dà l'elemosina a un angelo nelle vesti di mendico*, che ebbero una notevole divulgazione, sotto forma di incisioni e di immaginette votive, negli anni successivi. La prima immagine serviva a inculcare nell'immaginario dei devoti un legame tra quella proposta di santità e l'autorità pontificia; la seconda tendeva a valorizzare l'aspetto caritativo e assistenziale del santo rispetto a quello mistico-taumaturgico.

Tuttavia, la goccia che fece definitivamente traboccare il vaso fu la decisione, presa nel maggio del 1602 dai sacerdoti della Vallicella, di trasferire il corpo di Neri nella cappella in costruzione senza chiedere alcun permesso all'autorità apostolica. Alla processione partecipò anche il cardinale Baronio, che così commentò l'accaduto in una lettera a Talpa alla vigilia della convocazione della Congregazione dei Beati:

Qui si è eccitata burrasca grande contro le cose del beato padre, partorita dall'invidia della sontuosa cappella volgarmente chiamata del beato Filippo. Il papa è in dispiacere grande, parendoli che prevenghi la canonizzazione quale tocca alla Sede Apostolica. A me toccano masticare pillole amare. Preghino per me et per il negotio di tanta importantia con il quale va congiunto quello del beato Ignatio et del beato illustrissimo Borromeo. Si scoprono molti cardinali poco favorevoli et per la maggior parte tacciano d'imprudencia li nostri padri della Vallicella per non dire di temerità. Il papa sopra di ciò ha fatto una congregazione di 16 cardinali et altrettanti consultori. La prima congregazione sarà lunedì prossimo.⁵⁴

La missiva di Baronio è significativa in quanto rivela che le cause di canonizzazione di Filippo Neri, di Ignazio di Loyola e di Carlo Borromeo furono vissute dai protagonisti di allora come un unico «negotio». In effetti, i processi del fondatore dei gesuiti e dell'arcivescovo ambrosiano si svolsero negli stessi anni di quello di Neri e vennero appoggiati in curia dai mede-

⁵³ Il decreto è pubblicato da O. MELASECCHI, *Nascita e sviluppo dell'iconografia di San Filippo Neri*, cit., p. 48, nota 28.

⁵⁴ Lettera di Baronio a Talpa del 14 dicembre 1602 (PCFN, II, p. 300, nota 1599).

simi cardinali. In alcuni casi parteciparono anche gli stessi testimoni, come l'aristocratico Fabrizio Massimo, che ancora «giovane e robusto come era, non poté, per quanto s'adoperasse, rompere la calca et accostarsi» al sacro corpo di Ignazio di Loyola, il giorno dei suoi funerali.⁵⁵

3. IGNAZIO DI LOYOLA E I GESUITI

Ignazio di Loyola morì a Roma nel 1556 rimanendo seppellito per dodici anni nella chiesa di Santa Maria della Strada senza particolari segni di culto.⁵⁶ Il corpo venne sezionato dal professore di anatomia del Ginnasio romano Realdo Colombo, che inserì Ignazio fra i casi rari nella sua opera *De re anatomica*, avendo rinvenuto nel fegato, tra i polmoni e nei reni del sacerdote spagnolo numerosi «lapides et lapillos».⁵⁷

I gesuiti, nell'anno della morte di Loyola, fecero un primo tentativo di aprire il processo di canonizzazione in suo onore, ma abbandonarono presto l'operazione per la mancanza della necessaria autorizzazione apostolica e per alcuni contrasti interni all'ordine.⁵⁸ Negli anni settanta del Cinquecento il progetto venne ripreso e questa volta fu affidato al futuro cardinale gesuita Francesco Toledo per conto della Santa Sede. Tuttavia si arenò di nuovo perché, secondo il generale della Compagnia di Gesù Claudio Acquaviva, mancavano quei segni esteriori di fama di santità necessari affinché la causa potesse proseguire con speranza di successo.⁵⁹

Solo nel 1594 la Compagnia di Gesù chiese ufficialmente alla Santa Sede il permesso di cominciare la causa di canonizzazione del fondatore.

⁵⁵ D. BARTOLI, *Della vita e dell'istituto di sant'Ignatio fondatore della Compagnia di Gesù*, libri V, Roma, Domenico Menelfi 1650, pp. 619-620.

⁵⁶ Per «l'assenza di culto» e «la mancanza di segni esteriori», si veda G. DOMENICI, *La glorificazione di sant'Ignazio di Loyola e di san Francesco Saverio*, in *La canonizzazione dei santi Ignazio di Loyola Fondatore della Compagnia di Gesù e Francesco Saverio Apostolo dell'Oriente. Ricordo del terzo centenario. XII marzo MCMXXII*, Roma, Comitato Romano-Ispano per le centinarie onoranze 1922, pp. 7 e 15.

⁵⁷ R. COLOMBO, *De re anatomica libri XV*, Parigi, in officina Ioannis Foucherii Iunioris via Iacobeae sub signo Aquilae 1562, p. 491. Sull'opera di Colombo e sulle tecniche di vivisezione a Roma nel Cinquecento, cfr. A. CARLINO, *La fabbrica del corpo: libri e dissezione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi 1994, pp. 59-132: 59, nota 95 e 91-92.

⁵⁸ F. SACCHINI, *Historiae societatis Iesu. Pars tertia sive Borgia*, parte III, lib. V, Roma, Manelfo Manelfi 1649, pp. 218-219, nota 63: «Non deerant qui nesciam modi modestiam, tantumque non ingratis socordiam filiorum in proferenda tanti Patris sanctitate damnarent».

⁵⁹ Lettera di Claudio Acquaviva a Pedro Ribadeneira, 10 giugno 1591: «[No] teniamos tanto paño como quisieramos de aquellas cosas exteriores en que para la canonización de un santo se suelen poner los ojos» (MHSI, *Ribadeneira*, p. 90, nota 1).

Essa fu nuovamente affidata al cardinale Toledo, che espresse in via eccezionale parere favorevole al proseguimento del processo anche in assenza dei miracoli, un particolare importante sul quale dovremo ritornare.⁶⁰ In questa occasione i gesuiti mostrarono una tale determinazione da costringere la Congregazione dei Riti a intervenire per ben due volte: nel 1596 per invitare i seguaci di Ignazio a una maggiore prudenza, nel 1598 per ricordare loro il rispetto dei tempi previsti dalla consuetudine processuale.⁶¹ La solerzia dei sacerdoti della Compagnia era comprensibile perché i testimoni *de visu* del processo andavano scomparendo con il passare degli anni. Inoltre, la scarsa efficacia miracolistica del sepolcro ignaziano si univa a una devozione socialmente elitaria e i padri erano preoccupati per lo scarso seguito popolare del culto. È difficile comprenderne i motivi, ma sicuramente i gesuiti come fabbricatori di santi furono meno efficaci degli oratoriani e dei cappuccini. Forse non riscuotevano grandi simpatie popolari a causa del carattere più marcatamente aristocratico dell'ordine, oppure per la spiccata sensibilità intellettuale dei suoi aderenti. Fatto sta che un testimone romano al processo di canonizzazione di Loyola fu costretto ad ammettere che «era in gran credito, et tutti gentilhomini lo tenevano per sancto, se bene la gente bassa diceva: questi theatini, questi collitorti».⁶² Perciò, i gesuiti, forti delle precedenti esperienze, quando il processo venne aperto si adoperarono affinché l'iniziativa fosse accompagnata da un culto stabile e da un numero adeguato di eventi prodigiosi.

I principali sostenitori fra le gerarchie ecclesiastiche della causa di canonizzazione di Loyola furono i cardinali Baronio e Bellarmino che riuscirono a vincere l'iniziale opposizione del generale Acquaviva. Costui, tra il 1599 e il 1600, ordinò più volte lo spegnimento delle lampade e il ritiro delle tabelle votive dal sepolcro di Ignazio con l'obiettivo di allontanare

⁶⁰ Lettera di Ribadeneira ai padri della congregazione provinciale di Madrid, 5 aprile 1597: «Le dixo tres puntos: el 1º que a su parecer no eran necesarios milagros para canonizar y tener a uno por santo, si constava por otras vías que lo era. El 2º que el P. Ignacio avía sido sancto y gran sancto y que avía grandes testimonios de ello, y milagros en su vida y después de muerto. El 3º que a su juicio el mayor milagro de todos era el averle tomando Dio para fundador y padre de una religión como la Compañía y haverla extendido por el mundo con tantos y tan grandes y milagrosos effectos como se ha visto para gloria de Dios y beneficio de toda la Iglesia» (MHSI, *Monumenta Ignatiana*, pp. 403-404).

⁶¹ Si veda il decreto del 27 maggio 1596, in F. VERAJA, *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive*, Roma, Santa Congregazione per le Cause dei Santi 1983, p. 51 e quello del 26 febbraio 1598, in ACCS, *Regestum decretorum et epistolarum Sacrae Congregationis Rituum ab anno 1588 ad annum 1599*, f. 271.

⁶² MHSI, *Monumenta Ignatiana*, p. 828, nota 19.

ogni forma di sospetto dall'azione dei gesuiti, sotto osservazione, ai tempi del pontificato clementino, per la controversia *De auxiliis*.⁶³

Anche per questo motivo, la tomba di Loyola raccolse minori consensi di quella di Filippo Neri e di Felice da Cantalice. Un insuccesso che la rielaborazione agiografica di Daniello Bartoli attribuì all'eccessiva umiltà dei gesuiti e alla necessità di rispettare una imprecisata «conditione dei tempi».⁶⁴ In ogni caso, le sette lampade accese da uno sconosciuto forestiero sulla sepoltura del fondatore della Compagnia di Gesù erano ben poca cosa in confronto all'enorme numero di luminarie e di tabelle votive che ricoprivano le tombe romane degli altri due morti in odore di santità. Di conseguenza, Baronio e Bellarmino non poterono limitarsi a organizzare la cosiddetta *vox populi*, ma furono costretti a reinventarla quasi del tutto, con una serie di atti che ebbero il loro momento culminante nell'estate del 1599.⁶⁵ Di quelle giornate romane è restato un dettagliato resoconto che mostra in maniera inequivocabile l'azione di propaganda religiosa concertata dai due cardinali con lo scopo di «eccitare in sé e nei nostri di Roma nuovi affetti di devotione».⁶⁶ Il 31 luglio Bellarmino accettò di tenere un «privato ragionamento» alla tomba di Ignazio e, con il pretesto che l'indomani avrebbe dovuto partecipare a una riunione della Congregazione dell'Indice, invitò anche Baronio con lui.⁶⁷ Nella Chiesa affluirono circa trecento persone e il porporato oratoriano al suo ingresso baciò platealmente il sepolcro di Ignazio, sicché molti si sentirono autorizzati a imitarlo. Mentre Bellarmino teneva la sua orazione lodando le virtù e i miracoli di Loyola, Baronio convocò un gesuita al quale espresse la sua meraviglia per il fatto che la tomba di Ignazio fosse così spoglia e priva di ornamenti.⁶⁸ Il padre replicò che ciò avveniva per espresso ordine del generale Acquaviva, ma il cardinale ordinò di prendere i voti conservati in sacrestia perché

⁶³ *Honores sepulcro Ignatii tributi (31 iulii 1599-29 iulii 1600)*: «29 deinde decembris a nobili florentino missa est lampas ad idem sepulchrum ibique accensa; Patris tamen generalis iussu inde ablata est» (ivi, p. 485). Sulle turbolenze all'interno dei gesuiti in quel periodo, cfr. M. ROSA, *Acquaviva Claudio*, DBI, I, 1960, pp. 169-170 e A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesus en la asistencia de España*, III, Madrid, Razon y Fé 1909, p. 676.

⁶⁴ D. BARTOLI, *Della vita e dell'istituto di Sant' Ignatio*, cit., p. 621.

⁶⁵ MHSI, *Monumenta Ignatiana*, p. 863: «Dall'anno 1600 in qua o 1601 ho visto portare molti voti d'argento et tavolette attorno al suo sepolcro et visto lumi accesi».

⁶⁶ D. BARTOLI, *Della vita e dell'istituto di Sant' Ignatio*, cit., p. 622.

⁶⁷ Il resoconto di questa riunione è in ACDF, *Index, Registrum actorum et decretorum Sacrae Congregationis Indicis ad anno 1571 usque 1606*, I, ff. 119r-121v e vi parteciparono i cardinali Simone Tagliavia, Roberto Bellarmino, Cesare Baronio, Federico Borromeo e Francisco de Avila.

⁶⁸ L'orazione di Bellarmino è in F. VAN ORTROY, *Exortationes domesticae*, Bruxelles, s.e. 1899, pp. 309-314.

«io stesso voglio mettergli al sepolcro et dite al padre generale che l'ho fatto io, che sono certo si contenterà». ⁶⁹ Non soddisfatto, Baronio si fece dare una scala e, fra lo stupore generale degli astanti, «pontificalmente vestito» attaccò con le sue mani un quadro di Ignazio sopra la tomba. ⁷⁰ Di fronte alle reiterate perplessità del gesuita, il cardinale affermò che per vincere le prevedibili resistenze di Acquaviva avrebbe raccontato il suo atto al papa e dichiarò di volere tenere una festa pubblica in onore di Ignazio l'anno successivo. Dopo avere pranzato alla Chiesa del Gesù, Baronio e Bellarmino si fecero raccontare un recente prodigio accaduto al prefetto degli studi del Collegio romano guarito da un attacco improvviso di calcoli renali con una reliquia di Ignazio, «giudicando i medici che la pietra si fosse rotta in virtù di quella reliquia». ⁷¹ L'episodio merita di essere ricordato perché i due cardinali iniziarono a discutere fra loro: Bellarmino riteneva l'accaduto naturale, mentre Baronio era convinto di trovarsi di fronte a un miracolo, una versione accolta ufficialmente nella biografia di Ignazio, nonostante lo scetticismo del porporato gesuita. L'indomani la voce di quanto accaduto si diffuse per la città e «i nostri alunni e scolari avendo inteso il fatto, concorsero moltissimi con gran fretta et mormorio dicendo: andiamo al Giesù, andiamo al Giesù; et se ne andavano dritto al sepolcro a far l'oratione et baciare quei marmi». ⁷² La mobilitazione studentesca ebbe l'effetto desiderato e, insieme con la folla attesa per quasi cinquant'anni, giunse al sepolcro di Ignazio la moglie dell'ambasciatore di Spagna che lasciò tre candelieri alti quanto un uomo. Al pari di Baronio, anche la duchessa di Sessa volle sfidare apertamente Acquaviva. La nobildonna, infatti, sostenne di fronte ai sacrestani che l'anno seguente avrebbe organizzato una grande cerimonia anche se il generale della Compagnia fosse stato di parere contrario.

Dopo essere riusciti a portare il popolo al sepolcro e avere coinvolto il rappresentante del re di Spagna a Roma, i gesuiti poterono finalmente assistere al decollo della causa di canonizzazione di Ignazio. Certo, circolava

⁶⁹ Il resoconto dell'intera vicenda si trova in una lettera da Roma del vicepreposito Alfonso Agazzari a Jacopo Dominico, 1° agosto 1599 (MHSI, *Monumenta Ignatiana*, pp. 452-461: 456).

⁷⁰ Si trattava, con ogni probabilità, del quadro con l'effigie di Ignazio il giorno della morte con l'aureola intorno al capo, dipinto da Jacopino Del Conte, sul quale si veda U. KÖNIG-NORDHOFF, *Ignatius von Loyola. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie in Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600*, Berlino, Mann 1982, pp. 40-41 e 66-76.

⁷¹ La discussione fra i due cardinali è riportata nella lettera del 1° agosto 1599 di Agazzari a Dominico (MHSI, *Monumenta Ignatiana*, p. 457). Mentre la rielaborazione agiografica dell'episodio come miracolo si trova in P. RIBADENEIRA, *Vita del B.P. Ignatio Loiola fondatore della religione della Compagnia di Gesù*, Genova, Giuseppe Pavoni 1608, pp. 154-155.

⁷² MHSI, *Monumenta Ignatiana*, pp. 457-458.

la voce che Clemente VIII temporeggiasse perché gli preferiva quella di Francesco Saverio; ⁷³ lo stesso Bellarmino affermò nell'autobiografia che l'obiettivo di canonizzare Ignazio sarebbe sfuggito per sempre qualora non fosse stato raggiunto in quell'occasione. ⁷⁴ Comunque sia, la vicenda prese il corso favorevole auspicato grazie all'impegno di Baronio e di Bellarmino. Difatti, solo tre giorni dopo queste cerimonie, si tenne una riunione della Congregazione dei Riti, in cui i cardinali discussero proprio la causa di Ignazio, che ricevette l'atteso riconoscimento apostolico in seguito all'appassionato intervento del membro del dicastero Baronio. ⁷⁵ È evidente che i due cardinali si erano prodotti in un'azione congiunta e pre-determinata con lo scopo di riaccendere il culto di Ignazio a Roma. Dal punto di vista politico spesero le loro influenti relazioni con la nobiltà spagnola della città e l'importante ruolo istituzionale di Baronio in seno alla Congregazione dei Riti; dal punto di vista culturale, si servirono del prestigio intellettuale di Bellarmino, utilizzando le capacità evocative dell'iconografia e la sacralizzazione del tempo e dello spazio per avvicinare i fedeli al sepolcro.

Tuttavia, bisogna rilevare che il caso del fondatore dei gesuiti fu davvero speciale. Il più delle volte, quando gli ordini religiosi non potevano contare sull'impegno di qualche cardinale, erano costretti a ricorrere a veri e propri stratagemmi per fondare la devozione, che un giorno l'agiografia avrebbe occultato sotto il velame ideologico dell'universale consenso popolare. Per fare un esempio che si riferisce alla realtà di Napoli, i primi voti alla sepoltura di Gaetano da Thiene furono portati dal procuratore teatino della sua causa di canonizzazione nel 1624, con l'obiettivo dichiarato di coinvolgere i devoti grazie a un elementare meccanismo psicologico di imitazione. ⁷⁶ Agli occhi dei fedeli era sufficiente la presenza visiva e tangibile degli *ex voto* per avere l'intima certezza dell'efficacia terapeutica del luogo.

⁷³ G.C. CORDARA, *Historiae Societatis Iesu. Pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho*, parte VI, lib. VII, Roma, Antonio de Rubeis 1750, p. 344, nota 1.

⁷⁴ *Vita ven. Roberti cardinalis Bellarmini quam ipsemet scripsit rogatu familiaris sui P. Eudae-mon Iohannis cretensis eruta ex scriniis Societatis*, Lovani, s.e. 1753, p. 45: «Pro beatificatione Beati Ignatii multa egit».

⁷⁵ Bellarmino, in una lettera a un padre gesuita spagnolo, scrisse a proposito del comportamento di Baronio nella riunione: «En la Congregacion de Ritos, dos dias despues, justificò mui solidamente lo que hecho asegurando que todo habia sido espontaneo, sin intervencion alguan de los Nuestrros. En verdad este buen cardenal es tan de la Compania como cualquiera de nosotros», in J.M. MARCH, *El venerable cardenal Belarmino defiende su doctrina y la santidad de San Ignacio de Loyola*, «Estudios eclesiasticos», I, 1922, p. 61.

⁷⁶ Lettera di Giovanni Antonio Cagiano a Giovanni Battista Castaldo, 8 marzo 1624, in BNN, *fondo San Martino*, 391, f. 136r.

Le tabelle attestavano e provavano un funzionamento taumaturgico passato che induceva a sperare di nuovo nei poteri intercessori del candidato alla santità. Come scriveva il sacerdote teatino, per «indirizzare la divozione dei fedeli al cimitero», bisognava anzitutto rendere riconoscibile la tomba illuminandola con una lampada. In seguito, era necessario collocarci un'iscrizione per chi sapeva leggere, con accanto un'immagine per gli analfabeti. Questi accorgimenti erano di vitale importanza per gli organizzatori di un culto, perché in una causa di canonizzazione «tra gli articoli, il principale» riguardava proprio la fama di santità, mancando la quale il processo si sarebbe «fabbricato sopra l'errore». ⁷⁷ Senza dimenticare che un sepolcro di successo costituiva per gli ordini religiosi una fonte di sostentamento materiale non indifferente. Come si vedrà meglio nel caso del culto di san Carlo Borromeo, gli oggetti d'oro e d'argento lasciati dai fedeli nei pressi della tomba erano fusi, le elemosine incamerate, il cibo barattato o utilizzato nei refettori delle diverse comunità e la cera raccolta dalle candele veniva rivenduta. Così, proprio sulla tomba napoletana di san Gaetano da Thiene vennero depositati, in un solo anno, dai devoti «insieme con un cavallo e con un mulo [...] centocinquantasei polli, centodieci piccioni, quattro purcelli, otto agnelli, ventiquattro soppresse e trentacinque tome di formaggio» utilizzati, con ogni probabilità, per sfamare i novanta teatini della vicina chiesa di San Paolo. ⁷⁸

Naturalmente, la domanda di sacro in un contesto sociale definito non poteva essere illimitata e, perciò, la concorrenza fra gli ordini religiosi era molto sentita anche perché entrava in gioco il prestigio di ognuno. Per questa ragione, sebbene Baronio e Bellarmino avessero definito una strategia di vertice comune allo scopo di promuovere i culti di Filippo Neri e di Ignazio di Loyola a Roma, all'inizio la base dei gesuiti tentò di ostacolare la causa del sacerdote oratoriano perché sottraeva loro visibilità e spazio devozionali. ⁷⁹

Nonostante l'impegno dei due cardinali, anche il culto di Ignazio come quello di Neri passò il vaglio della Congregazione dei Beati a partire dalla

⁷⁷ Lettera di Tomaso Pellicione a Giovanni Battista Castaldo, 17 giugno 1622, *ivi*, ff. 91r-91v.

⁷⁸ BNN, fondo San Martino, 519, I, ff. 159v-160r: *Computo di tutte le cose venute al Beato Gaetano in un anno cominciando dal primo di ottobre 1654 insino all'ultimo di agosto 1655*. Sulla comunità teatina di San Paolo di Napoli a metà del Seicento, cfr. M. CAMPANELLI, *La Controriforma e i teatini a Napoli*, «Regnum Dei», CXXI, 1995, pp. 7-36.

⁷⁹ Si veda la lettera di Gallonio a Talpa del 25 luglio 1597, in cui si afferma che «i padri del Giesù ne fanno tuttavia un puoco di guerra» e si denuncia il comportamento di un gesuita che «pareva se ridesse» di Filippo Neri, ma si era ravveduto grazie all'intervento di Federico Borromeo (A. CISTELLINI, *San Filippo Neri. L'Oratorio*, II, cit., p. 1170).

sua prima riunione nel 1602. Pertanto, Bellarmino per difendere la sua azione fu costretto a ingoiare le stesse «pillole amare» masticate da Baronio in occasione della traslazione del corpo del beato Filippo. Il più delle volte si trattò per entrambi di fare buon viso a cattivo gioco poiché i due cardinali sedevano in quegli anni gomito a gomito con gran parte dei loro contraddittori nei tribunali del Sant'Uffizio e dell'Indice. ⁸⁰ Si può, quindi, facilmente immaginare lo stato d'animo di Bellarmino quando Clemente VIII ordinò di sospendere nel 1601 la stampa di ulteriori immagini di Ignazio vendute a Roma senza la sua autorizzazione, ⁸¹ oppure cosa pensasse l'anno seguente allorché fu deciso di correggere un «libretto stampato di varie orationi e di litanie dei santi», nelle quali era ricordato anche Loyola, il cui nome venne cancellato nelle successive edizioni. ⁸² Per tacere di Baronio, che vide levare dal sepolcro di Ignazio il quadro appeso con tanta sicumera solo pochi mesi prima. ⁸³

Ma i problemi più grandi per il culto di Loyola provenivano dalla Spagna, ove i locali gesuiti avevano celebrato feste solenni in onore del loro fondatore che avevano suscitato le proteste dei domenicani con cui, negli stessi anni, erano in conflitto anche per questioni teologiche riguardanti

⁸⁰ Bellarmino fu membro della Congregazione dell'Indice dal luglio 1600 al marzo 1602. Nella primavera di quell'anno si trasferì a Capua per risiedere nella sua diocesi come arcivescovo (per le date relative alla seduta iniziale e a quella finale cfr. ACDF, *Index*, I, cit., ff. 135r e 151v). Nello stesso periodo, e fino al 18 aprile 1602, partecipò anche alle riunioni dell'Inquisizione (ACDF, S.O., *Decreta 1602*, f. 170). Baronio non entrò mai nella Congregazione del Sant'Uffizio, ma per anni prese parte alle sedute dell'Indice con il compito di censurare, insieme con Antoniano, i libri della classe quarta, ossia «libros humanitas, historiarum et medicinae» (ACDF, *Index*, I, cit., ff. 154v-155r). Interruppe questo tipo di impegno il 14 gennaio 1603, quando «propter multas occupationes legitimi impeditus totum hoc negotium remisit ad D. Cardinalem Antonianum» (*ivi*, f. 163).

⁸¹ Lettera di Acquaviva al provinciale romano Bernardo Confalonieri, 6 giugno 1601, in M.F. MELLANO-F. MOLINARI, *La «Vita di san Carlo» del Bascapè: vicende di una pubblicazione*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXI-XXII, 1982, pp. 161-162, nota 10.

⁸² Non sono riuscito a identificare il testo con certezza. Potrebbe trattarsi dell'opera del gesuita T. SAILLY, *Thesaurus litaniarum ac Oratorum Sacer. Cum suis adversus Sectarios Apologijis*, Bruxelles, Rutgeri Velpii 1598, ristampata nel 1599 a Parigi e nel 1600 a Bruxelles e a Colonia, messa all'Indice il 7 agosto 1603 a causa di alcune litanie non approvate (per questi dati cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VII, cit., pp. 403-408).

⁸³ Lettera del cardinale Pietro Aldobrandini al nunzio apostolico in Spagna Domenico Ginasi, 8 ottobre 1602, pubblicata da I. DE RÉCALDE, *Les Jésuites sous Acquaviva*, Paris, Librairie Moderne 1927, pp. 293-294. Sulla «nota collezione anonima dei così detti Recalde», legata al «fronte cattolico integrale», che pubblicava, in polemica con il modernismo, «dibelli i più ignominiosi e criticamente insipienti contro la Compagnia di Gesù, i suoi Santi, i suoi dottori e maestri, le sue opere e le sue costituzioni, pure solennemente approvate dalla Chiesa», si sofferma A. GRAMSCI, *Azione cattolica-cattolici integrali-gesuiti-modernisti*, in *Quaderni del Carcere*, III, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi 1975, pp. 2096-2097.

la grazia e la predestinazione.⁸⁴ A Saragozza i padri della Compagnia avevano eretto un altare, sostenendo che Ignazio era già stato beatificato a Roma; a Cartagena, l'inquisitore locale denunciò che erano soliti fare processioni decorando le strade con ritratti di gesuiti «in postura di santi» fra lo scandalo di coloro che vedevano «facilmente canonizzare le genti».⁸⁵ Il nunzio apostolico ricevette da Roma l'ordine «sine scandalo» di bloccare tali manifestazioni e fece cancellare da un quadro il diadema e i raggi che adornavano il capo di Ignazio, «dipinto inginocchiato al centro, le mani giunte, guardando dalla parte di Dio il padre da dove discendevano verso di lui altri raggi».

Occorre sottolineare che in queste azioni di controllo iconografico e culturale la Corona di Spagna sostenne l'azione romana. Il primo ministro duca di Lerma biasimò che i gesuiti facessero «da loro stessi i beati» senza rispettare la volontà della Santa Sede e volle specificare che su questa posizione erano concordi anche il re e la regina.⁸⁶ È indubbio che i gesuiti iberici nelle circostanze, per un verso, soffrono il clima di ostilità avvertito in Spagna nei loro confronti a causa dei contrasti con il sovrano, con l'Inquisizione locale e con il potente ordine domenicano, mentre, per un altro, risentirono delle tensioni avute con il ramo romano della compagnia.⁸⁷ Un indizio di questa tendenza malevola fu il rifiuto della Congregazione dello Stato ecclesiastico di Castiglia di ricordare i miracoli di Ignazio in una lettera richiesta dal re di Spagna a sostegno della sua causa di canonizzazione, perché di quei miracoli non «sapevano, né [avevano] inteso dire» e «quando fossero veri», l'avrebbe conosciuto meglio il papa.⁸⁸ Tuttavia, l'aspetto più interessante della vicenda è rappresentato dalla universalizzante convergenza di interessi tra il papato e la monarchia, entrambi contrari alle rivendicazioni particolari degli ordini religiosi che pretendevano di scegliere autonomamente i modelli di santità da proporre ai fedeli a livello periferico.

Per resistere a questa volontà di controllo delle autorità monarchiche centrali era soprattutto necessaria la presenza di un'autentica spinta popo-

⁸⁴ Per la controversia *De auxiliis* fra gesuiti e domenicani si rimanda all'inquadramento di L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, XI, cit., pp. 522-585. Sulle reazioni dei «dominichini» alle feste in Spagna, cfr. l'avviso del 4 dicembre 1602 in BAV, *Urb. lat.* 1070, f. 707r.

⁸⁵ Lettera di Ginnasi ad Aldobrandini, 26 novembre 1602, in I. DE RÉCALDE, *Les Jésuites sous Acquaviva*, cit., pp. 24-25, da cui sono tratte le citazioni seguenti.

⁸⁶ Lettera di Aldobrandini a Ginnasi, 13 gennaio 1603, *ivi*, p. 294.

⁸⁷ Per questi contrasti si rimanda a L. RANKE, *Storia dei Papi*, Firenze, Sansoni 1968, pp. 585-595.

⁸⁸ Lettera di Ginnasi ad Aldobrandini, 22 febbraio 1603, in I. DE RÉCALDE, *Les Jésuites sous Acquaviva*, cit., p. 287.

lare che coinvolgesse i poteri locali, laici ed ecclesiastici, scavalcando la mediazione degli ordini religiosi. Come ci apprestiamo a verificare, fu questo il caso del culto ambrosiano di Carlo Borromeo, forse l'ultima volta nella storia della santità moderna, in cui venne formulata una proposta agiografica in grado di confrontarsi con le spinte centralizzatrici romane e di conservare al proprio interno una specifica autonomia religiosa e culturale.⁸⁹

4. CARLO BORROME0 A MILANO

Carlo Borromeo morì in odore di santità a Milano nel 1584. Il culto in suo onore sollevò problemi di carattere politico-religioso differenti da quelli analizzati sin qui, perché si sviluppò al di fuori della giurisdizione pontificia, in uno Stato governato dagli Spagnoli e caratterizzato da ricorrenti tensioni fra le autorità ecclesiastiche e quelle civili.⁹⁰ I cardinali Baronio e Bellarmino sostennero anche la causa di canonizzazione di Carlo Borromeo, insieme con il cugino Federico succedutogli alla guida dell'archidocesi di Milano. Per le sorti del culto carolino l'anno di svolta fu il 1601, quando il cardinale Federico Borromeo, dopo quattro anni di residenza romana, fece il suo rientro in diocesi per la ripresa del dialogo con il nuovo governatore spagnolo. In coincidenza con quest'avvenimento la devozione in onore di Carlo ebbe a Milano un decisivo impulso: da un lato, si aprì il processo di canonizzazione; dall'altro, il sepolcro nel duomo, sino a quel momento scarsamente frequentato, cominciò a essere visitato da un «notabilissimo concorso di persone», essendosi sparsa la fama dei suoi miracoli «al tempo della primavera».⁹¹ I due momenti costituirono un efficace mez-

⁸⁹ Condivido il giudizio espresso da Paolo Prodi nella prefazione al libro di A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., per cui la causa di canonizzazione dell'arcivescovo ambrosiano costituì uno «spartiacque» nella storia della santità moderna «tra una reale spinta dal basso, di proposta, e un controllo e filtro della gerarchia ecclesiastica», dopo il quale non ci sarà «più la partecipazione, se non a posteriori, del pubblico cristiano come Chiesa (caso mai il pubblico sarà quello ristretto e rinchiuso dei vari ordini religiosi interessati)», con l'effetto di avere «depauperato il popolo cristiano dei modi di produzione dei propri modelli di vita e di santità tipici delle epoche precedenti senza sostituirli con altri» (pp. xi-xii).

⁹⁰ A riprova dello spirito che animava questi conflitti, si veda la relazione del 1598 dell'ambasciatore di Venezia Agostino Nani, che riferiva come in Spagna «non è tenuto per buon ministro quell'alcalde o corregidor che non sia stato almeno dieci mesi scomunicato, e quello è tenuto per miglior ministro che fa maggior forza contra la giurisdizione ecclesiastica», in E. ALBERI, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, V, s. I, Firenze, Tipografia Grazzini Giannini e c. 1861, p. 485.

⁹¹ Sulle diverse fasi del processo di canonizzazione di Carlo Borromeo, cfr. A. TURCHINI, *La*

zo di propaganda religiosa con cui venne celebrata la ritrovata concordia politica: il senato milanese e il re di Spagna intervennero a sostegno della causa di Borromeo e il governatore spagnolo rese omaggio al suo sepolcro, un avvenimento tanto più significativo se si considera che il suo predecessore aveva tentato di irrompere armato nel palazzo arcivescovile.⁹²

Anche lo sguardo di un testimone d'eccezione come Paolo Sarpi aveva notato che in quegli anni a Milano si parlava solamente di Carlo Borromeo, considerato l'artefice «di tutti li miracoli, sì che li vecchi hanno perso la piazza».⁹³ Sarpi ritornò in altre occasioni su quelle manifestazioni devozionali cogliendone con la consueta arguzia gli aspetti più rilevanti, ossia l'alto costo economico e la concorrenza fra i diversi ordini religiosi, la cui rivalità costituiva la principale ragione per cui «i santi più moderni offuscano la memoria dei vecchi e gli escludono dagli onori».⁹⁴ Il disincantato sarcasmo del frate servita rivela come quelle nuove cerimonie ecclesiastiche l'avessero in realtà assai colpito per l'utilizzo pubblico della religione che implicavano. Soprattutto a Milano, ove il fenomeno non si era limitato al mondo ecclesiastico, ma aveva coinvolto un gran numero di laici e persino i massimi livelli delle istituzioni cittadine.⁹⁵ In questo sforzo congiunto e complemen-

fabbrica di un santo, cit., pp. 15-21 e 54-70. Per l'aumento dell'afflusso si veda la testimonianza dell'ostiaro del duomo Francesco Silva in BAM, ms. Q 106 sup., f. 469r.

⁹² Per il sostegno politico alla causa, cfr. *Istruzione alli signori svizzeri per mandare a Roma*, novembre 1602, in BAM, ms. S.Q. + II 27, ff. 131r-132r. La visita del governatore spagnolo è descritta dal presbitero Ettore Crispino nella deposizione del 20 febbraio 1606, in BAM, ms. Q 106 sup., f. 477v. Sull'irruzione armata, cfr. P. PRODI, *Borromeo Federico*, DBI, 13, 1971, p. 36. A proposito dei conflitti giurisdizionali degli anni successivi, improntati a una maggiore moderazione reciproca tesa a conservare la *quietud* in materia, si veda M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica nello Stato di Milano: il conflitto tra il cardinale Federico Borromeo e il visitador regio don Felipe de Haro (1606-1607)*, «Studia Borromaica», VI, 1992, in part. pp. 223-226.

⁹³ Lettera di Paolo Sarpi a Jérôme Groslet de l'Isle, 3 gennaio 1612, in *Lettere ai protestanti*, I, a cura di M.D. Busnelli, Bari, Laterza 1931, p. 210.

⁹⁴ A proposito delle spese sostenute per la canonizzazione di Borromeo, Sarpi commentava: «In Roma s'è atteso in questi giorni passati canonizzare san Carlo Borromeo, nel che la pompa non ha ceduto a quella del sacro del re: la spesa è stata ben di 60 mila scudi, e tengo ben per fermo che sia stato tirato più colpi di artiglieria in Roma ed in Milano per questo, che in Parigi ed a Rems per quell'altro», nella lettera a Francesco Castini del 23 novembre 1610, in *Lettere ai protestanti*, II, cit., pp. 110-111. Sulle rivalità tra i vari gruppi di pressione, Sarpi scriveva che si dividevano «anco in fazioni, per le varie divozioni, essaltando ciascuno il suo santo sopra gli altri, a concorrenza», nella *Relazione dello Stato della religione, e con quali disegni et arti ella è stata fabricata e maneggiata in diversi stati di queste occidentali parti del mondo* di E. Sandys con note di P. Sarpi, in *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Torino, Einaudi 1978, p. 57.

⁹⁵ Sulla speciale partecipazione dei laici si veda la testimonianza dell'ostiaro del sepolcro Francesco Bernardino Castiglione per cui «conveniva fare violenza et gridare assai contro i secolari acciò uscissero di Chiesa a l'una et due ore di notte perché difficilmente si potevano indursi a partire da detto sepolcro», (BAM, ms. Q 106 sup., f. 473r).

tare, Sarpi coglieva la novità politica di un patto di mutua assistenza fra Chiesa e Stato stipulato proprio dove le fiamme del conflitto erano divampate più accese: da un canto, l'autorità ecclesiastica metteva al servizio del principe una religione finalmente vigorosa, allo scopo di garantire stabilità al potere politico, uniformità di comportamenti dei sudditi e quiete delle loro coscienze; dall'altro, lo Stato si impegnava a cessare dispendiosi conflitti giurisdizionali e offriva la propria disponibilità al rafforzamento e alla dilatazione del cattolicesimo. D'altronde, il teorico di questo progetto era stato proprio il segretario di Carlo Borromeo, Giovanni Botero, il quale aveva celebrato nella sua *Ragion di Stato* l'arcivescovo di Milano appunto per la capacità di trattenere «l'infinito popolo di Milano» con feste e azioni ecclesiastiche, che avevano riempito le chiese della città e rallegrato i sudditi.⁹⁶ In realtà, Botero, con un abile anacronismo, si era servito del recente passato per anticipare orizzonti futuri che avevano come protagonisti i cardinali Bellarmino, Baronio e Federico Borromeo impegnati all'inizio del Seicento nel promuovere il culto dell'arcivescovo ambrosiano.

In curia il più acceso sostenitore della causa del beato Carlo era considerato Bellarmino, mentre Baronio aveva legittimato il suo culto a Milano impegnando la propria autorità, come aveva fatto anche a Roma per Ignazio di Loyola.⁹⁷ La pressione del prelado oratoriano si era resa necessaria per vincere gli ostacoli frapposti alla diffusione della devozione di Carlo dagli ordinari del duomo di Milano, a seguito dell'intervento di alcuni «signori superiori». Secondo la testimonianza del guardiano del sepolcro carolino, la tomba venne circondata da alcuni banchi nella primavera del 1601 per impedire alla gente di avvicinarsi; le tabelle votive e le immagini del beato furono ritirate e le luminarie spente con secchiate d'acqua senza però ottenere la diminuzione dell'afflusso dei devoti.⁹⁸ La presa di posizione di

⁹⁶ «Noi abbiamo visto il cardinal Borromeo aver trattenuto l'infinito popolo di Milano con feste celebrate religiosamente e con azioni ecclesiastiche, fatte da lui con cerimonie e con gravità incomparabile; di tal maniera che le chiese erano della mattina sino alla sera sempre piene; né fu mai popolo o più allegro o più contenuto, o più quieto di quel ch'erano i milanesi in quei tempi», in G. BOTERO, *Della ragion di Stato*, cit., p. 107.

⁹⁷ Si veda la lettera di Antonio Seneca a Federico Borromeo del 17 aprile 1610, in cui si affermava che Bellarmino era tra i cardinali della Congregazione dei Riti «il più affettionato» alla sua causa (BAM, ms. G 204 inf., f. 57v). Sul ruolo di Bellarmino nel processo di canonizzazione, cfr. A. TURCHINI, *Roberto Bellarmino e il processo di canonizzazione di san Carlo Borromeo*, in *Bellarmino e la Controriforma*, a cura di R. De Maio, A. Borromeo, L. Gulia, G. Lutz, A. Mazzacane, Sora, Centro di studi sorani Vincenzo Patriarca 1990, pp. 385-402. L'impegno speciale di Baronio è messo in risalto da ID., *La fabbrica di un santo*, cit., p. 15.

⁹⁸ Deposizione al processo di Francesco Bernardino Castiglione, 6 febbraio 1606, in BAM, ms. Q 106 sup., f. 473v.

Baronio raggiunse gli effetti desiderati: il sepolcro di Carlo si riempì nuovamente di voti («d'argento et cera, di tavolette di ligno con diverse figure impresse de' corpi intieri et mani et piedi et altre cose significanti la sanità ricevuta»), che alla fine del 1602, «accomodati in quadri», ricoprivano ormai «tutta la chiesa maggior cioè il duomo, sopra la cornice della tappezzeria, d'ogni intorno dalla porta maestra sin al fine del coro, d'ambe le parti e tutte e due le crocere et disposto molto vicino l'un quadro all'altro».⁹⁹

Un testimone oculare descrisse nel 1606 la devozione in corso a Milano nei confronti dell'arcivescovo ambrosiano con le seguenti parole, utili per capire gli eccezionali sviluppi raggiunti dal fenomeno:

È cosa infinita delli molti ritratti fatti in questa città di carta, di piombo, di stagno, di gesso et stucco di ferro, di terra cotta, di cera d'argento et oro e se ne stampano tutti fuori di qui in Roma in forma grande et picciola et di qua se ne mandano in diversi luoghi infiniti ritratti come ancora è occorso. Né credo ci sia così povera casa che non ne voglia avere uno in casa et lo nominano non più per il cardinale ma per il beato Carlo così li poveretti et li orbi tanto grandi come piccioli hanno in bocca il beato Carlo quando ricercano elemosina et alla porta delle Chiesa et alle case.¹⁰⁰

Sarebbe, tuttavia, riduttivo spiegare il successo popolare del culto carolino a Milano soltanto con l'azione in comune operata dal potere civile e da quello ecclesiastico a partire dal 1601. La convergenza di interessi fu determinante, ma gli effetti innescati risultarono così esplosivi perché i milanesi si ricordavano ancora di come Carlo avesse interpretato la funzione pubblica di arcivescovo, memori del suo protagonismo politico nel governare con saggezza le tensioni giurisdizionali con gli spagnoli, senza che venisse mai meno l'impegno pastorale nell'archidiocesi ambrosiana.¹⁰¹

Per i membri della Congregazione dei Beati la prepotente affermazione devozionale del «beato Carlo» presentava tre problemi principali, tutti riconducibili alla questione dei rapporti (di equilibrio e di forza) fra l'autorità pontificia e i poteri diocesani. Anzitutto, non era chiaro se i proventi

⁹⁹ La diversa tipologia delle tabelle votive è descritta dal curato del duomo Guidobaldo De Vincentis, esaminato il 14 febbraio 1606, in BAM, ms. Q 106 sup., f. 468v. Il resoconto della loro disposizione nella chiesa è contenuta nell'*Informatione della vita et santità del beato cardinale* del 12 dicembre 1602, edita da C.A. VIANELLO, *L'amministrazione civica di Milano per la canonizzazione di san Carlo Borromeo*, «Archivio storico lombardo», V, 1940, p. 268.

¹⁰⁰ Testimonianza di Girolamo Castano, in BAM, ms. Q 106 sup., ff. 315v-316r.

¹⁰¹ Sullo «straordinario esperimento sociale» portato avanti da Carlo Borromeo a Milano, si veda ora W. DE BOER, *The Conquest of the Soul. Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden, Boston, Köln, E. J. Brill 2001, pp. IX e sgg.

economici ricavati dal nuovo culto potessero essere amministrati dall'arcivescovo di Milano, o dovessero confluire nelle casse senza fondo della curia romana. Inoltre, i cardinali della Congregazione dei Beati volevano riservare ad apposite commissioni apostoliche la facoltà di autenticare come miracoli gli eventi straordinari avvenuti grazie all'intercessione del beato Carlo. Al contrario, l'ordinario del luogo, i medici e i notai locali rivendicavano per sé questo giudizio dal momento che Borromeo non era ancora stato canonizzato. Infine, le cerimonie pubbliche che accompagnavano gli anniversari del beato costituivano per i prelati della commissione cardinalizia una lesione della sovranità pontificia perché erano organizzate dall'arcivescovo di Milano in base a relazioni e interessi particolari che potevano non corrispondere alla volontà del potere centrale. Nessuno metteva in discussione il diritto di canonizzare del pontefice, ma il culto dei beati moderni costituiva un tesoro religioso, economico e propagandistico di enorme valore e perciò era in corso una battaglia per definire chi dovesse possedere le chiavi per amministrarlo.

Per quanto riguarda l'aspetto economico, nel caso del culto di Carlo Borromeo, siamo in grado di ricostruire con precisione il flusso di denaro accumulato sulla sua tomba negli anni precedenti la canonizzazione; un indizio prezioso per osservare la progressiva crescita della devozione e il considerevole movimento di affari da essa alimentato. I proventi derivavano soprattutto da tre fonti: la principale era costituita dalle elemosine lasciate dai privati o da intere comunità cittadine (Varese donò 1.120 scudi), che raggiunsero tra il 1601 e il 1606 il totale di circa centoventiseimila scudi di moneta; la seconda si alimentava grazie alla vendita all'asta delle «robe donate a detto sepolcro», come stoffe preziose, coralli e oggetti d'oro e d'argento acquistati dagli orefici per essere fusi; la terza scaturiva dai denari ricavati dalle messe celebrate al sepolcro di Carlo, con le quali si erano accumulati quasi trentamila scudi di moneta.¹⁰² Anche la cera che colava dal sepolcro («gli scolaticci») veniva rivenduta per 50 scudi al mese, «sicché il valore di tutta la cera che si brugia alla sepoltura offerta dal popolo è grandissimo».¹⁰³ Gli addetti alla contabilità del sepolcro ritenevano che il concorso dei devoti non fosse «cagionato per guadagno, ma per divotione» e pensavano che la continua illuminazione della tomba costituisse un miracolo.

¹⁰² Questi dati si ricavano dalle tabelle elaborate da A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., pp. 17-19. Tra il 1602 e il 1605, l'85,22% dei proventi fu ottenuto grazie alle elemosine dei fedeli e il 14,77% dalla vendita degli oggetti.

¹⁰³ Dichiarazione dell'ostiario Francesco Silva in BAM, ms. Q 106 sup., ff. 470r-471v.

lo di «operatione divina» e non un prodotto di «industria umana». In un caso come nell'altro, la quantità di denaro accumulata era davvero notevole perché in cinque anni si raccolse più di quanto aveva speso Federico Borromeo alla fine del Cinquecento nei conflitti giurisdizionali con la monarchia spagnola.¹⁰⁴

Per comprendere meglio il valore economico del sepolcro del beato Carlo e dei 260.000 scudi di moneta ricavati fino all'aprile del 1611 dai suoi abili gestori è sufficiente ricordare che in quello stesso anno, con l'equivalente di 12 scudi di grano, si produceva il pane necessario a sfamare i poveri di Roma per tre giorni; mentre, le 110 libbre (circa 37 chili) di «cascio parmigiano», donate al cardinale Pinelli per i servizi resi in favore del processo di canonizzazione di Borromeo, valevano 16 scudi.¹⁰⁵ Nonostante l'afflusso di somme tanto considerevoli, gli agenti milanesi di stanza a Roma per sostenere la causa dell'arcivescovo di Milano erano così assediati dai creditori che furono costretti ad affiggere un editto, in cui li invitavano a presentarsi per esigere il pagamento; un atto che suscitò diversi malumori perché considerato dagli artigiani papalini alla stregua di una «spagnolata o sparticata alla napoletana».¹⁰⁶

Per i cardinali della Congregazione dei Beati, però, il sepolcro carolino non rappresentava solo un problema di carattere economico in quanto sfuggiva alla loro diretta amministrazione. Un secondo aspetto assai importante era costituito dall'organizzazione dello spazio sacro, perché nei pressi della sepoltura di Borromeo accadevano di continuo eventi straordinari che i fedeli e le autorità locali consideravano miracoli senza che il pontefice potesse esercitare alcuna forma di controllo. A complicare la situazione era l'incredibile successo del sepolcro, soprattutto in materia di esorcismi. I custodi della sepoltura testimoniarono al processo che gli spiritati erano tenuti sulla tomba a viva forza tra «fremiti e muggiti» e si contorcevano a terra gridando ad alta voce. La pratica divenne tanto frequente che si decise di limitarla a determinati orari per evitare che le funzioni religiose fossero disturbate dagli urli di quanti si riteneva fossero posseduti dal diavolo.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Federico Borromeo aveva speso negli scontri con l'autorità spagnola 105.000 scudi (P. PRODI, *Borromeo Federico*, cit., p. 37), mentre il ricavato del culto carolino fino al 1606 fu di 155.384 scudi, sommando i dati forniti da A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., pp. 17 e 19.

¹⁰⁵ Per le cifre relative al costo della forma di parmigiano e del pane, cfr. BAM, ms. F 203 inf., ff. 5 e 22, per il totale di soldi accumulati al 23 aprile 1611, *ivi*, ff. n.n.

¹⁰⁶ Si veda la lettera di un anonimo a Federico Borromeo del 23 luglio 1623, *ivi*, ff. n.n.

¹⁰⁷ Per le grida degli spiritati, le costrizioni a cui erano sottoposti e i turni al sepolcro cfr. BAM, ms. Q 106 sup., ff. 466r, 471r-471v e 477v (testimonianze, rispettivamente, di Giorgio Trivulzio, Francesco Silva e Ettore Crispino).

Per evitare il rischio di perdersi nella sterminata aneddotica dei singoli episodi di guarigione, sarà opportuno soffermarsi soltanto su alcuni casi emblematici. Essi chiariscono che gli strumenti privilegiati dell'efficacia terapeutica del beato Carlo furono il sepolcro, l'iconografia e le reliquie.¹⁰⁸ Per quanto riguarda la funzione svolta dalla tomba, un'umile servitrice testimoniò nel 1605 che il padre della sua signora, appartenente a una famiglia vicina ai Borromeo, era guarito dal «mal di formica» dopo avere sostato in preghiera sulla sepoltura dell'arcivescovo di Milano. I medici avevano da tempo abbandonato il paziente al suo dolore (aveva le gambe «impiagate et picciate come se fossero state piccate dai corvi»), ma l'uomo, dopo avere visitato il sepolcro, aveva scoperto di essere risanato.¹⁰⁹

Il secondo strumento di intercessione era costituito dai ritratti del beato Carlo, che in base al racconto di un testimone riempivano quasi tutte le case di Milano privatamente venerati come «immagini di santo».¹¹⁰ I poteri taumaturgici dei quadri di Borromeo preoccupavano più del suo sepolcro la Santa Sede perché in quel caso il fenomeno non era circoscrivibile a un luogo definito, ma si sviluppava secondo l'incontrollabile diffusione dell'iconografia carolina. A questo riguardo è significativa la deposizione al processo di suor Candida Francesca De Fortis, interrogata tre mesi dopo la sua guarigione. La monaca dichiarò di essere stata immobilizzata a letto («con la gamba dritta divenuta più corta dell'altra»), sino al giorno in cui le sue consorelle seppero che l'oblato Marco Aurelio Grattarola — negli anni successivi procuratore della causa di Borromeo a Roma — aveva magnificato in un sermone i miracoli dell'arcivescovo di Milano. La suora era giudicata inguaribile dai medici e, «per non continuare a essere inutile alla propria religione», aveva acquistato un quadro del beato Carlo. La donna descrisse ai giudici la sua improvvisa guarigione, il giorno in cui si sentiva ormai prossima alla morte, con queste parole:

¹⁰⁸ Un elenco dei diversi episodi prodigiosi si trova nel *Libro nel quale si notano le grazie et i miracoli del beato Carlo Borromeo, cardinale di Santa Prassede arcivescovo di Milano, dalli ostiari ossia custodi del duomo di Milano deputati da monsignor vicario generale alla custodia del sepolcro del suddetto beato*, del 1603, in BAM, *ivi*, ff. 154r-169r. Per un'analisi quantitativa della casistica miracolosa milanese basata sullo stesso codice, cfr. A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., pp. 77-83.

¹⁰⁹ Deposizione di Elisabetta Cernuscola del 23 agosto 1605 sulla guarigione di Giacomo Lomazzo, *ivi*, ff. 326r-327v. Sui testimoni di questo caso, cfr. A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., p. 76.

¹¹⁰ L'affermazione è di Girolamo Castano, il quale aggiunse che i milanesi «il nome anco [di Carlo] impongono al battesimo dei loro figli per divotione», *ivi*, f. 465r. Su questa figura si veda C. MARCORA, *Il processo diocesano informativo di san Carlo*, «Memorie storiche della diocesi di Milano», IX, 1962, in part. pp. 192-193, nota 21.

Stracca mi lasciai cadere sopra al detto letto non potendomi muovere et mentre stava giacente così sopra il letto con maggiore fervore tenendo sempre in mano il suddetto quadretto et in esso fissando gli occhi con applicare tutta la mia devozione et fervore con ferma fede nella mente del cardinale pregai instantissimamente [...] et mentre facevo l'oratione mi sentei scorrere li nervi discendendo più particolarmente nella gamba dritta un venticello fresco che mi ristorava assai et mi pareva che si distendessero li nervi.¹¹¹

In questo caso, il santificatore Grattarola era riuscito con la predicazione a indirizzare la devozione della malata nei confronti di un beato non ancora canonizzato, piuttosto che nei riguardi di un santo ufficialmente riconosciuto dalla Chiesa. In altre circostanze anche il sogno poteva avvicinare un fedele alla sepoltura di Carlo. Così era capitato a una bambina di sei anni divenuta cieca dopo che i genitori le avevano curato un'infezione all'occhio con «purghe compite di medicine, salassi nel braccio sinistro, attaccatoli sanguisughe sotto l'orecchie con applicationi di polvere et acqua agli occhi stessi».¹¹² Una notte la bimba, essendo stata informata dell'esistenza del sepolcro di Carlo, sognò l'arcivescovo che gli apparve con il berrettino invitandola a recarsi alla sua tomba. La fanciulla obbedì e, dopo avere pregato sul sepolcro, guarì prontamente, potendo tornare ai «lavori sottili» richiesti dal suo mestiere di orafa.

La deposizione di un altro testimone mostra che gli stessi medici potevano fornire al paziente un quadro del beato Carlo adempiendo alla medesima funzione di guida dell'immaginario svolta dai familiari di Borromeo, dagli ecclesiastici come Grattarola o dalla dimensione onirica. Ciò avvenne nel caso di una donna malata di «apoplezia» (costretta da quattro anni a letto «con un braccio che puzzava e che trafitto da un ago non avrebbe sentito dolore»), che pose l'immagine ricevuta dal suo dottore sulla guancia e finalmente guarì. Al processo la miracolata dichiarò che la sua devozione per Borromeo risaliva a solo due mesi prima, da quando cioè si era sparsa la voce a Milano dei poteri intercessori di Carlo e la sua sepoltura si era

¹¹¹ Deposizione del 26 giugno 1601 di Candida Francesca de Fortis, monaca professa nel Monastero di Sant'Agnesa, *ivi*, ff. 349r e 350r. Informazioni su di lei in A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., pp. 73 e 75. Sulla rappresentazione della malattia nelle cause di canonizzazione cfr. D. GENTILCORE, *Episodi di malattia e guarigioni miracolose nei processi di canonizzazione di santi napoletani, secoli XVII-XVIII*, in *L'arte di guarire. Aspetti della professione medica tra medioevo ed età contemporanea*, a cura di M.L. Betri e A. Pastore, Bologna, Clueb 1993, pp. 31-52: 41-48.

¹¹² La miracolata aveva 6 anni e si chiamava Marta de Vighis, *ivi*, ff. 392r-392v. Del suo caso parla A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., p. 124.

improvvisamente riempita di ceri.¹¹³ Né mancavano i casi in cui i medici dichiaravano per primi di trovarsi di fronte a un miracolo. In questo modo si era comportato il profetico Bartolomeo Alessandro quando una sua giovane paziente con i piedi storti era guarita portando un cero alla tomba di Carlo. Il dottore aveva tentato di dissuadere la madre della bambina a intervenire anche sull'altra gamba, ma la donna aveva ottenuto la completa guarigione della figlia portando un *ex voto* a forma di piede d'argento al sepolcro del beato.¹¹⁴

Il terzo strumento di diffusione dei poteri di guarigione di Borromeo furono le reliquie. Esse costituivano un problema per la curia romana sia di carattere economico, sia di politica ecclesiastica. Le reliquie di solito alimentavano un mercato fiorento e consentivano all'autorità diocesana, che ne gestiva la distribuzione per l'Italia, di orientare la devozione carolina secondo i propri interessi particolari. Inoltre, c'era l'importante questione dell'autenticità: non che a Milano mancassero notai in grado di svolgere questo ruolo, ma la Santa Sede voleva avocare a sé il diritto di certificare la legittimità di una reliquia anche per i corpi dei beati non ancora canonizzati. In effetti, bisogna riconoscere che la suora guarita da terribili dolori di capo mettendosi in testa, su consiglio del medico, un paio di pantofole del beato Carlo apparteneva a un microcosmo devozionale assai distante da Roma.¹¹⁵

Per quanto riguarda l'aspetto economico legato alle reliquie, un gentiluomo milanese raccontò che sua madre aveva acquistato la veste di Borromeo per duecento ducatonì, dalla quale aveva ricavato una sottana per sé e, con i rimasugli di stoffa, alcuni doni per i suoi conoscenti. La dama milanese evidentemente credeva che la spiritualità carolina imbevesse la trama di quei tessuti e per accrescere il proprio prestigio sociale aveva voluto gestire di persona il patrimonio accumulato. Un'usanza al tempo assai di moda, come si deduce da una relazione del 1602, in cui si affermava che le reliquie di Carlo erano ricercate da ogni parte d'Italia e «il maggior favore che oggi pare si possi fare a un amico è dargli una qualche particelle delle

¹¹³ Paola Giustina Casati, monaca nel monastero Maggiore, depose il 24 giugno 1601, *ivi*, f. 362r. Su di lei si veda A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., p. 118, che elenca i medicamenti presi dalla donna su ordine del dottore del convento: per 300 giorni «acqua di legno», per 8-15 giorni medicine, per 2 volte bagni d'olio d'oliva e per 13 volte le erano state applicate le sanguisughe.

¹¹⁴ La testimonianza della madre è *ivi*, ff. 400r-400v.

¹¹⁵ La guarigione della monaca Giovanna Francesca Mendoza, abitante nel monastero di Santa Marta, avvenne il 18 aprile 1602 ed è raccontata *ivi*, ff. 406v-407r.

cose sue». ¹¹⁶ L'autonomia di simili comportamenti devozionali lascia intuire quanto l'autorità pontificia fosse distante dal loro controllo, tagliata fuori sia dal potere di certificare l'autenticità delle reliquie, sia dalla gestione del denaro ricavato dalla vendita di esse. In questo caso, infatti, la veste di Borromeo era stata acquistata dall'Ospedale maggiore («che aveva facoltà di venderle») che a sua volta l'aveva ricevuta come lascito testamentario dai parenti dell'arcivescovo. ¹¹⁷

Dal punto di vista simbolico le reliquie di Carlo costituivano un vero e proprio tesoro nelle mani di Federico Borromeo, che l'utilizzò per rafforzare il proprio prestigio personale presso principi e alti prelati, ma anche ordini religiosi e curati di campagna. L'uso pubblico che del corpo di san Carlo fece il cugino è evidente sfogliando il suo epistolario dei primi anni del Seicento. Ad esempio, la duchessa di Modena ringraziò nel 1617 Federico per l'invio di una reliquia, mentre il granduca di Toscana – che si riteneva guarito grazie all'intercessione del santo – chiese l'invio di una piantina «con le misure a braccio fiorentino» del sepolcro milanese di Borromeo per riprodurlo in una cappella a Firenze. ¹¹⁸ Oltre all'autorevolezza che poteva derivare da relazioni tanto altolocate, le reliquie di Borromeo permisero a Federico di orientare la devozione carolina nel resto d'Italia, perché la concessione di un pezzo del «corpo santo» determinava il successo devozionale e quindi economico di un luogo di culto a discapito di un altro. Così il convento agostiniano di Altamura in Puglia chiese una reliquia di Borromeo perché vi era un buon concorso di popolo a una cappella eretta in suo onore, ma «questi padri desideravano accrescerlo». ¹¹⁹ Allo stesso modo un curato perugino informò Federico di avere costruito una cappella intitolata a san Carlo ove si celebravano messe e avvenivano miracoli e dunque sperava di avere una reliquia per ottenere «un aumento della devotione».

I percorsi regionali seguiti dalle reliquie di Borromeo (Lombardia, Umbria, Campania, Puglia) corrispondevano alla rete di vescovadi e di sedi inquisitoriali che Federico era riuscito a garantire per i suoi familiari nel corso

¹¹⁶ C.A. VIANELLO, *L'amministrazione civica di Milano*, cit., p. 267.

¹¹⁷ Sulla vendita della veste si veda la *Scrittura di un gentiluomo milanese*, in BAM, ms. S.Q. + II 28, f. 184v.

¹¹⁸ La lettera da Modena della duchessa del 19 settembre 1617 e quella del granduca di Firenze del 25 luglio 1617, sono in BAM, ms. G 224 inf., ff. 143r e 296r.

¹¹⁹ Cfr. le lettere di Giovanni Battista Alessio a Federico Borromeo (da Altamura, 19 dicembre 1617) e quella di Vincenzo Gualdi allo stesso (da Perugia, 1° agosto 1617) entrambe in BAM, ms. G 224 inf., ff. 196r e 203r.

degli anni. C'era l'antico vicario arcivescovile di Milano Antonio Albergati, che aveva ottenuto il vescovado di Bisceglie (1609-1627), il procuratore della causa di Carlo a Roma Francesco Trivulzio dotato della diocesi di Nocera de' Pagani (1621-1631), l'agente romano di Federico Borromeo Antonio Seneca promosso alla sede vescovile di Anagni (1607-1626). Quest'ultimo, ad esempio, informò per circa un ventennio l'arcivescovo di Milano degli affari della sua diocesi: dalla concessione di canonicati, alle domande di benefici, dalle preghiere di raccomandazione alle richieste di reliquie del santo in una costante commistione di ambiti temporali e spirituali che induce a sfumare i caratteri della tradizionale distinzione. Senza dimenticare l'inquisitore di Cremona Desiderio Scaglia – protetto da Federico, che ne avrebbe favorito la carriera fino al cardinalato –, il quale cercava di ingraziarsi il proprio padrone («mi glorio di essere fra i signori di tanto principe et prelato») toccando tutte le possibili corde della sua sensibilità. Quella del collezionista, offrendogli il disegno del Cenacolo di Leonardo da Vinci, che era riuscito a strappare alla concorrenza di Pietro Aretino per la pinacoteca della Biblioteca Ambrosiana, insieme con quattro bozzetti «bellissimi» di Giulio Romano; ¹²⁰ quella dell'onore familiare («la gloria dell'illustrissima casa»), celebrando la canonizzazione di Borromeo perché «non dovea la mia penna, che professa singolare devotione al santo et altrettanta servitù a vostra signoria illustrissima, dormire»; e, infine, la corda devozionale, comunicando all'arcivescovo Federico che a Cremona, il giorno dell'elevazione all'onore degli altari di san Carlo, il cielo si era improvvisamente schiarito grazie alla sua intercessione e il popolo era rimasto tanto commosso da festeggiare la sera con fuochi pirotecnici. ¹²¹

Tuttavia, in base alle dichiarazioni rilasciate dai cardinali della Congregazione dei Beati, l'aspetto del culto di Carlo Borromeo che suscitò la maggiore preoccupazione riguardava la crescente dimensione pubblica della devozione. Difatti, in occasione dell'anniversario della morte del beato Carlo, il 1° novembre 1602, Federico organizzò una festa che ebbe un notevole successo per la qualità delle autorità coinvolte e la grande partecipazione popolare. I principali esponenti politici della città, la nobiltà ambrosiana,

¹²⁰ Lettera di Desiderio Scaglia a Borromeo, Cremona, 25 novembre 1612, in BAM, ms. G 210 bis inf., ff. 372r-372v. Sul collezionismo dell'arcivescovo di Milano, cfr. P.M. JONES, *Federico Borromeo e l'Ambrosiana: arte e riforma cattolica nel XVII secolo a Milano*, Milano, Vita e Pensiero 1997 (ed. orig. 1993).

¹²¹ Lettera di Scaglia a Borromeo, Cremona, 4 novembre 1610, in BAM, ms. G 204 inf., ff. 158r e 159r. Il cielo si era schiarito «ponendosi sull'altare maggiore l'immagine del santo Carlo nel cominciar la gloria in excelsis».

i magistrati, l'ambasciatore del ducato di Savoia si ritrovarono nel duomo parato a festa insieme con il clero lombardo e i vescovi della Chiesa metropolitana. Federico Borromeo, vestito con i paramenti preziosi di solito usati nelle messe arcivescovili, celebrò la funzione con rito ambrosiano di fronte a una folla richiamata dal suono delle campane che per due ore avevano rimbombato per la città.¹²² La solennità degli apparati serviva a esaltare la dignità episcopale di Federico come capo della Chiesa ambrosiana e la rappresentazione sociale costruita era funzionale a rivendicare il ruolo svolto dalla curia arcivescovile nell'organizzazione della festa in termini di potere e di dominio.¹²³ Borromeo ordinò che di ogni avvenimento fosse fatto «pubblico strumento» e convocò un'apposita congregazione diocesana per decidere le modalità con cui accettare la lampada offerta dal duca di Savoia al sepolcro del beato Carlo, consegnata dal vescovo di Asti. La cerimonia fu anche l'occasione per celebrare la ritrovata concordia fra la Chiesa di Milano e i poteri civili. L'arcivescovo ambrosiano voleva che il pubblico potesse apprezzare con i propri occhi i risultati della sua politica religiosa. Ma desiderava pure che le autorità intervenute alla festa considerassero l'autonomia decisionale delle sue iniziative, gli sforzi fatti per resistere ai processi di accentramento politico e culturale intrapresi con rinnovato vigore dallo Stato pontificio alla fine del Cinquecento.

Per una parte dei componenti della Congregazione dei Beati l'aspetto più compromettente dell'intera vicenda era appunto questo, come dimostrano le parole del cardinale Paolo Camillo Sfondrati. L'alto prelato – membro nel 1602 anche del tribunale dell'Inquisizione e dell'Indice – affermò che quanto «s'era fatto al signor cardinale Borromeo in Milano apportava gran meraviglia a molti di quella città, non essendoci stata la licenza apostolica».¹²⁴ Ritornavano, dunque, le accuse rivolte pochi mesi prima agli oratoriani per la traslazione del corpo di Filippo Neri, insieme con lo spettro dell'autodeterminazione religiosa e amministrativa. Nella commissione, però, mancava un'uniformità di pareri dal momento che ne faceva parte pure il cardinale Baronio, impegnato proprio in quegli anni con Bellarmino e Federico Borromeo nella promozione dei nuovi culti moderni.

La situazione di Milano richiedeva un'attenzione particolare perché la

¹²² Ho seguito la relazione del 1° novembre 1602 in BAV, *Urb. lat.* 1070, ff. 671r-676r.

¹²³ Riprendo il concetto di «rappresentazione sociale», che obbliga sempre a mettere in relazione «i discorsi tenuti con la posizione di chi li tiene», da R. CHARTIER, *La rappresentazione del sociale. Saggi di storia culturale*, Torino, Bollati Boringhieri 1989, pp. 9-23: 13.

¹²⁴ BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., pp. 56-57.

lesione dell'autorità apostolica era avvenuta in presenza di migliaia di cittadini di uno Stato estero e non all'ombra del mantello papale e nel chiuso di un ordine religioso come gli oratoriani. In effetti, la partecipazione dei milanesi a quella cerimonia fu favorita dalla chiusura delle botteghe della città, nonostante fosse mancato un ordine specifico sia delle autorità civili, sia di quelle religiose, «non sapendo l'una cosa dovesse fare l'altra»: un danno economico non da poco perché venne calcolato che in un solo giorno gli artigiani della città perdettero circa venticinquemila scudi di moneta. Per un testimone al processo di canonizzazione quel successo fu l'ennesimo miracolo carolino, che era riuscito a prevalere persino sugli interessi di bottega.¹²⁵ Ciò nonostante, i cardinali di Roma e il governatore di Milano dovettero guardare con una certa preoccupazione alla manifestazione di autonomia decisionale degli artigiani meneghini che si erano arrogati il diritto di scegliere liberamente i propri tempi di lavoro e di riposo. Di fatto, soprattutto per l'enorme adesione popolare, la cerimonia del 1° novembre 1602 si era inevitabilmente trasformata – come tutte le feste ben riuscite – in un luogo di compromesso sociale, ove i ricchi e i nobili avevano potuto incontrare i poveri e la plebe, partecipando agli stessi riti collettivi e scoprendo un'identità religiosa comune nel nome del beato Carlo.

Per l'insieme di questi motivi, i fatti di Milano del 1602 furono presi assai seriamente in considerazione dalla Santa Sede, costretta a inseguire l'iniziativa diocesana su un terreno importante come la devozionalità, invece di svolgere la consueta funzione di indirizzo e di guida. A complicare la faccenda concorrevano l'incertezza giuridica presente fra i teologi della Congregazione dei Beati, che non sapevano con precisione quali atti fossero da considerare pubblici e quali privati fra quelli compiuti dai fedeli in onore dei morti con fama di santità. Certo è che l'anno successivo a Milano parteciparono ai festeggiamenti per il beato Carlo circa trecentomila persone e, dunque, la questione non poteva ridursi a mero formalismo giuridico.¹²⁶

A quale potere obbediva la coscienza di quelle persone? Di fronte a quale autorità esse si inginocchiavano? Per gli esponenti curiali più avvertiti simili domande erano come un vento spirante dalle periferie ecclesiastiche, che portava con sé tradizioni antiche e rivendicazioni religiose mai sopite,

¹²⁵ Il calcolo economico e la considerazione sono di Ettore Crispino, interrogato il 20 febbraio 1606, in BAM, ms. Q 106 sup., f. 478v.

¹²⁶ La cifra è riportata dal testimone coevo G. MILANI, *Relatione dell'apparato nuovamente fatto nel duomo di Milano alli 4 di novembre dell'anno 1603 per rinnovare la memoria del beato Carlo cardinale di Santa Prassede*, Brescia 1604, p. 8r, in A. TURGHINI, *La fabbrica di un santo*, cit., p. 12, nota 3.

destinate ben presto a trasformarsi in tempesta se non si fossero definite nuove norme per regolare il culto dei beati moderni. Era necessario trovare un punto di equilibrio tra la necessità di rispettare la dignità dei vescovi nelle diocesi e le esigenze del pontefice di vedere osservata la propria autorità, senza perdere neanche una stilla di quel fervore religioso che rappresentava una linfa vitale per la Chiesa cattolica. Un obiettivo difficile da raggiungere in una fase in cui i rapporti istituzionali fra il papa, il collegio cardinalizio, le congregazioni della curia romana e le singole diocesi erano in via di ridefinizione, come anche le relazioni tra il mondo ecclesiastico e la società dei laici. Sotto questo aspetto le modalità e i tempi con cui la Sede Apostolica estese il suo controllo sul culto dei beati non ancora canonizzati costituisce un punto di vista privilegiato per comprendere processi politici e culturali più ampi. Ancora una volta la strategia migliore sembrava quella di miscelare la proposta religiosa con la repressione, accettando di subire, quando necessario, scegliendo di attaccare, non appena possibile.

Nel caso di Carlo Borromeo, il crescente sostegno popolare favorito dalla convergenza fra le ragioni della politica e quelle della religione indusse la curia romana a legittimare gli atti compiuti dai fedeli sino a quel momento, canonizzando l'arcivescovo di Milano nel 1610. Di conseguenza, fra i culti che determinarono l'istituzione della Congregazione dei Beati quello di Borromeo fu il primo a essere chiamato agli onori degli altari. Nel 1622 lo seguirono Ignazio di Loyola e Filippo Neri, mentre Felice da Cantalice venne beatificato nel 1625. Essi sono universalmente conosciuti perché a loro nome vennero intitolati quadri, libri, preghiere, chiese, monumenti, strade, scuole, ospedali, biblioteche, università, oratori, ospizi, orfanotrofi e quant'altro, fino a che divennero una presenza familiare nella vita quotidiana di tante persone. Non bisogna, però, scambiare l'affermazione di una tradizione ecclesiastica con il suo processo formativo, l'agiografia con la storia. In realtà, le carte della Congregazione dei Beati indicano che i culti in seguito canonizzati vennero considerati all'inizio del Seicento un problema quanto le devozioni di Evangelista Gerbi, di Angelo Del Pas e di Filippo De Rebaldis. Le pagine che seguono sono dedicate proprio a loro, alla storia di questi santi mancati, i cui culti furono dimenticati perché bloccati dai lavori della Congregazione dei Beati.

I BEATI PERDENTI

1. EVANGELISTA GERBI E LA PREDICAZIONE FRANCESCANA

La devozione in onore del francescano osservante Evangelista Gerbi appartiene di diritto alla storia della santità post-tridentina, seppure nelle vesti scomode, ma rivelatrici dell'antimodello. Ai giorni nostri, il suo nome è quasi del tutto dimenticato perché non appartiene alla tradizione ecclesiastica ufficiale, quella condivisa e proposta ai fedeli. Perciò, la memoria delle sue gesta è sepolta fra le pagine dei martirologi dell'ordine a cui appartenne e riaffiora nelle iscrizioni murarie ormai levigate dal trascorrere del tempo.¹ Ma all'inizio del Seicento la situazione era ben diversa giacché il frate godeva allora di una diffusa fama di santità: presso la tomba avvenivano guarigioni straordinarie, la sua effigie circolava per la città sotto forma di immagnetta votiva e faceva bella mostra di sé nella galleria di quadri del cardinale Antonio Maria Salviati.²

Evangelista Gerbi era soprannominato «il Marcellino» dal nome del borgo in provincia di Pistoia ove aveva visto la luce nel 1530. Il suo profilo biografico è davvero autorevole perché si formò all'Università di Parigi, intraprese la carriera docente e rifiutò per due volte la dignità vescovile di Cortona e di Volterra. Gregorio XIII lo avrebbe voluto cardinale e gli diede licenza di donare ai poveri quanto otteneva nella sua attività di questuante; era apprezzato anche da Sisto V e fu intimo di Clemente VIII

¹ Il frate è ricordato nel *Martyrologium Franciscanum* come «doctrina, divini verbi predicatione, virtutibus et miraculis insignis». L'iscrizione in suo onore si trova nella tomba della cappella del crocefisso nella chiesa dell'Aracoeli di Roma, in cui viene definito «viro christiana eloquentia/doctrina et vitae sanctitate/celebri», cfr. A. PILADI, *Il P. Evangelista Marcellino O.F.M. predicatore*, «Studi francescani», XV, 1943, p. 47, a cui si rimanda per i successivi dati biografici.

² Il dato è in P. HURTUBISE, *Une famille-témoin, les Salviati*, cit., p. 353.

che lo chiamava a palazzo «ragionando e discorrendo seco cose gravissime per manutenzione di Chiesa santa».³ Inoltre, fu uno dei più acclamati predicatori della seconda metà del Cinquecento e per diciotto anni consecutivi illustrò la Bibbia ai romani, rivestendo la carica di «Ecclesiaste» dell'Ara-coeli.⁴ Il cardinale Federico Borromeo apprezzò molto la qualità della sua eloquenza, piena di riferimenti classici, e volle ricordarlo nel proprio trattato sull'oratoria sacra.⁵ A causa del mestiere di insegnante e di predicatore che svolse nelle principali città della penisola, Gerbi acquistò una notevole popolarità, sicché la sua morte a Roma nel 1593 venne accompagnata da una «tale opinione di santità che molti gli tagliavano alcune parti delle vesti, per conservarle come pretiosa reliquia» e fu necessario rivestirlo tre volte.⁶

Nel raro esemplare a stampa della biografia di Gerbi, conservata in calce a una raccolta di prediche curata da Jacopo Peri, confessore del granduca di Toscana, sono segnalate alcune guarigioni avvenute al suo sepolcro, che contribuirono a fondarne la fama di santità tra Roma e Orvieto. Ad esempio, una certa «Caterina zitella», dopo essere stata condotta nei pressi del corpo del frate, fu liberata dal demonio che la tormentava e la signora Giulia Caffarelli inviò nella cittadina umbra un pezzo del suo abito con cui riuscì a guarire il figlio di un'amica «che era perduto di speranza di sanità».⁷

L'esistenza di Gerbi è contraddistinta da due episodi che possono spiegare l'opposizione romana alla diffusione della sua devozione. Il primo avvenne a Firenze nel 1582, quando il frate fu coinvolto nella polemica anti-medicea legata alla rinascita del culto di Savonarola nella città. In quell'occasione Gerbi si scagliò, con il suo «predicare veramente evangelico», contro i governanti di Firenze («apri gli occhi ai tuoi ladroni Firenze, ti sei fatta una pubblica meretrice»)⁸. I seguaci del partito mediceo reagirono duramente e affissero per la città dei cartelli contro il frate, che dichiarò pubblicamente di temere per la propria vita. Un affondo così duro all'autorità

³ J. PERI, *Prediche della Passione e Resurrezione di Gesù Cristo Nostro Redentore, fatte l'anno 1592 in Roma dal R.P.F. Vangelista Marcellino da Pistoia*, Firenze, Pietro Cecconcelli 1622, p. 24 (BNF, fondo Magliabechiano, 15. K. 9 329).

⁴ L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, IX, cit., p. 152, nota 8.

⁵ F. BORROMEO, *De sacris nostrorum temporum oratoribus*, Milano, s.e. 1632, pp. 109, 113, 115 e 118-119.

⁶ C. CAMPANA, *Delle historie del mondo descritte dal signor Cesare Campana gentiluomo aquilano*, II, Venezia, Giunti 1607, p. 660.

⁷ J. PERI, *Prediche della Passione*, cit., pp. 31-32.

⁸ I. PANNONCINI, *Il sentimento religioso a Firenze dalla caduta della Repubblica alla fine del Cinquecento*, «Rassegna Nazionale», XXVI, 1920, p. 224, nota 1.

secolare — per giunta portato di fronte al popolo adunato — era perfettamente coerente con la riflessione di Gerbi di quel periodo. Infatti, in uno scritto di due anni prima, egli non si era limitato a censurare i comportamenti dell'aristocrazia da un punto di vista esclusivamente morale (criticando lo «spasso» maschile della caccia o la moda femminile dei ciuffi), come facevano di solito tutti i predicatori; ma aveva auspicato un diverso modo di governare la cosa pubblica da parte del principe, che avrebbe avuto l'obbligo di «ascoltare i sudditi, sentire se gli è fatto torto a' poveri, investigare come si portano i ministri [e] vedere come si vive nella repubblica in pace, in amore, in carità».⁹

Quanto avvenne nel 1582 a Firenze fu integralmente riportato in una cronaca manoscritta redatta da Bernardo da Castiglione, uno dei più accesi sostenitori della predicazione di Gerbi.¹⁰ Come si ricorderà, si tratta dello stesso frate filo-savonaroliano che venne espulso dalla città pochi mesi dopo per ordine di Alessandro de' Medici. Tuttavia, l'episodio che vide protagonista Gerbi fu solo accennato nell'agiografia superstita di Peri. In quella sede i fatti risultarono depotenziati della loro carica conflittuale perché l'autore preferì omettere sia i contenuti dell'apostrofe del frate osservante contro Firenze, sia le minacce dei filomedicei, per dare spazio esclusivamente alla magnanima risposta del granduca che avrebbe ordinato di «lasciarlo predicare, perché mandato da Dio a riprendere e sgridare i peccatori».¹¹ È verosimile che a seguito dei provvedimenti restrittivi presi dalle autorità ecclesiastiche contro la rinascita del savonarolismo a Firenze, anche il francescano Gerbi, come tanti predicatori domenicani della medesima generazione, decisesse di attenuare i contenuti della sua oratoria; così, una volta rientrato nei ranghi, poté continuare con crescente successo la sua attività per la penisola. Ma sul finire del Cinquecento, quando si cominciò a discutere della canonizzazione di Savonarola, tutto lascia supporre che gli oppositori romani di questa causa osservassero con preoccupazione il parallelo diffondersi del culto di Gerbi insieme con le devozioni per i domenicani Vincenzo Ercolani e Paolo Bernardini, gelosi custodi della spiritualità savonaroliana e morti anch'essi con fama di santità.¹² Per tale ragio-

⁹ E. GERBI, *Della vanità del mondo. Dialoghi dodici*, Camerino, Girolamo Strengari 1580, p. 45.

¹⁰ La cronaca si intitolava *Ghirlanda Ecclesiastica, tessuta di dodici vaghi fiori ecclesiastici ed è attribuita a Bernardo Castiglione da Z. LAZZERI, Un autore, un'opera e una statistica dell'ordine finora sconosciuti (1590)*, «Studi francescani», XIII, 1915-1916, p. 168.

¹¹ J. PERI, *Prediche della Passione*, cit., p. 19.

¹² Per questo dato, cfr. P. SIMONCELLI, *Momenti e figure del savonarolismo*, cit., p. 177, nota

ne, nonostante la loro iniziale popolarità, questi culti vennero osteggiati dalla parte più intransigente delle gerarchie romane, fino a essere progressivamente fagocitati dall'onnivora mediazione culturale del modello agiografico filippino.¹³

Il secondo episodio che può aiutare a comprendere l'ostilità romana nei confronti di Gerbi, è direttamente collegato alla sua attività intellettuale e concerne la scrittura giovanile di un romanzo intitolato *Delle metamorfosi, cioè trasformazioni del virtuoso*. L'opera circolò a lungo manoscritta e fu pubblicata sotto pseudonimo solo nel 1582 a Orvieto; da allora seguirono cinque edizioni (quattro fiorentine e una parigina nel 1611) che attestano una certa fortuna editoriale del libro. In quegli anni il volume suscitò l'attenzione della censura perché nell'ultima edizione fiorentina del 1615 furono levati i passi contro il «miserabile fasto spagnolo». ¹⁴ L'intreccio della narrazione è costituito dal tema classico del viaggio come iniziazione, traviamiento, mutazione e sogno, ma anche espiazione e recupero di uno stato virtuoso iniziale. A partire è un giovane di nome Acrisio che dopo mille avventure fantastiche e tentatrici riesce a ricongiungersi all'amata Clori, metafora della virtù, abbandonata per rincorrere le ricchezze paterne. ¹⁵ Alla trama si alternano delle novelle con l'effetto di fondere espliciti modelli del romanzo ellenistico e latino (l'*Asino d'oro* di Apuleio, le *Metamorfosi* di Ovidio) con moduli narrativi di derivazione boccaccesca.

Se si collazionano le diverse edizioni dell'opera si nota che soltanto dopo la morte dell'autore comparve un duro attacco di questi contro un imprecisato «savio ecclesiastico» che aveva giudicato il libro pieno di «fole di romanzi e narrazione tutta piena d'amore lascivo e carnale». ¹⁶ Pertanto,

121 e R. RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, Firenze, Sansoni 1997, con note aggiunte di A. Verde, p. 248.

¹³ «Io so che mentre il beato Filippo viveva, moltissimi religiosi et uomini di santa vita venivano da lui, per consigliarsi et pigliar pareri, come da uomo illuminato da Dio et di questi potria nominare infiniti. Mi ricordo per ora [...] il padre Marcellino d'Aracoeli [Evangelista Gerbi], uomo anch'egli di santa vita; il padre maestro Paolino [Paolo Bernardini] capo della riforma di san Domenico» (deposizione di Marcello Ferro del 23 aprile 1610 in PCFN, III, pp. 66 e 299).

¹⁴ L. SELVA (E. Gerbi), *Della metamorfosi cioè trasformazione del virtuoso*, Orvieto, Rosato Tintinnassi 1582. Sull'opera si veda A. ALBERTAZZI, *Due romanzi morali del Cinquecento*, «Giornale storico della letteratura italiana», XVI, 1890, pp. 317-325: 318. Le sole novelle furono ripubblicate nel 1818 a Venezia da Giovanni Parolari censurate delle parti «troppo scurrili».

¹⁵ Sul concetto di metamorfosi nella letteratura rinascimentale cfr. la ricerca di L. BARKAN, *The Gods made Flesh. Metamorphosis the pursuit of paganism*, New Haven-London, Yale University Press 1986.

¹⁶ L. SELVA (E. Gerbi), *Della metamorfosi cioè trasformazione del virtuoso. Libri quattro, di nuovo ristampati e ricorretti con nuove aggiunte*, Firenze, Filippo Giunti 1598, pp. n.n.

anche in questo caso, come in quello del domenicano Serafino Razzi, dovette funzionare una prudente autocensura preventiva dello scrivente perché nella stampa del 1583 – autorizzata dall'inquisitore francescano di Firenze Dioniso Costacciarri – era assente qualsiasi protesta di Gerbi contro le critiche mosse al suo testo.¹⁷

È comprensibile che il crescente successo del libro di Gerbi costituisse un ostacolo insormontabile per i cardinali della Congregazione dei Beati, in un periodo in cui il controllo dell'ortodossia degli scritti di un candidato alla santità era divenuto un criterio di selezione sempre più importante. In effetti, nonostante lo sforzo dell'autore di rielaborare una tradizione classico-umanista in chiave edificante e moralista, il viaggio di Acrisio forniva l'occasione per narrare le fantasticherie di un mondo in perenne trasformazione, celebrare una concezione mercantile della virtù come profitto e raccontare novelle in cui i protagonisti, durante una «danza alla fiorentina», si calavano per burla le braghe «mostrando la cometa a tutta la brigata, senza che guardassero in cielo». ¹⁸ Simili facezie, accompagnate da un chiaro compiacimento manieristico ed erudito, furono la ragione del successo dell'opera di Gerbi presso il pubblico, ma costituirono anche il motivo per cui i vertici ecclesiastici rinunciarono in partenza a proporre il loro autore come modello universale di fede e di moralità. Negli stessi anni in cui i teologi della curia romana erano impegnati a elaborare il concetto di «virtù eroica» – basato sul rigido rispetto di comportamenti eccezionali predefiniti da un'attenta precettistica – Gerbi continuava a preferire un ideale di virtù come metamorfosi individuale proprio dell'umanesimo cristiano e dunque sempre più lontano dall'ispirazione culturale dominante nella Chiesa romana.¹⁹

Tuttavia, non si deve ritenere che alla fine del Cinquecento il problema posto dalla devozione di Gerbi, ossia quello dei rapporti tra fama di santità,

¹⁷ Su questo tipo di livello censorio e sulle sue conseguenze per la vita intellettuale italiana cfr. L. FIRPO, *Correzioni d'autore coatte, in Studi e problemi di critica testuale* Bologna, Commissione per i testi di lingua 1961, pp. 143-157.

¹⁸ L. SELVA (E. Gerbi), *Della metamorfosi*, cit. (ed. Orvieto, Rosato Tintinnassi 1582), pp. 207-208 e la novella «Di Marcello da San Marcello a cui essendo stato dato un virtuoso asciugatoio ebbe per mezzo di quello un fiaschetto e un'ampolla di molta virtù», pp. 192-197.

¹⁹ Sul tema cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia (1520-1580)*, Torino, Bollati Boringhieri 1987, in part. pp. 112-121. Sulla progressiva emarginazione e scivolamento nella clandestinità del genere romanzesco dal momento in cui la «Riforma cattolica e la Controriforma confluirono insieme nell'impetuosa corrente che dominò il papato di Paolo IV», si sofferma A. PROSPERI, *Censurare le favole. Il protoromanzo e l'Europa cattolica*, in *Il Romanzo*, I, a cura di F. Moretti, Torino, Einaudi 2001, p. 90.

carisma individuale e attività predicatoria, fosse un caso eccezionale. In genere, però, le autorità ecclesiastiche romane preferirono spegnere la fama di santità quando il predicatore era ancora in vita, in modo da evitare problemi maggiori una volta che fosse morto. Di certo questi concionatori carismatici (per lo più francescani) sfuggivano ai precetti di una regolata predicazione così come erano stati stabiliti in due testi di avvertimenti, pubblicati negli stessi anni dal vescovo di Bologna Gabriele Paleotti e da quello di Fermo Domenico Pinelli.²⁰ L'unica, ma significativa differenza fra i due scritti era che in quello di Paleotti si aveva un esplicito omaggio alla predicazione francescana ispirata al santo d'Assisi, assente invece nell'avvertimento di Pinelli.²¹ Il dato è interessante ai fini del nostro discorso perché sei anni dopo Pinelli fu nominato cardinale e per oltre ventennio sedette contemporaneamente sia nella Congregazione dell'Inquisizione, sia in quella dei Riti, ove svolse le funzioni di prefetto dal 1607 in poi.²² Nel 1602 egli partecipò anche ai lavori della Congregazione dei Beati – l'unico porporato presente in tutti e tre i dicasteri – e di conseguenza fu uno dei più autorevoli giudici del culto di Gerbi, quel frate che venti anni prima aveva incarnato proprio il tipo di predicazione da lui rifiutata.²³ Al contrario, il cardinale Paleotti, in un discorso tenuto nel sinodo del 1581 teso a fornire i lineamenti guida della sua concreta attività di governo pastorale, aveva annunciato l'invio nelle parrocchie della diocesi di «concionatores evangelicos», una categoria di predicatori alla quale apparteneva sicuramente anche Gerbi, chiamato proprio così nelle fonti coeve. In base agli avvertimen-

²⁰ Del libro di Paleotti ho consultato l'edizione del 1586 (ma P. PRODI data il testo nel 1578, in *Il cardinale Gabriele Paleotti*, II, cit., p. 79). Cfr. con il testo di D. PINELLI, *Avvertimenti dell'Illustre et reverendissimo Sig. Domenico Pinello Vescovo et Principe di Fermo da darsi a quelli c'havrano licenza di predicare nelli luoghi della sua diocesi*, Fermo, Astolfo de Grandi 1579, pp. n.n., da cui sono tratte le citazioni che seguono ove non diversamente indicato.

²¹ G. PALEOTTI, *Istruzione di monsig. Illustrissimo et Reverend.mo Card. Paleotti Arcivescovo di Bologna per tutti quelli, che avranno licenza di Predicare nelle Ville & altri luoghi dela Diocesi di sua Sig. Illustris.*, Bologna, Alessandro Benacci 1586, p. 6: «E per avere [qualche] regola più ferma da servare nel progresso de [loro] ragionamenti [potranno comunemente adherire al modo prescritto dal glorioso San Francesco a suoi Predicatori et commendato da molti altri Santi, cioè che nel predicare] si debba insistere precipuamente in quattro cose» (tra parentesi quadre si segnalano i passi tagliati da Pinelli).

²² Per questi dati prosopografici su Pinelli si veda P.N. MAYAUD, *Les «Fuit Congregatio Sancti Officii in... coram...» de 1611 à 1642; 32 de vie le la Congrégation du Saint Office*, «Archivum Historiae Pontificiae», XXX, 1992, p. 286, ove si afferma che partecipò all'86% delle sedute. In base ai decreti del Sant'Uffizio entrò nella Congregazione il 5 febbraio 1592 (ACDF, S.O., *Decreta 1591-1593*, f. 483). Per la prefettura della Congregazione dei Riti cfr. G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 70.

²³ Gerbi predicò anche a Fermo, in un anno che non sono riuscito a stabilire, ma posteriore al 1553 (A. PILADI, *Il P. Evangelista Marcellino*, cit., p. 44).

ti di entrambi i cardinali, che si ritiene siano stati costruiti sullo stile delle prediche di Bernardino Ochino edite prima dell'apostasia del 1543, l'oratore ideale doveva anzitutto evitare di intrattenersi con i laici.²⁴ Inoltre, aveva l'obbligo di diffondere una pedagogia fondata sui principi dell'obbedienza e della rassegnazione, utilizzando una serie di metafore tratte dalla vita dei campi (il lino, la canapa, il grano, la vite) facilmente comprensibili ai più. Infine, doveva evitare qualunque discorso che contenesse «rivelazioni sue, miracoli non certi, vaticinii varii, allegorie nuove e capricciose, o interpretazioni di proprio capo chimeriche de' numeri», un precetto che appariva indirizzato proprio contro il tipo di predicatore incarnato da Gerbi. Dello scritto del cardinale Paleotti e da quello di Pinelli colpisce soprattutto la chiara consapevolezza del valore della predicazione come strumento di regolazione dei conflitti sociali e di educazione popolare: pertanto bisognava insegnare alle «persone che lavorano» a pagare le decime ai curati e sconfiggere la tendenza che avevano a non dare «la parte giusta di tutte le entrate al padrone con il pretesto che siano troppo gravate dai patti». Ma il vero assillo dell'avvertimento era costituito dal timore che nei «poverelli» si potesse instaurare («per suggestione del demonio») una certa «titubazione della provvidenza di Dio». In quel caso, il predicatore avrebbe dovuto spiegare alla gente accorsa ad ascoltarlo che come il medico levava a un infermo il vino e ad altri la carne, così Dio «per provvedere le mali inclinationi nostre» lasciava alcuni «poveri e privi di lettere». Tuttavia, qualora fosse stato necessario giustificare al volgo la «differenza di stati», si consigliava al predicatore di tirare fuori dalla manica il millenario asso di ogni retorica della stabilità del potere: l'apologo classico di Menenio Agrippa.²⁵

Se questo era lo scenario di un'ordinata predicazione alla fine del Cinquecento, si comprende come i predicatori alla Gerbi preoccupassero le autorità ecclesiastiche, soprattutto quando cominciarono a godere di una fama di santità che sfuggiva a ogni forma di controllo istituzionale. La situazione era ulteriormente complicata dal fatto che i predicatori erano «nominati per santi» non solo per la loro condotta di vita esemplare, ma perché compivano guarigioni ritenute da tutti miracolose, a prescindere dalla cultura o dall'origine sociale del beneficiario. Infatti, se gli interventi terapeutici avessero riguardato solo la plebe, gli esaminatori avrebbero avuto

²⁴ Il dato sulla derivazione ochiniana è tratto da P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, II, cit., p. 79, nota 20.

²⁵ Gli avvertimenti di Paleotti sono stati analizzati anche da C. GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, I, Torino, Einaudi 1972, p. 661.

buon gioco a definirla ignorante e naturalmente incline alla credulità; ma spesso anche le più alte sfere ecclesiastiche (vescovi, cardinali, pontefici) e laiche (aristocratici, sovrani) si servivano dei poteri taumaturgici di questi santi vivi e predicatori; anzi, quanto più essi concorrevano a valorizzare i carismi del loro candidato preferito, tanto più si impegnavano a reprimere la fama di santità del rivale, brandendo la potente arma ideologica della lotta alla superstizione.

Quando però si realizzava una convergenza di interessi che portava a spegnere simili culti della personalità, gli strumenti utilizzati erano sempre gli stessi: nei casi meno gravi c'era un avvertimento preventivo dell'autorità ecclesiastica o la messa sotto osservazione, per quelli più ostinati la carcerazione. Ad esempio, proprio nei mesi in cui la Congregazione dei Beati fu convocata la prima volta nel 1602, arrivò alle orecchie dei cardinali la notizia delle gesta compiute nel nord d'Italia dal francescano riformato Bartolomeo Cambi da Salutio.²⁶ Il frate era un predicatore e uno scrittore di grande successo, la cui opera principale, *Le sette trombe per risvegliare il peccatore*, ebbe una notevole diffusione in Italia e in Francia, ove venne utilizzata per insegnare a leggere ai bambini fino a tutto il Settecento.²⁷ Il libro devozionale era stato espurgato dalla Congregazione dell'Indice nel 1620, un destino paradossale per un frate che in passato aveva occasionalmente collaborato con le autorità ecclesiastiche per censurare i testi altrui.²⁸

L'attività oratoria di Cambi, la sua fama letteraria, le pratiche di guaritore e l'efficacia esorcistica, determinarono la nascita di un'accesa devozione popolare nei confronti del francescano.²⁹ Difatti, nel 1602 cominciarono

²⁶ Cambi nacque il 3 aprile 1558 a Pieve Socana, un piccolo villaggio del Casentino a 8 miglia dalla Verna in provincia di Arezzo. Era chiamato «da Salutio», dal nome di un vicino castello omonimo, nella cui parrocchia si trovava Tugliano, luogo di nascita del padre. Per questa precisazione cfr. F. SARRI, *Il ven. Bartolomeo da Salutio e la Verna*, «La Verna. Contributi alla storia del Santuario», Arezzo, Cooperativa tipografica 1913, p. 296.

²⁷ Il libro ha avuto diciotto edizioni in Italia fra il 1612 e il 1900 e quindici in Francia tra il 1617 e il 1824. Sulla diffusione oltralpe dell'opera, promossa dai vescovi locali e utilizzata come manuale di lettura popolare, cfr. F. LEBRUN, *Un grand succès de la littérature religieuse aux XVII^e et XVIII^e siècles: Les Sept Trompettes pour réveiller les pécheurs*, in *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Éditions du Seuil 2001, pp. 85-96.

²⁸ Dall'opera furono tolti «i salmi penitenziali della beata Maria Vergine Madonna», in ACDF, S.O. Decreta 1620, f. 183 (seduta del 20 maggio). Per l'impegno censorio di Cambi cfr. la lettera, del 27 luglio 1596, in cui chiese l'autorizzazione di comprare il *Thesaurus linguae hebraicae* di Sante Pagnini, che gli venne concessa il 27 luglio 1596 con l'impegno di «espurgare detto libro secondo la regola dell'Indice romano et mandare poi a monsignor vescovo la sua correzione» (BAV, *Vat. lat.* 13957, f. 261r).

²⁹ Sugli esorcismi del frate e le sue facoltà di guaritore, che potevano prevedere l'utilizzo di una pomata composta dall'olio di una lampada ardente davanti al Santissimo Sacramento, cfr. L. FIORANI, *Astrologi, superstiziosi e devoti nella società romana del Seicento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», II, 1978, pp. 157-161.

a essere distribuite, contro la volontà del Sant'Uffizio di Roma, alcune medaglie recanti la sua effigie e tra i fedeli si moltiplicarono i racconti dei prodigi che compiva durante la predicazione.³⁰ I discorsi di questo trascendente oratore contenevano critiche durissime nei confronti delle autorità secolari, come avvenne a Mantova nel luglio 1602, ove Cambi maledì di fronte alla folla il duca «che teneva ministri ladri pubblici et assassini».³¹ Con la sua propaganda antisemita il frate fornì l'occasione dello scontro, ma ciò che qui interessa sono gli argomenti utilizzati contro di lui in un memoriale inviato all'inquisitore e al vescovo locale da ambienti vicini alla corte ducale.³² Egli era accusato di avere «sedotto il popolo et invitato con le sue prediche a moversi contro il Principe e contro i ministri», un errore che rientrava tra i crimini di lesa maestà perché rivolto «contra securitatem rei publicae». La cosa era resa ancora più grave dal fatto che Cambi aveva ripreso «atrocemente in pubblico» il duca, nonostante questi il giorno precedente si fosse confessato promettendogli «in privato» che era pronto a fare qualunque cosa avesse ordinato «per servizio di Dio». In sostanza, Cambi veniva accusato di un uso politico della predicazione («non accompagnata da carità, ma da sdegno contro il principe et suo governo») che spezzava l'equilibrio tra religione e principi, teorizzato una decina di anni prima da Botero nel suo trattato sulla *Ragion di Stato*: secondo il familiare di Federico Borromeo, infatti, la religione cattolica avrebbe avuto un futuro nella penisola qualora fosse riuscita a «tenere il popolo» e non già a «moverlo» contro le autorità secolari come andava facendo il francescano.

Ancora una volta, i moduli erano quelli della tradizione savonaroliana allora politicamente sospetta, evidentemente non solo a Firenze. Nel ciclo di prediche tenute da Cambi in quell'anno, fra Genova, Cremona (che gli diede la cittadinanza onoraria)³³ e Venezia si ripeterono i fenomeni tipici

³⁰ Per l'opposizione dell'Inquisizione si veda ACDF, S.O., Decreta 1602, ff. 463, 472 e 477 (riunioni dal 20 al 26 settembre di quell'anno). A proposito dei poteri taumaturgici di Cambi si legga la seguente testimonianza coeva: «Alle 23 ore si è sparsa voce che [Bartolomeo Cambi] abbi restituito la favella a una fanciulla muta et che ne abbi illuminata un'altra cieca et liberato alcuni indemoniati, et già corse questa fama con tanta frequenza che io tengo il tutto per indubitato», nella lettera di Egidio Spinazzi al marchese Fabio Gonzaga dell'8 agosto 1602 edita da A. SILVESTRI, *Le prediche del P. Bartolomeo Cambi da Salutio O.F.M. Rif. in Mantova nel 1602*, «Miscellanea francescana», XLVIII, 1948, p. 373.

³¹ ASV, *fondo Borghese*, s. II, nn. 64-65, ff. 440r-443v, da cui sono tratte le citazioni che seguono.

³² Sulla propaganda antisemita di Cambi cfr. S. ZEN, *Bartolomeo Cambi e la predicazione antiebraica nel Ducato di Mantova al tempo di Clemente VIII*, in *La Sho'ah. Tra interpretazione e memoria*, a cura di P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa, Napoli, Vivarium 1999, pp. 73-85.

³³ BC, ms. 2064, SANTORO DA MELFI, *Vita sommaria del venerabile servo di Dio P.F. Barto-*

dell'attività di Savonarola, con bande di fanciulli che passando di casa in casa chiedevano alle donne di privarsi dei loro ciuffi e «furono così tanti che ne fecero tre gran fuochi».³⁴ Sempre in quell'occasione Cambi profetizzò la distruzione di Mantova, un evento che si realizzò dieci anni dopo con il sacco del 1630, come commentò con un certo compiacimento un testimone al suo processo di canonizzazione.³⁵

Naturalmente, la polemica di Cambi non riguardava solo le autorità secolari, ma anche quelle ecclesiastiche. In occasione della predicazione mantovana, egli aveva pubblicamente rivendicato il diritto di obbedire allo Spirito Santo e non al vescovo o al papa, qualora questi avessero «comandato una cosa et il padre santo un'altra».³⁶ così facendo, Cambi difendeva l'autonomia e il valore di un giudizio secondo coscienza e criticava in modo radicale il processo di ristrutturazione dell'autorità pontificia portato avanti dall'Inquisizione romana in quegli anni. Non sorprende, quindi, se a partire da quel momento, il frate francescano venne sottoposto al controllo sempre più stringente del tribunale del Sant'Uffizio che prima gli tolse la facoltà di predicare e poi ordinò che fosse rinchiuso in convento, affidato alle cure di un esaminatore oratoriano. Questi aveva il compito di registrare i contenuti delle profezie di Cambi e di osservare le sue estasi che, durante l'ufficio della messa, potevano raggiungere la durata di sei ore.³⁷ Il sacerdote della Vallicella agiva per conto del cardinale Baronio, per il quale i fatti mantovani non erano «la strada, ma sì bene che sono orpelli e maschere per ingannare il mondo».³⁸ Qualche anno dopo il porporato oratoriano avrebbe chiarito in una lettera gli obiettivi tutti politici della sua opposizione allo spirito profetico-apocalittico di Cambi, sostenendo che bisognava evitare qualsiasi coinvolgimento popolare.³⁹

lomeo da Salutio natio di Toscana dell'ordine dei minori osservanti riformati di San Francesco predicatore apostolico, f. 88r (in una nota di possesso si legge che il manoscritto appartenne alla biblioteca di San Francesco in Trastevere).

³⁴ *Ivi*, f. 78v.

³⁵ Deposizione di Valeriano da Poggio Mirteto, che riferiva un dato raccontatogli da Andrea Zannotti, in ASV, *Cong. Riti, Processus* 2809, f. 24v.

³⁶ ASV, *fondo Borghese*, s. II, nn. 64-65, f. 442r. L'argomento è omissso dall'opera di riferimento sul predicatore toscano di F. SARRI, *Il venerabile Bartolomeo Cambi da Salutio (1557-1617). Oratore mistico poeta*, Firenze, Bemporad 1925, p. 71, nonostante l'autore illustri il documento punto per punto.

³⁷ ASV, *Congr. Riti, Processus* 2809, f. 24v, deposizione di fra Valeriano da Poggio Mirteto.

³⁸ Il giudizio del cardinale Baronio sui contenuti della predicazione tenuta da Cambi in Lombardia è riportato dallo stesso fra Bartolomeo in una lettera del 2 novembre 1602 pubblicata da F. SARRI, *Il venerabile Bartolomeo Cambi*, cit., p. 93.

³⁹ Il cardinale Baronio rimproverava a Cambi il fatto che «pubblichì alcuni suoi secreti, oc-

Come si vede, anche in questa circostanza ricorrono i nomi di sempre, ossia quelli dell'oratoriano Baronio e del cardinale Alessandro de' Medici, che alla fine del Cinquecento si era scontrato con Cambi in occasione della sua predicazione a Firenze e aveva represso i fermenti filosavonaroliani nella città. In qualità di arcivescovo della città, infatti, aveva proibito al frate di tenere i suoi discorsi dopo che questi aveva maledetto pubblicamente Firenze, accusandola di «avere scacciato la croce».⁴⁰ Ciò era avvenuto perché il vicario di Alessandro de' Medici («che lo teneva per pazzo») aveva gettato in terra un'enorme croce che Cambi era solito trascinare per la città gridando «fate penitenza fratelli, perché la morte viene e Gesù è morto per noi». L'effetto di quella predicazione fu ancora più dirompente a livello popolare quando, pochi mesi dopo, un fulmine cadde sulla cupola del duomo di Firenze danneggiando la chiesa e i fabbricati vicini: un atto in cui molti videro l'avverarsi dell'anatema lanciato da Cambi contro la città.⁴¹

L'anno successivo Clemente VIII chiamò il frate per predicare a Roma, ma l'arcivescovo di Firenze fece di tutto per impedirlo. Il cardinale Tarugi, anche lui come Baronio proveniente dalle file oratoriane, proibì al frate accompagnatore di Cambi di portare con sé la croce.⁴² Nonostante questi ostacoli, il francescano cominciò a predicare nelle chiese di Santa Maria in Trastevere e di San Lorenzo in Damaso con un tale concorso di folla che le autorità dovettero concedergli delle guardie del corpo per proteggerlo durante il percorso dal convento al pulpito. Per ben due volte gli sbirri strapparono a Cambi la croce accusandolo di non avere avuto l'autorizzazione a portarla, fino a quando il cardinale del Sant'Uffizio Paolo Camillo Sfondrati gli comunicò che il pontefice aveva deciso di cacciarlo da Roma.⁴³ Evidentemente, Clemente VIII, che aveva voluto Cambi in riva al Tevere e gli aveva rinnovato più volte la licenza di predicare, aveva dovuto cedere alle pressioni dei settori più intransigenti del Sant'Uffizio totalmente contrari all'attività del frate francescano. Che non tutti fossero avversari di Cambi, e che sulla sua facoltà di predicare si fosse svolta una battaglia senza esclusione di colpi nella curia romana (simile a quella avvenuta negli

culte revelationi come divine apporta meraviglia e poca edificatione perché si devono trattare con sua Divina Maestà et occultargli piuttosto che rivelargli al popolo e replicargli così spesso com'egli fa» (lettera di Baronio al guardiano del convento ove Cambi era detenuto del 30 agosto 1606, *ivi*, p. 99).

⁴⁰ BC, ms. 2064, SANTORO DA MELFI, *Vita sommaria*, cit., pp. 46v-47v.

⁴¹ F. SARRI, *Il venerabile Bartolomeo Cambi*, cit., p. 41.

⁴² BC, ms. 2064, SANTORO DA MELFI, *Vita sommaria*, cit., f. 52r.

⁴³ *Ivi*, f. 57v.

stessi anni intorno alla causa di canonizzazione di Savonarola), lo dimostra il fatto che il vescovo di Gubbio Andrea Sorbolonghi («quale era uno dei riformatori») ottenne dal papa che gli fosse restituita la croce, prima che la situazione precipitasse con la vittoria dei «malevoli». ⁴⁴ Il fatto che il biografo di Cambi definisse il protettore del frate francescano un vescovo «riformatore», lascia supporre che il memoriale del 1601 del cardinale Bellarmino *De reformatione*, di cui si è detto in precedenza, non costituisse l'estemporanea iniziativa di una singola personalità, per quanto prestigiosa. Quel testo doveva raccogliere anche le attese e i consensi di una parte del mondo episcopale italiano, che riteneva necessario ritornare allo spirito del tridentino. Uno spirito che a giudizio dei riformatori l'azione dell'Inquisizione romana aveva progressivamente tradito, travalicando i propri ambiti di competenza a discapito del ruolo e della dignità dei vescovi nelle diocesi.

L'atteggiamento assunto dai vertici ecclesiastici romani nei confronti di personalità come Cambi è un utile barometro per misurare la presenza di differenti posizioni ecclesologiche durante il pontificato clementino e l'intensità delle tensioni che intercorsero fra esse. Non sorprende, dunque, di trovare in Bellarmino un convinto sostenitore dei carismi di Cambi, tanto da raccomandarsi alle sue preghiere in occasione di una malattia; ⁴⁵ e ciò avveniva negli stessi anni in cui altri esponenti curiali avrebbero volentieri visto il frate francescano in prigione con l'accusa di volere «ingannare l'ordine e la corte romana» e «gettare sugli occhi del mondo polvere di santità non essendo egli tale». ⁴⁶ Sia chiaro: i sostenitori delle posizioni riformatrici furono duramente sconfitti proprio in quel giro di anni. Tuttavia, questo non è certo un buon motivo per rifiutarsi di studiare le loro posizioni, dal momento che lasciarono un profondo ricordo in una parte minoritaria, ma significativa della tradizione cattolica italiana, a livello religioso e di cultura politica; per lo più essi scelsero di adeguarsi al nuovo corso confessionale come Bellarmino, oppure si chiusero in un fiero atteggiamento polemico come il vescovo di Novara Carlo Bascapè, che rifiutò di assistere

⁴⁴ *Ivi*, f. 55r. «Mons. Sorbolonghi» è Andrea Sorbolonghi, vescovo di Gubbio dal 15 marzo 1600 fino al 1616 (HC, IV, p. 183).

⁴⁵ B. CAMBI, *Lettere spirituali*, Roma, Francesco Cavalli 1628, pp. 8-9: lettera di Cambi a Bellarmino del 10 agosto 1606, in cui il frate risponde al cardinale gesuita, il quale si era rivolto alle sue preghiere perché ammalato, assicurandogli che quanto non conseguirà «mediante le mie fredde et agghiacciate orationi, spero che l'otterrà per mezzo della sua profondissima humiltà, che si è voluta raccomandare a me sterco puzzolente degno di mille inferni».

⁴⁶ BC, ms. 2064, SANTORO DA MELFI, *Vita sommaria*, cit., f. 22v. Cambi fu più volte chiamato in giudizio dal viceregente che una volta gli disse «tristaccio, tristaccio, io ti caccerò in prigione» (f. 54r).

nel 1610 a Roma alle celebrazioni per la canonizzazione del suo maestro Carlo Borromeo «perché in un medesimo tempo si vedea, per una parte santificare la persona e per l'altra riprovarsi gli atti». ⁴⁷ Alcuni come Cambi furono avversati dall'Inquisizione, altri come l'oratoriano Antonio Talpa vennero emarginati dalla memoria storica del proprio ordine ecclesiastico, secondo una tendenza durata sino ai nostri giorni anche a livello storiografico. ⁴⁸

Contro Cambi però non si muoveva solo la parte più intransigente dei vertici ecclesiastici; il successo della predicazione e dei suoi poteri taumaturgici suscitava l'invidia degli oratori rivali che si vedevano mancare l'uditorio: una serie di sacerdoti, disposti ad alimentare con il loro maldicente mormorio i sospetti inquisitoriali contro di lui, abituati a obbedire con zelo ai precetti di un'ordinata predicazione. Costoro, ad esempio, non si sarebbero mai rifiutati di affrontare nelle loro prediche l'argomento «se gli ecclesiastici dovessero o no pagare le gabelle», come una volta Cambi rivendicò di avere fatto di fronte a un cavaliere di Montepulciano, adirato con lui perché aveva scomunicato la città. ⁴⁹

Nei giorni in cui il frate si trovava a Roma era solito alloggiare nel convento di San Francesco a Ripa, nel popolare quartiere di Trastevere, abitato in massima parte da barcaioli, vignaioli e prostitute che accorrevano ad ascoltare la sua predicazione e fruibano dei suoi poteri terapeutici. ⁵⁰ I versi cantati da Cambi durante la pentecoste del 1602 – nei mesi in cui la Congregazione dei Beati si occupava dei morti con fama di santità, anche per-

⁴⁷ A.L. STOPPA, *Il ven. Bascapè reca a papa Paolo V l'istanza di canonizzazione del b. Carlo Borromeo fatta nel 1609 dai vescovi della provincia lombarda*, «Memorie storiche della diocesi di Milano», VI, 1959, p. 24. Per l'obbligo fissato dalla Congregazione dei Riti di rappresentare Carlo Borromeo «nei stendardi et nei ritratti suoi» non con vesti arcivescovili, ma cardinalizie cfr. G. ALBERIGO, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella chiesa post-tridentina*, «Rivista storica italiana», CLXXIX, 1967, p. 1050, nota 55.

⁴⁸ Di recente, lo storico oratoriano Antonio Cistellini ha negato che nel programma di Filippo Neri «ci fosse alcun proposito di riforma», attribuendo la responsabilità della definizione di questa immagine del santo – accolta anche dall'attuale pontefice in una lettera commemorativa del 7 ottobre 1994 in cui Filippo è chiamato «Riformatore della Città eterna» – «a uno dei più animosi soggetti della prima ora, il P. Antonio Talpa» (A. CISTELLINI, *Filippo Neri, prete romano*, in *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*, a cura di M.T. Bonadonna Russo e N. Del Re, Roma, Società romana di storia patria alla Biblioteca Vallicelliana 2000, pp. 5-12). Coglie l'ambiguità di questa posizione storiografica Paolo Prodi, che invita ad approfondire le posizioni di Talpa all'interno della cultura oratoriana definendo «fondamentali e anche molto avvincenti» le sue memorie, in *San Filippo Neri: un'anomalia nella Roma della Controriforma?*, «Storia del Parte», LXXXV, 1995, p. 339, nota 7.

⁴⁹ BC, ms. 2064, SANTORO DA MELFI, *Vita sommaria*, cit., ff. 44r-44v.

⁵⁰ Sulla popolazione trasteverina nel secolo successivo, cfr. I. ROSSODIVITA, *Appunti per una storia della popolazione di Trastevere nel Settecento*, «Studi Romani», XXIII, 1975, pp. 153-163.

ché c'erano in giro dei santi vivi come lui – si possono leggere in brogliacci conservati a lungo nella biblioteca dell'Inquisizione romana. Si tratta di composizioni dalla grafia incerta, che non si limitavano a criticare in modo moralistico i costumi ecclesiastici, ma usavano lo spirito profetico per collegare la condanna della curia romana alla situazione politica della penisola. L'attacco alla «sporca Roma», infatti, piena di «prelati ben ingrassati e impinguati [...] che di porpora giran vestiti», si univa agli aneliti patriottici per le sorti di una «Italia mia» a cui «chi non vuol il bene abbia flagello e pena». L'apostrofe si inseriva in un quadro di attesa profetica di rigenerazione («se non si rimedia a tanti mali, su l'empia Roma Gesù volga li strali»), la cui radicalità ricordava i toni della predicazione savonaroliana, tanto da attirare l'attenzione degli inquisitori romani in grado di valutare la distanza di essi dalla coeva rielaborazione domenicana funzionale alla canonizzazione del frate.⁵¹

Occorre notare che tutto ciò avveniva negli anni in cui Tommaso Campanella, dalle prigioni del Sant'Uffizio, sosteneva che proprio nel 1600 sarebbero avvenuti «gran romori rebellioni et sollevationi di populi et mutationi di stato» in base alle profezie di «santa Brigida, santa Caterina di Siena, del beato Joachino et del Savonarola»: ⁵² è quindi comprensibile che in presenza di simili fermenti religiosi e politici, il tentativo di chiamare all'onore degli altari fra Girolamo e il progetto di regolarne il culto fossero accompagnati da un'attività di controllo e di repressione dei suoi epigoni più accesi e carismatici che trovavano linfa vitale nelle principali tradizioni profetiche italiane.⁵³

Un altro predicatore francescano che alla fine del Cinquecento godette a Roma di un'estesa fama di santità fu il cappuccino spagnolo Alfonso Lobo.

⁵¹ BAV, *Vat. lat.* 12833, ff. 50v-52r (ma la nota di possesso è della Congregazione del Sant'Uffizio). Si sofferma sul riemergere del rapporto fra patriottismo e riforma politica alla fine del Cinquecento in Italia, R. VILLARI, *Patriottismo e riforma politica*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», II, 1997, p. 14.

⁵² Testimonianza di Giovanni Battista Pizzoni al processo di Tommaso Campanella citata da V. FRAJESE, *Cultura machiavelliana e profezia messianica nella riflessione politica di Tommaso Campanella. Dalla congiura all'Interdetto*, in *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di C. Continisio e C. Mozzarelli, Roma, Bulzoni 1995, p. 246.

⁵³ Sui rapporti tra la tradizione gioachimita, quella savonaroliana e il pensiero di Tommaso Campanella cfr. F. D'ELIA, *La «terza età» gioachimita e la «Città del Sole» di Tommaso Campanella*, in *L'età dello spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*, a cura di A. Crocco, San Giovanni in Fiore, Centro internazionale di studi gioachimiti 1986, pp. 417-433 e G. ERNST, *«L'alba colomba scaccia i corbi neri». Profezia e riforma in Campanella*, in *Storie e figure dell'apocalisse fra il '500 e '600*, a cura di R. Rusconi, Roma, Viella 1996, pp. 107-125: 115-117.

All'inizio degli anni settanta il Sant'Uffizio romano processò il frate su insistenza del corrispettivo tribunale spagnolo per le posizioni polemiche che aveva assunto contro gli statuti di *limpieza de sangre*. Il rappresentante degli interessi inquisitoriali di Madrid a Roma di quegli anni, Diego de Simancas, testimoniò che gli abitanti della città adoravano Lobo «poco menos que a santo». Per questa ragione, e per il sostegno che egli godeva presso il pontefice, riuscì a superare la burrasca con una condanna più lieve del previsto (sospetto di eresia e non eresia manifesta) e poté continuare la sua attività di predicatore con crescente successo.⁵⁴ Perciò Federico Borromeo ricordò Lobo con parole piene di ammirazione nel proprio trattato sull'oratoria sacra e la qualità della sua eloquenza era così apprezzata a Roma che si soleva dire «Toledus docet, Panicarola delectat et Lupus movet».⁵⁵ Nonostante simili attestati di stima, Lobo fu tenuto a lungo sotto osservazione da parte degli stessi ambienti che lo avevano processato negli anni settanta: prova ne sia che fra i suoi avversari troviamo il cardinale dell'Inquisizione, nonché protettore dei cappuccini, Giulio Antonio Santoro. Il potente porporato ricordava con fastidio il frate nella sua autobiografia, accusandolo di far parte di un gruppo di congiuratori all'interno dell'ordine che «pretendevano di non avere, né ricognoscere protettore, né correttore, né governatore della religione».⁵⁶ Vale forse la pena di ricordare che gli innominati esponenti di questa fazione erano stati avversati da quel «gran servo di Dio» di fra Felice da Cantalice, di cui proprio Santoro si era incaricato di promuovere il culto all'indomani della morte, ricorrendo al miracolismo più plateale. L'uso strumentale della categoria di superstizione a proposito dei nuovi culti moderni era evidente: si trattava, infatti, dello stesso Santoro che solo poco tempo prima – rivestiti gli austeri panni di guardiano dell'ortodossia – aveva ordinato («in materia gravissima com'è la canonizatione») la massima «cautela e circospetione» a proposito della causa di santità dello spagnolo Diego d'Alcalá, «venendo alquanto in rotta col signor conte d'Olivares».⁵⁷

⁵⁴ La testimonianza di Diego de Simancas e i dati sul processo di Lobo sono in S. PASTORE, *Il Concilio di Trento, la nuova Inquisizione: alcune considerazioni sui rapporti tra vescovi e inquisitori nella Spagna del Cinquecento*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei 2000, p. 143, nota 96. Sottolineo che due giudici (fra cui il maestro generale dei domenicani) chiesero di privare Lobo della facoltà di predicare come si evince dai voti raccolti in ACDF, S.O., *Decreta 1571-1574*, f. 110 (riunione del 14 agosto 1572).

⁵⁵ L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, IX, cit., p. 152, nota 8, che fa riferimento al frate francescano Francesco Panigarola e al padre gesuita Francesco Toledo. L'arcivescovo di Milano scriveva: «Sane Lupus non solum in suggestu, sed quod fortasse pluris refert in omni vel actione, vel loco certissima dabat signa perfectae virtutis» (F. BORROMEO, *De sacris nostrorum temporum oratoribus*, cit., pp. 51-56: 53).

⁵⁶ G. CUGNONI, *Autobiografia*, cit., p. 158.

⁵⁷ *Ivi*, p. 178.

Anche nel caso di Lobo, come in quello di Cambi, agì sullo sfondo l'accorta strategia di osservazione e di controllo dell'ambiente oratoriano. Un giorno Filippo Neri affrontò Lobo perché si era insospettito della sua fama di santità aumentata dal «rumor de' prediche». ⁵⁸ Il fondatore degli oratoriani accusò lo spagnolo di fingere tanta singolarità e lo invitò all'umiliazione con interrogativi dal tono inquisitorio: «Vi immaginate forse per plauso del mondo essere tenuto per santo? Vi credete forse che in Italia non ce ne siano?». Il prudente predicatore cappuccino, invece di affrontare il temibile rivale in santità a viso aperto, preferì gettarsi ai suoi piedi e domandare in lacrime perdono. Solo da quel momento, e dopo quest'atto di prostrazione, anche Filippo cominciò a promuoverlo «pubblicamente» come «homo santo». L'episodio rivela quanto sia difficile aderire acriticamente all'immagine di bonaria ilarità proposta dai cultori della memoria di Neri per ricordare il loro fondatore. Sembrerebbe piuttosto trattarsi di un raffinato stereotipo agiografico (i cui precedenti illustri risalgono al «giullare di Dio» di francescana memoria), che si diffuse in profondità perché venne elaborato su piani culturali e sociali differenti che la canonizzazione del 1622 si incaricò di fare convergere e saldare in un solido modello storiografico. Fu promosso in vita dallo stesso Neri per evitare sospetti sui propri comportamenti (l'istrioneria come strategia di dissimulazione); ⁵⁹ in seguito, si propagò sia a livello popolare («er Pippo bono» dei rioni di Roma), sia a livello colto grazie all'opera del cardinale della Congregazione dell'Indice Agostino Valier *Philippus, sive de laetitia christiana*. ⁶⁰ Secondo un lettore coevo questo li-

⁵⁸ PCFN, II, p. 134 deposizione del 4 gennaio 1597 del cappuccino fra Salvatore da San Severino Marche, da cui si ricavano le seguenti citazioni.

⁵⁹ Il cardinale Agostino Cusani, il 28 gennaio 1596, testimoniò a proposito di Neri: «Con tutto ciò essendo di tanta prudentia così nelle temporalì, come in quelle dello spirito elli le copriva et cercava di coprirli con una santa semplicità, che, ad alcuni, pareva ineptia o fatuità. Et perciò faceva alcune attoni, che alcuni le giudicavano ridicole, come saria il saltare in presenzia de prelati et cardinali, dar delli schiaffi a donne et a gioveni, dir alcuni versi de libri de battaglia, et farne all'improvviso». Il cardinale aggiungeva che una volta, essendo un prelatò «di molta prudentia mondana, quale era vescovo, andato a visitarlo, come per censurarlo», Filippo Neri gli disse «io ho conosciuto quel prelatò, che me avete mandato, così prudente; et, tra me stesso, mi rideva della sua sagacità, accorgendomi a che effetto era venuto, et che io li doveva esser parso semplice» (PCFN, II, pp. 36-37).

⁶⁰ L'opera di Agostino Valier, degli anni novanta del Cinquecento, è stata riproposta con il titolo *Il dialogo della gioia cristiana*, a cura di A. Cistellini, Brescia, La Scuola 1975. Su di essa si veda A. DUPRONT, *Autour de Saint Filippo Neri: de l'optimisme chretien*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», XLIX, 1932, pp. 218-258. Questa immagine di Neri è stata ripresa nella lettera commemorativa di Giovanni Paolo II del 7 ottobre 1994: «Qualificato come il santo della gioia per antonomasia, san Filippo deve essere pure riconosciuto come l'Apostolo di Roma, anzi come il Riformatore della Città eterna» (A. CISTELLINI, *Filippo Neri, prete romano*, in *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*, cit., p. 7). Un simile giudizio è stato confermato, ma con l'in-

bro fu scritto proprio «in argomento della santa hilarità del padre; il quale a questo proposito, diceva esser molto più facile da guidar bene li homini di natura allegra, che li malinconici». ⁶¹ Da un lato, c'era la scelta dell'estroversione con la dichiarata ambizione di governare gli uomini, dall'altro lo spettro della malinconia come inquietudine della coscienza e riottoso esercizio critico della ragione.

Purtroppo non è dato conoscere quello che nel Cinquecento si sarebbe definito lo stato umorale di santi mancati come Gerbi, Cambi e Lobo, ma ancora una volta emerge con chiarezza la delicata funzione di intermediazione religiosa, politica e culturale, svolta dall'ambiente oratoriano, che fu in grado di esercitare un ruolo di controllo per conto dell'autorità pontificia e, allo stesso tempo, di assorbire al proprio interno spinte antagonistiche rispetto a essa. In un contesto siffatto si chiarisce perché la proposta di un santo scrittore e predicatore come Gerbi fosse destinata al fallimento insieme con quella dei suoi epigoni Cambi e Lobo. A ben guardare, egli era ormai troppo distante dall'unico profilo di intellettuale ammesso a livello agiografico dalla cultura confessionale e riproposto con insistenza dall'iconografia del tempo: quello dello studioso chino sui libri con la penna in mano, impegnato a fortificare con le sue diuturne fatiche dottrinarie i bastioni dell'ortodossia cattolica.

2. ANGELO DEL PAS: GUARIGIONI, PROFEZIA POLITICA E AMADEISMO

Il francescano riformato Angelo Del Pas era appunto raffigurato con questi attributi iconografici in un quadro posto nel chiostro del convento romano di San Francesco a Ripa. ⁶² A ragion veduta, perché il frate – nato in Catalogna nel 1540, ma soprannominato dai contemporanei lo «Spagnolo» – fu uno studioso di prestigio, che il papa scelse per redigere un monumentale commento ai Vangeli. ⁶³ Eppure, se si sfogliano le pagine del

vito «a non cadere nella deformazione di un'immagine ingenuamente infantile di Filippo», anche da P. PRODI, *Filippo Neri*, in GLS, I, p. 686.

⁶¹ Deposizione di Marco Antonio Maffa, 13 maggio 1596, in PCFN, II, p. 85.

⁶² «Questo quadro rappresenta il venerabile in atto di scrivere, e non ha segno alcuno di beato o di santo, cioè raggi intorno alla testa o cose simili» (deposizione del 19 gennaio 1867 di fra Agapito da Preneste, in SACRA RITUM CONGREGATIONE, *Beatificationis et canonizationis ven. Servi Dei P. Angeli a Pas sacerdotis professi ex ordine minorum S. Francisci positio super dubio de titulo noncupativo eiusdem ven. Servi Dei et de iure postulationis minorum reformatorum*, Roma, Typographia J. Aureli 1866, p. 19).

⁶³ Si veda A. DEL PAS, *Operum Venerabili Servi Dei Fratris Angeli Del Pas prov. Cataloniae*

suo processo di canonizzazione, emerge che egli non fu solamente un erudito. Da quelle carte, infatti, riaffiorano una serie di episodi in cui Del Pas dimostrò di possedere eccezionali poteri taumaturgici che spiegano la sua fama di santità in vita e dopo morto. Inoltre, anche lui, come gli altri francescani Evangelista Gerbi, Bartolomeo Cambi e Alfonso Lobo, fu un ascoltato predicatore, le cui doti oratorie erano paragonate dagli ascoltatori a quelle del più celebre Francesco Panigarola.⁶⁴ Un episodio degli anni ottanta del Cinquecento è in grado di rivelare il seguito popolare raggiunto dal frate in questa attività: a causa del successo a Genova della sua predicazione, venne trasferito a Palermo, ove si moltiplicarono gli attestati di venerazione da parte dei fedeli, tanto che si dovette ritirare a Messina per dedicarsi esclusivamente alla scrittura.⁶⁵

Fra Angelo morì nel convento di San Pietro in Montorio il 23 agosto 1596 e la notizia delle guarigioni prodigiose legate al suo cadavere si diffuse per Roma assai rapidamente. L'iniziale titubanza di Clemente VIII all'apertura di un'inchiesta canonica fu vinta dal duca di Acquasparta Federico Cesi senior. Egli fece raccogliere due libretti di grazie («che dicevano essere miracoli fatti da frate Angelo») e li consegnò al pontefice. Nel giro di una settimana Clemente VIII esaminò quell'elenco e si convinse della necessità di prenderne debita «informatione» perché c'erano «veramente cose degne»;⁶⁶ quindi, autorizzò la stesura di una biografia di Del Pas, a cui attese il suo più stretto collaboratore, ossia fra Bonifacio Bonibelli.⁶⁷

Gli atti compiuti dai Cesi nel promuovere la devozione di fra Angelo furono analoghi a quelli realizzati dalla famiglia Massimo per Filippo Neri o dai Pamphili in onore di Felice da Cantalice: una conferma del rilievo avuto dalla nobiltà romana nella promozione di questi culti di santità moderni, in cui l'adesione spirituale e la devozione si mescolavano al prestigio della casata.⁶⁸ Di conseguenza, Federico Cesi senior, il cui fratello Bartolo-

ord. min. reg. observ., Roma, Ildelfonsi Ciacconi 1623. Per l'ospitalità del papa a Tivoli cfr. Bonifacio Bonibelli, in ACCS, *fondo antico*, n. 190, f. 14v (deposizione del 25 giugno 1619).

⁶⁴ Il vescovo di Ginevra Angelo Giustiniani, dopo avere ascoltato entrambi, commentò: «Io tengo per certo che in tutto il mondo non si trovino due predicatori così eccellenti, come quelli che abbiamo al presente in Genova» (F. SARRI, *Il venerabile Bartolomeo Cambi*, cit., p. 197).

⁶⁵ S. GORI, *Del Pas Angelo*, BSS, IV, 1964, col. 544.

⁶⁶ Testimonianza del 5 giugno 1619 del vescovo di Isernia Paolo De Curtis in ASV, *Congr. Riti, Processus* 2811, ff. 3v-4r.

⁶⁷ L'opera tardo cinquecentesca di Bonibelli è rimasta manoscritta, ma ampi brani sono riportati da ANTONIO MARIA DA VICENZA, *Vita del venerabile servo di Dio P. Angelo Del Pas di Perpignano sacerdote professo della più stretta osservanza dei minori riformati*, Roma, stab. tip. di G. Aurelij 1867.

⁶⁸ Per una messa a punto sullo stato degli studi riguardanti l'aristocrazia capitolina cfr. ora

meo era stato appena nominato cardinale, si impegnò a finanziare un'onorevole sepoltura per il francescano riformato.⁶⁹ La predisposizione dell'aristocratico nei confronti del frate risaliva a quando egli aveva guarito («toccandolo et benedicendolo col segno della Santissima Croce») la gamba «stroppiata» di Federico junior, il futuro fondatore dell'Accademia dei Lincei.⁷⁰ In precedenza, in favore del bambino, era intervenuto anche Filippo Neri, che ne aveva profetizzato la guarigione (bisognava «aiutarlo con delle preghiere»), ma l'oratoriano era stato superato sull'insidioso terreno dell'efficacia terapeutica da fra Angelo, riuscito a risanare l'ammalato.⁷¹

Nonostante il caldo agostano, il corpo del frate zoccolante rimase esposto tre giorni per consentire alla folla, salita fino al Gianicolo, di rendergli omaggio; lo stupore di chi accorrevva era aumentato dal fatto che gli arti di Del Pas si conservavano «così morbidi e maneggevoli come se ancora vivesse». ⁷² Fu necessario difendere il cadavere con dei soldati e con una cancellata di ferro perché i fedeli, in preda al parossismo devozionale, oltre alle vesti gli avevano addirittura strappato le unghie e dei brandelli di carne.

Come negli altri casi ricordati finora, anche il cadavere di Del Pas fu «sparato» da un chirurgo a lui devoto, affinché si potessero rallentare i processi di decomposizione, almeno durante i giorni di esposizione pubblica del corpo.⁷³ Nel corso delle operazioni di eviscerazione, accadde un episodio inconsueto perché gli astanti si accorsero della presenza nel cuore di Del Pas di una ferita «come di lancia» e da ciò dedussero che il frate avesse avuto in vita «le stigmate interiori». ⁷⁴ Ovviamente, quei testimoni oculari furono indotti a concentrare la loro attenzione sul cuore piuttosto che su

M.A. VISCEGLIA, *Introduzione. La nobiltà romana: dibattito storiografico e ricerche in corso*, in *La nobiltà romana in età moderna. Profili istituzionali e pratiche sociali*, a cura di M.A. Visceglia, Roma, Carocci 2001, pp. XIII-XLI.

⁶⁹ Bartolomeo fu creato cardinale il 5 giugno del 1596 (A. BORROMEIO, *Cesi Bartolomeo*, DBI, 24, 1980, pp. 246-247). Per il finanziamento della tomba di Angelo Del Pas, cfr. la deposizione del 4 settembre 1619 di fra Pietro Elia Rainaldi, in ASV, *Congr. Riti, Processus* 2811, f. 123r.

⁷⁰ Cfr. la testimonianza di Cesi senior in ASV, *Congr. Riti, Processus* 2811, f. 177v. Per identificare con certezza nel linceo Federico il figlio miracolato ho consultato E. MARTINORI, *Genealogia e cronistoria di una grande famiglia umbro-romana. I Cesi*, Roma, Tipografia compagnia nazionale pubblicità 1931, pp. 64-86.

⁷¹ PCFN, I, p. 128 (deposizione del 31 agosto 1595 di Marcello Benci, che colloca l'episodio due anni prima).

⁷² ANTONIO MARIA DA VICENZA, *Vita del venerabile servo di Dio P. Angelo Del Pas*, cit., pp. 198-199.

⁷³ Il particolare è sottolineato da fra Pietro Elia Rainaldi, nella deposizione del 4 settembre 1619, in ASV, *Congr. Riti, Processus* 2811, f. 122r.

⁷⁴ ANTONIO MARIA DA VICENZA, *Vita del venerabile servo di Dio P. Angelo Del Pas*, cit., p. 196.

altre parti del corpo, perché la tradizione considerava quell'organo la sede privilegiata dell'amore e quindi del fervore di carità. Tuttavia, per arrivare a scorgere nel muscolo cardiaco una semiotica del sacro di derivazione cristocentrica, essi dovettero avere motivazioni più urgenti e condizionamenti culturali più specifici. Ad esempio, l'esistenza e la frequentazione di una tradizione agiografica francescana di carattere mistico, che in quegli anni a Roma era riproposta e attualizzata proprio dalla famiglia Cesi e dai cappuccini. In essa il sentimento del passato e le passioni del presente si confondevano in un'unica storia, ove cuori rubicondi continuavano a pulsare anche dopo morti e le tecniche autoptiche si trasformavano in un'epifania del mistero. Il prototipo era costituito dal cuore medievale della clarissa francescana Chiara da Montefalco, all'interno del quale si raccontava che, al momento dell'autopsia, le consorelle avessero trovato un crocefisso di carne.⁷⁵ Ma nella stessa direzione guardavano anche i cuori moderni di Teresa d'Avila e di Filippo Neri: il primo, si diceva fosse stato trafitto da un angelo, come ricordava Bonibelli nella propria biografia di Del Pas; il secondo, aveva attratto per le sue eccezionali palpitazioni medici del valore di Angelo Vittori, archiatra pontificio, e di Andrea Cesalpino, collega di Galileo Galilei a Pisa.⁷⁶ Inoltre, negli ultimi anni del Cinquecento, un altro caso aveva fatto parlare di sé per un prodigio simile a quello di Del Pas. Si trattava del cappuccino Raniero da San Sepolcro, morto con fama di santità a Todi nel 1589. La biografia del frate venne dedicata nel 1597 al vescovo di Todi, il quale era Angelo Cesi, figlio di Federico senior e di Olimpia Orsini.⁷⁷ Ancora una volta, quindi, si confermano i legami intercorsi tra i Cesi e la spiritualità mistica cappuccina di quegli anni che aiutano a spiegare il contesto storico in cui maturò il prodigio del cuore di Del Pas.⁷⁸

⁷⁵ Sul cuore di Chiara da Montefalco cfr. P. CAMPORESI, *La carne impassibile: salvezza e salute fra medioevo e Controriforma*, Milano, Garzanti 1994, pp. 6-11. A questo proposito, e più in generale sulle tecniche di dissezione corporea in età moderna, si veda anche J. SAWDAY, *The body emblazoned. Dissection and the human body in Renaissance culture*, London-New York, Routledge 1995, pp. 99-100.

⁷⁶ Sul cuore di Filippo Neri, cfr. le relazioni di Andrea Cesalpino e di Angelo Vettori pubblicate, rispettivamente, in PCFN, III, pp. 437-439 e II, pp. 259-267. Per i rapporti tra Cesalpino e Galilei si veda G. MASETTI ZANNINI, *Il mondo di san Filippo e il mondo di Galileo*, in *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*, cit., p. 137, nota 23.

⁷⁷ G. POSSEVINO, *Vite de santi et beati di Todi. Con la traslazione solenne di cinque corpi loro. Et molte rime in essa fatte, nelle quali si scuopre l'antichità & grandezza temporale & spirituale di detta città*, Perugia, Vincenzo Colombara 1597, p. 109. Su Ranieri di San Sepolcro cfr. R. MICHETTI, «Ventimila corpi di santi»: la storia agiografica di Ludovico Jacobilli, in *Erudizione e devozione. Le raccolte di Vite dei santi in età moderna e contemporanea*, a cura di G. Luongo, Roma, Viella 2000, p. 132.

⁷⁸ Questi episodi invitano a rivedere la categoricità del giudizio formulato da Jean Michel

I rapporti privilegiati che i Cesi ebbero con gli oratoriani e i cappuccini sono confermati anche da altri indizi. Come è noto, quella famiglia favorì per più di un trentennio i sacerdoti della Chiesa Nuova con il suo mecenatismo.⁷⁹ Ma i «Vallicellisti» poterono dimostrare la loro riconoscenza in almeno due occasioni: le preghiere di Filippo Neri aiutarono la moglie di Federico Cesi senior, Olimpia Orsini, a portare a termine una difficile gravidanza e Antonio Gallonio dedicò alla nobildonna romana l'*Historia delle sante vergini romane*.⁸⁰ Invece, le relazioni di Olimpia Orsini con i cappuccini emergono dal suo testamento: oltre a prevedere munifici lasciti in favore dei francescani di Assisi, la moglie di Cesi domandò di essere sepolta con l'abito delle terziarie cappuccine nella cappella di san Francesco della chiesa del Gesù o, se fosse morta fuori Roma, in un qualunque edificio religioso abitato da quei frati.⁸¹ Del resto, anche Angelo Del Pas, che apparteneva ai francescani riformati, in Spagna chiamati «recolletti», non era estraneo all'ordine cappuccino. Giunto in Italia, infatti, aveva vanamente chiesto alla Congregazione dei Vescovi e dei Regolari il permesso di entrare nelle loro file, accusando i frati osservanti di essere «in particolari proprietari la più parte» e di incassare denaro con le confessioni.⁸²

Ma se spostiamo la nostra attenzione dalle tradizioni agiografiche ai comportamenti sociali, e continuiamo a seguire la via maestra del prestigio familiare, la scoperta nel cuore di Del Pas dei segni della passione, assume un valore ancora più rilevante. All'indomani dell'autopsia rivelatrice di un simile prodigio, Cesi chiese in prestito ai francescani il cuore del frate per guarire un suo servitore ammalato. Non sappiamo di preciso cosa avvenne nel palazzo dei Cesi, ma l'infermo fu risanato. Da allora in poi il valore carismatico del muscolo cardiaco di Del Pas crebbe a dismisura; addirittura, il devoto aristocratico volle organizzare, contro il parere delle autorità, una processione per le strade di Roma di quel cuore che continuò a mietere un successo terapeutico dopo l'altro. Il viceregente proibì la cerimonia, ma

Sallmann a proposito della santità mistica maschile in età moderna, in cui sarebbe assente qualunque attenzione nei confronti del cuore, considerato una prerogativa esclusivamente femminile (J.M. SALLMANN, *Santi barocchi*, cit., p. 394).

⁷⁹ M.T. BONADONNA RUSSO, *I mecenati della Vallicella*, cit., pp. 1-5. Sui caratteri dell'intervento di questa famiglia in favore degli oratoriani, in cui prevalsero «ancora modelli tradizionali di committenza», cfr. J. CONNORS, *Borromini e l'Oratorio romano*, Torino, Einaudi 1989 (ed. orig. 1980), p. 95.

⁸⁰ PCFN, II, p. 244, nota 1501.

⁸¹ Il documento, del 1616, è pubblicato da E. MARTINORI, *I Cesi*, cit., p. 66, nota 2.

⁸² Lettera di Angelo Del Pas al segretario della Congregazione Cesare Speziano, Genova, 8 gennaio 1582, in *I cappuccini e la Congregazione romana dei Vescovi e Regolari (1573-1595)*, I, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto storico dei cappuccini 1989, p. 68.

Cesi aveva comunque raggiunto il suo obiettivo, ossia quello di diffondere il più possibile la devozione del frate zoccolante fra la popolazione. In effetti, a seguito di questi eventi, le pareti di San Pietro in Montorio cominciarono a riempirsi di tabelle votive e la fama delle grazie ricevute dai romani volò fino in Catalogna e in Francia, da dove ripartì accresciuta e fortificata: basti pensare che la presenza di devoti transalpini alla tomba di Del Pas è accertata per tutto l'Ottocento.⁸³

L'azione organizzata da Federico Cesi senior nell'estate del 1596 indica che egli aveva deciso di spendere la propria influenza familiare e le sue entrate nella corte di Roma per ottenere una duplice legittimazione, necessaria all'introduzione della causa di canonizzazione del beato preferito dalla sua casata: dall'alto, stimolando l'intervento del pontefice con un'opportuna pressione personale; dal basso, fomentando e indirizzando la spinta popolare con raffinate tecniche propagandistiche.⁸⁴

Tuttavia, gli esponenti della famiglia Cesi e i francescani riformati non avevano fatto i conti con l'aspra rivalità dei frati osservanti impegnati in quegli anni nella promozione della devozione di Evangelista Gerbi. Come si è visto, il risentimento di Del Pas nei confronti dei francescani osservanti aveva motivazioni profonde legate alla pratica della confessione. Inoltre, quando i recolletti spagnoli furono sciolti, egli non accettò di entrare tra le loro file, ma preferì aderire ai francescani riformati, dopo avere cercato inutilmente di entrare nell'ordine cappuccino.⁸⁵

Come era inevitabile, i contrasti frateschi influenzarono l'affermazione ufficiale della proposta di santità di fra Angelo perché gli avversari si impegnarono a bloccare il culto. Il suo processo di canonizzazione venne aperto nel 1599 e fino al 1602 procedette speditamente insieme con quello di Filippo Neri. Il primo effetto della convocazione della Congregazione dei Beati fu la sospensione delle due cause: quella dell'oratoriano, però, riprese qualche anno dopo il suo cammino, mentre il processo di Angelo Del Pas subì un rallentamento a causa delle crescenti tensioni tra il ramo osservante e quello riformato della famiglia francescana.

⁸³ Per le lettere del 1602 provenienti dal guardiano del convento di Barcellona, cfr. ANTONIO MARIA DA VICENZA, *Vita del venerabile servo di Dio P. Angelo Del Pas*, cit., pp. 206-207. Si veda anche la testimonianza del 1867 di fra Agapito da Preeste, in SACRA RITUM CONGREGATIONE, *Beatificationis et canonizationis*, cit., pp. 12-13.

⁸⁴ Uso il concetto di propaganda, qui e altrove, seguendo le sempre attuali indicazioni di D. CANTIMORI, *Appunti sulla propaganda*, in *Politica e storia contemporanea. Scritti (1927-1942)*, a cura di L. Mangoni, Torino, Einaudi 1991, pp. 683-699.

⁸⁵ Sull'unione tra recolletti o scalzi spagnoli e cappuccini si rimanda a B. DE RUBÍ, *Un segle de vida caputxina a Catalunya 1564-1664. Aproximació històrico-bibliogràfica*, Barcellona, Caputxins de Sarrià 1977, pp. 103-149.

Di fronte all'esplosione devozionale che accompagnò i funerali del frate, i minori osservanti — poiché non avevano mai accettato la separazione operata dai recolletti nel 1581 — si batterono affinché il corpo di Del Pas fosse seppellito anonimamente. A dire il vero, in un primo momento avvenne proprio così, ma il vicario del papa, Girolamo Rusticucci, volle che fosse dissotterrato per essere tumulato a San Pietro in Montorio, «in cornu evangelii» dell'altare maggiore.⁸⁶ Nonostante l'autorevolezza di questa decisione, gli osservanti si batterono negli anni successivi per «diminuirli la devozione con far levare spesse volte li voti dalla sua sepoltura».⁸⁷ Bonibelli spiegò ai giudici che ciò era avvenuto perché Del Pas «era contrario alla loro rilassata vita, et havendone detto male in vita lo dicono ancora di poi, per non parere bugiardi et perché sono invecchiati nel male».

Un'ulteriore testimonianza del clima di tensione che accompagnò la morte di Del Pas si ha ascoltando la deposizione processuale di Pietro Elia Rainaldi, che dichiarò di avere udito due confratelli schernire i poteri taururgici del sacerdote in occasione della sua tumulazione.⁸⁸ Secondo un altro testimone, mal gliene incolse, perché uno dei due «persecutori di frate Angelo», morì all'improvviso dopo pochi mesi.⁸⁹ Come è ovvio, i contrasti tra i diversi rami dell'ordine francescano si rifletterono anche sul destino del corpo di Del Pas, inevitabilmente dimidiato come i suoi aspiranti proprietari. Perciò il cuore imbalsamato del frate, che i riformati temevano potesse essere trasportato nella città natale di Perpignan, fu trasferito nel 1621 per ordine di Gregorio XV nel convento di San Francesco a Ripa, mentre il resto del cadavere rimase a San Pietro in Montorio. Ancora una volta la storia naturale dei corpi (con il suo valore economico e simbolico al tempo stesso) è in grado di rivelare processi culturali più ampi, beffandosi dei programmi umani. In questo caso, ciò che le invidie fratesche avevano smembrato, un giorno sarebbe stato ricomposto dal furore anticlericale delle truppe napoleoniche. I francesi, infatti, occuparono San Pietro in Montorio nel 1798 e profanarono anche la tomba di Del Pas: in quell'occasione, i resti mortali del frate furono trasferiti a scopo precauzionale

⁸⁶ ANTONIO MARIA DA VICENZA, *Vita del venerabile servo di Dio P. Angelo Del Pas*, cit., p. 201, da cui sono tratte le citazioni seguenti.

⁸⁷ Il dato è confermato da Bonibelli, nella sua deposizione del 25 giugno 1619, in ASV, *Congr. Riti, Processus* 2811, f. 13v e anche da Cipriano Tabarini, confessore di Angelo Del Pas, nell'escussione del 13 luglio 1601, in ACCS, *fondo antico*, n. 190, f. 24r.

⁸⁸ ASV, *Congr. Riti, Processus* 2811, f. 122v (deposizione del 4 settembre 1619).

⁸⁹ Il nesso fra i due eventi è compiuto da fra Benedetto Summonte, *ivi*, f. 190r (deposizione dell'11 febbraio 1620).

presso il convento di San Francesco a Ripa e poterono così ricongiungersi al loro cuore.

Tuttavia, l'arresto della causa di Del Pas all'inizio del Seicento non dipese soltanto dai contrasti interni all'ordine francescano, ma, con ogni probabilità, anche da altri due fattori presenti nel modello agiografico elaborato dai frati riformati: da un lato, i difficili rapporti del sacerdote con una parte significativa della corporazione medica romana, dall'altro l'uso sregolato dei poteri profetici. Per quanto concerne il primo aspetto, diversi testimoni escussi al processo di canonizzazione descrissero Angelo Del Pas nell'atto di esercitare la sua attività di guaritore: chiamato all'occorrenza, se ne andava di casa in casa e faceva scomparire i dolori più diversi con un tocco di mani, accompagnato dal segno della croce.⁹⁰ Gli interventi curativi del frate erano socialmente trasversali e, ciò che più conta, assai efficaci. Evidentemente, egli godeva di notevoli poteri pranoterapeutici, di cui potevano servirsi un umile merciaio di Campo de' Fiori, come l'ambasciatore imperiale di stanza a Roma. Ad esempio, il negoziante depose che Del Pas aveva miracolato sua suocera «uscita di cervello»; secondo il testimone la donna (che «si spogliava et si stracciava la camiscia [...] et la tenevamo legata in una stanza [...] e non la potevamo tenere che faceva pazzie»), era guarita a San Pietro in Montorio grazie all'imposizione sulla testa e sul cuore delle mani del sacerdote.⁹¹ Da parte sua, anche il prestigioso diplomatico era ricorso a Del Pas per salvare la vita del figlio, dopo che il dottore Ambrogio Galiani («nobile genovese, medicus phisicus» del cardinale Salviati) lo aveva giudicato «desperato» in base alle conoscenze scientifiche del tempo.⁹²

Sarebbe però sbagliato ritenere che la proposta di santità di Del Pas fosse rifiutata dalle gerarchie ufficiali per il tipo di cure alternative praticate dal sacerdote. Prova ne sia che Felice da Cantalice e Filippo Neri compirono negli stessi anni a Roma atti identici (per ritualità e finalità terapeutiche) e furono accolti nel cielo della santità canonizzata dai medesimi giudici che esclusero il francescano.⁹³ Piuttosto, l'anomalia di fra Angelo era rap-

⁹⁰ A questo proposito, si vedano le deposizioni di Ludovico da Trivoria e di Barnardino Varasio, in ASV, *Congr. Riti, Processus* 2811, ff. 9r e 214v-215r.

⁹¹ Testimonianza di Francesco Bozio dell'11 ottobre 1601, in ACCS, *fondo antico*, n. 190, ff. 57v-58r.

⁹² *Ivi*, ff. 7r-7v (deposizione di Ambrogio Galiani del 3 novembre 1599).

⁹³ Alcuni esempi di guarigioni operate da Filippo Neri con l'imposizione delle mani sono in PCFN, I, pp. 262, 291, 329-330, 334-336. Fra le diverse testimonianze relative a Felice da Cantalice si veda quella di fra Sebastiano da Tarquinia in *I frati cappuccini*, cit., p. 4701.

presentata dalle relazioni particolarmente conflittuali intrattenute con alcuni dottori della corte di Roma, da cui un giorno venne addirittura denunciato alla Congregazione della Riforma.⁹⁴ Questo episodio merita di essere sottolineato, anzitutto poiché fu raccontato al processo da una sola persona, suonando come una nota stonata in uno spartito musicale perfettamente armonico; in secondo luogo, perché il testimone rivestiva un ruolo istituzionale di un certo rilievo. Infatti, egli era il braccio destro del Maestro del Sacro Palazzo Bartolomeo de Miranda (colui che controllava la stampa nello Stato pontificio), che aveva sostituito molte volte nel governo di «detto Offitio con autorità di Sua Santità in assenza di detto padre maestro» e «aveva avuto a ragionare [con Del Pas] delle cose di lettere delli suoi libri». ⁹⁵ Del Pas era stato denunciato alla Congregazione della Riforma da alcuni «medici et altre persone», che lo avevano accusato di usare «impiastri et remedi», di «curare molte persone con il solo segno della croce» e perché gli «pareva male che un frate andasse per le case a curare in quella maniera». Nonostante i capi di accusa, i giudici assolsero Del Pas giacché rivendicò con orgoglio che il suo «impiastro era la santissima croce, remedio universale di tutte le malattie» e, secondo il testimone, nessuno degli astanti osò più fare alcuna obiezione. Negli anni successivi il frate continuò la sua polemica con la corporazione medica romana, per giunta su un tema particolarmente delicato come gli esorcismi, di cui era considerato uno dei migliori specialisti.⁹⁶ Del Pas, infatti, rivelò al collaboratore di Bartolomeo de Miranda che, secondo lui, molti affatturati, di cui era «piena Roma, morivano per le medicine dei medici, non intendendo la causa dell'infermità» giacché «con le medicine li infradiciavano fino a levarli la vita». ⁹⁷ Di fronte a simili accuse è probabile che i dottori avessero voluto difendere con la loro denuncia la propria corporazione che vedevano minacciata all'interno di un regime di pluralismo terapeutico.⁹⁸

⁹⁴ La testimonianza, del 13 luglio 1601, proviene da Pietro Giovanni di Saragozza, maestro di teologia dell'ordine domenicano. Il contenuto della denuncia è in ACCS, *fondo antico*, n. 190, ff. 29r-29v, da cui sono tratte le citazioni seguenti.

⁹⁵ *Ivi*, f. 24v.

⁹⁶ Un esempio delle pratiche esorcistiche di Del Pas è in ACCS, *fondo antico*, n. 190, ff. 30r-30v (deposizione di Pietro Giovanni di Saragozza del 13 luglio 1601). Sul tema, in età moderna, si vedano le ricerche di G. ROMEO, *Esorcisti, confessori e sessualità nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenese del primo Seicento*, Firenze, Sansoni 1998 e di V. LAVENIA, *I diavoli di Carpi e il Sant'Uffizio (1636-1639)*, in *Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderna*, a cura di M. Rosa, Firenze, Leo S. Olschki 1998, pp. 77-139.

⁹⁷ ACCS, *fondo antico*, n. 190, f. 34r.

⁹⁸ La categoria è stata utilizzata da P. BURKE, *Il rituale dei guaritori*, in *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Bari, Laterza 1988, pp. 259-277. Per una sua verifica nel regno di Na-

È inevitabile che posizioni tanto polemiche avrebbero un giorno ostacolato la causa di canonizzazione di Del Pas, quando si fosse giunti alla fase di discussione dei suoi miracoli. Difatti, il parere scientifico sulla loro autenticità sarebbe stato espresso anche dai colleghi di quei dottori che il frate aveva osato attaccare sul terreno del mercato medico e dell'efficienza terapeutica.⁹⁹ È verosimile, inoltre, che i cardinali della Congregazione dei Beati tenessero in buon conto anche le implicazioni polemiche del radicale modello di santità taumaturgica incarnato da Del Pas, in anni in cui erano impegnati sia nella clericalizzazione dell'assistenza medica, sia nella professionalizzazione del corpo dei dottori.¹⁰⁰ L'idea che un «santo vivo» percorresse i vicoli di Roma operando guarigioni straordinarie di casa in casa era davvero scandalosa, in una fase in cui — come vedremo nelle prossime pagine — le autorità ecclesiastiche si preoccupavano di trasferire i poteri taumaturgici dai corpi vivi a quelli morti, dai luoghi privati (appunto le abitazioni), ai santuari organizzati, ove i fedeli avrebbero potuto lasciare visibili attestati delle grazie ricevute con *ex voto* autorizzati dalla sovranità pontificia. Senza dimenticare che i cardinali riuniti nella Congregazione dei Beati nel 1602 avevano anche il problema di controllare la pubblicità delle guarigioni compiute da Del Pas in vita e dopo morto, determinanti per la diffusione della sua fama di santità nella città. Si trattava di un circuito autonomo che si autoalimentava senza nessuna regola e che portava i fedeli (di ogni cultura, professione e censo) a decidere da soli cosa fosse miracolo e cosa no. In effetti, essi di solito non attendevano il giudizio dell'autorità pontificia e adottavano una serie di comportamenti rituali e di pratiche devozionali conseguenti, come bene spiegò al processo di Del Pas un vaccaro genovese: «Io in tutte le orationi mi raccomando a lui, come fo' a tutti gli altri santi del Paradiso».¹⁰¹

Per evitare simili rischi i cardinali della Congregazione dei Beati mostrano di preferire il tipo di regolata taumaturgia proposto nel modello di santità di Filippo Neri. Secondo un testimone chiave al suo processo di ca-

poli, cfr. D. GENTILCORE, *Healers and Healing in early modern Italy*, Manchester-New York, Manchester University Press 1998, in part. pp. 1-29.

⁹⁹ Sui rapporti tra medicina e potere si veda la miscellanea *Illness and healing alternatives in Western Europe*, edited by M. Gijswijt-Hofstra, H. Marland, H. de Waardt, London-New York, Routledge 1997 e la discussione sul volume di D. GENTILCORE e G. FIUME, *Salute e malattia, medicina e guarigione nell'Europa moderna e contemporanea*, «Quaderni storici», CV, 2000, pp. 835-859.

¹⁰⁰ Per l'età moderna cfr. la ricerca di G. POMATA, *La promessa di guarigione. Malati e curatori in antico regime. Bologna XVI-XVIII secolo*, Bari, Laterza 1994 e il contributo di A. PASTORE, *Tra mediana e diritto. Teoria e prassi nella Bologna del Seicento*, in *L'arte di guarire*, cit., pp. 53-74: 60-61.

¹⁰¹ ASV, *Congr. Riti, Processus* 2811, f. 56v (deposizione di Filippo Nenti).

nonizzazione, ossia l'accorto Antonio Gallonio, il fondatore degli oratoriani si lamentava di essere chiamato dai fedeli per compiere miracoli di guarigione;¹⁰² inoltre, se gli capitava di sanare qualcuno, non utilizzava solo le mani, ma anche una preziosa reliquia gelosamente custodita: le scarpe di papa Pio V. Una volta, Neri pose sulla schiena dolorante della moglie di un rigattiere di Campo de' Fiori quelle sacre pianelle, ottenendo la guarigione della donna. Un intervento pratico che veicolava a livello simbolico un devozionismo prudentemente legato alla tradizione pontificia più rigorista.¹⁰³

Il secondo aspetto che concorse a rallentare nel 1602 il cammino della causa di canonizzazione di Del Pas, è probabilmente legato al modo con cui egli utilizzò i propri poteri profetici. In genere, il modello di santità proposto dalle gerarchie ecclesiastiche di quegli anni era caratterizzato da un polemico scetticismo nei confronti delle predizioni. Ad esempio, il vescovo di Cavaillon Giovanni Francesco Bordini, ritenne opportuno precisare al processo di Filippo Neri che l'oratoriano in vita fu «inimicissimo di revelationi et profetie», perché «molto biasimava quelli che vi attendevano, dicendo esser cosa fallacissima et molto pericolosa».¹⁰⁴ Una posizione che ritornava nelle parole di un testimone della causa di canonizzazione di Felice da Cantalice, al quale «non piacevano certe persone che facevano professione d'intendere le cose da venire, né cosa che paresse farse per guadagno o per vana gloria».¹⁰⁵

Anche in questo caso, tuttavia, il problema non era rappresentato dalla pratica profetica in sé, perché l'elemento, una volta regolato, veniva assunto con disinvoltura all'interno dei modelli agiografici ufficiali. Filippo Neri, ad esempio, nonostante la sua avversione nei confronti dei vaticini, fu in grado di prevedere l'elezione in serie dei papi Pio V, Gregorio XIII, Gregorio XIV e Clemente VIII, dando prova di una grande consapevolezza delle trame curiali che presiedevano all'elezione dei pontefici.¹⁰⁶

Assai diversa era però la reazione delle autorità ecclesiastiche nei confronti dei poteri profetici che si manifestavano sotto la specie della critica

¹⁰² Quando [Filippo] era chiamato da qualche infermo o inferma, si lamentava dicendo: «Vogliono pure che io facci miracoli, non voglio far miracoli» (deposizione dell'11 settembre 1595, in PCFN, I, p. 194).

¹⁰³ *Ivi*, p. 39, nota 152 (testimonianza del 12 agosto 1595 di Antonio Fantini).

¹⁰⁴ *Ivi*, III, p. 395 (deposizione dell'arcivescovo di Cavaillon Giovanni Francesco Bordini).

¹⁰⁵ *I frati cappuccini*, cit., p. 4731 (testimonianza di Valerio della Valle).

¹⁰⁶ Sulle profezie in favore di Pio V e di Gregorio XIII cfr. PCFN, I, p. 88 (deposizione di Marcello Ferro); su Gregorio XIV cfr. *ivi*, II, p. 297 (deposizione di Francesco Zazzera); su Clemente VIII cfr. *ivi*, p. 92 (deposizione Marco Antonio Maffa).

politica, soprattutto se diretta contro la Spagna. Fu questo il caso di Del Pas che nel 1588 prevede la sconfitta dell'*Invincibile armada* contro l'Inghilterra, anticipando che «in terra de' Christiani si preparavano grandissimi travagli et guerre accompagnate da grandissimi tradimenti». ¹⁰⁷ Una predizione che, nonostante avesse avuto il merito di rivelarsi esatta, aveva il grave limite agiografico di risultare infausta ai disegni politici della corte spagnola. In quel frangente Del Pas colse anche l'occasione per anticipare la caduta in disgrazia di un imprecisato «uomo tenuto comunemente per santo a Madrid». ¹⁰⁸ La stessa sorte sarebbe toccata anche a una monaca portoghese che aveva ricevuto le «stigmati pubbliche», riferendosi quasi certamente alla «monja sancta» suor María de la Visitación. Entrambi avevano raccolto alla vigilia dell'impresa i favori del monarca cattolico e dei suoi ministri, profetizzando un sicuro successo dell'armata spagnola, come del resto si «ragionava pubblicamente in Roma». ¹⁰⁹

Ritorna, quindi, nel modello di santità di Del Pas lo spettro delle visioni e della profezia politica, riscontrato anche nel caso di Bartolomeo Cambi da Salutio. L'associazione è del tutto pertinente perché i due appartengono alla stessa tradizione agiografica legata ai francescani riformati, che non riuscì a tagliare l'agognato traguardo della canonizzazione nel corso del Seicento. Infatti, nella biografia di Del Pas, si accennava a un giovane dottore in teologia, a cui il frate spagnolo aveva avuto modo di profetizzare un destino di fama e di miracoli presso il popolo: si trattava proprio dell'ancora

¹⁰⁷ ASV, *Congr. Riti, Processus* 2811, f. 89v (testimonianza del 4 settembre 1619 di Pietro Elia Rainaldi).

¹⁰⁸ Per l'uso politico della profezia alla corte di Filippo II, si veda R.L. KAGAN, *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Madrid, Nerea 1991 (ed. orig. 1990). Non sono riuscito a identificare con certezza il «santo vivo» madrilenno, che potrebbe essere il mistico Miguel de Piedrola o qualcuno appartenente alla sua cerchia. Sui fermenti profetici legati all'impresa dell'*Invincibile armada*, cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Un grupo de visionarios y pseudoprophetas que actúan durante los últimos años de Felipe II*, in *Miscelanea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, III, Salamanca, Editorial Ope 1972, pp. 335-405, che raccoglie soltanto profezie sfavorevoli alle sorti della Spagna.

¹⁰⁹ In effetti, nel giugno 1588, la monaca di Lisbona benedì le navi spagnole per volontà di Filippo II. Ma nei mesi successivi perse il favore del re Cattolico perché si mise alla testa del movimento nazionalista portoghese e, tra l'agosto e il dicembre dello stesso anno, venne processata dall'Inquisizione spagnola, che la condannò per falsa santità. Traggo queste notizie dai contributi di Á. HUERGA, *La vida pseudomística y el proceso inquisitorial de sor María de la Visitación («La monja de Lisboa»)*, «Hispania sacra», XII, 1959, p. 62 e di R. ROBRES-J.R. ORTOLÁ, *La monja de Lisboa. Sus fingidos estigmas, fr. Luis de Granada y el patriarca Ribera (Epistolario y opúscolo inéditos)*, «Boletín de la sociedad castellonense de cultura», XXIII, 1947, p. 192. Sulle profezie filo-spagnole, che circolavano «publicamente» a Roma all'epoca dell'impresa contro l'Inghilterra, cfr. ASV, *Congr. Riti, Processus* 2811, f. 89v (deposizione di Pietro Elia Rainaldi del 4 settembre 1619).

studente Bartolomeo Cambi, che un giorno avrebbe chiesto di eleggere a suo domicilio coatto lo stesso convento di San Pietro in Montorio ove era morto Del Pas. ¹¹⁰ Una scelta non casuale che concorreva a cimentare ancora di più le due esperienze carismatiche della complessa tradizione spirituale francescana di derivazione profetica. Nei pressi di quel convento sul Gianicolo si trovava la grotta in cui, alla metà del Quattrocento, il portoghese João Menezes da Sylva (più noto con il nome di «beato Amadeo»), aveva dato prova delle sue potenti virtù messianiche. ¹¹¹ Come è noto, esse confluirono nell'opera intitolata *Apocalypsis nova*, dettata da Amadeo al figlio dell'umanista Flavio Biondo. Lo scritto rimase segretamente sigillato in San Pietro in Montorio fino al 1502, quando, alla vigilia della morte di Alessandro VI, il cardinale Bernardino Lopez de Carvajal, presiedette alla sua apertura. Negli anni successivi, l'influente avversario del pontefice collaborò, insieme con il teologo francescano Giorgio Benigno Salviati, alla rielaborazione e alla diffusione di quella raccolta di profezie. ¹¹² Secondo la testimonianza di un frate francescano contemporaneo a questi eventi, il cardinale Carvajal credette di essere il futuro «papa angelico» profetizzato dal «beato Amadeo». Pertanto, forte di questa convinzione e del sostegno del re di Francia, convocò nel 1511 il concilio scismatico di Pisa, con l'obiettivo di deporre il nuovo papa Giulio II. ¹¹³

La storia della persistenza e della fortuna nella spiritualità francescana tardo cinquecentesca della tradizione apocalittica amadeitica d'inizio secolo è ancora da scrivere, come restano da approfondire i rapporti di questa con la spiritualità domenicana legata al contemporaneo modello profetico savonaroliano. ¹¹⁴ Basti qui accennare ai nomi di alcuni protagonisti di que-

¹¹⁰ Il dato è in ANTONIO MARIA DA VICENZA, *Vita del venerabile servo di Dio P. Angelo Del Pas*, cit., pp. 166-167 e in F. SARRI, *Il venerabile Bartolomeo Cambi*, cit., pp. 144-145.

¹¹¹ Per un profilo del francescano portoghese si veda A. DOMINGUES DE SOUSA COSTA, *Studio critico e documenti inediti sulla vita del beato Amadeo da Silva nel quinto centenario della morte*, in «*Noscere Sancta*». *Miscelanea in memoria di Agostino Amore, o.f.m.*, II, a cura di I. Jaiñero Vázquez, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum 1985, pp. 101-263. Sul trattato del «beato Amadeo» cfr. A. MORISI GUERRA, «*Apocalypsis nova*». *Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo Amadeo*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo 1970. Il più recente inquadramento della questione è di C. VASOLI, *L'immagine sognata: il «papa angelico»*, in *Storia d'Italia. Annali* 16, Roma, la città del papa: vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła, a cura di L. Fiorani e A. Prosperi, Torino, Einaudi 2000, pp. 75-109: 96-98.

¹¹² Per un profilo di Salviati si veda almeno uno dei numerosi contributi di C. VASOLI, *Giorgio Benigno Salviati e la tensione profetica di fine '400*, in *Tra «maestri» umanisti e teologi. Studi quattrocenteschi*, Firenze, Le Lettere 1991, pp. 212-247.

¹¹³ Segue G. FRAGNITO, *Carvajal Bernardino Lopez de*, DBI, 21, 1978, p. 30.

¹¹⁴ Accenna ai rapporti fra savonaroliani e amadeiti P. SIMONCELLI, *Momenti e figure del*

ste proposte di santità mancata, alimentate da fedi tenaci e prudenti dissimulazioni, le cui vicende, prima biografiche e poi culturali, contribuiscono a ricostruire l'articolata strategia adottata dalle gerarchie ecclesiastiche romane all'inizio del Seicento nei confronti dell'una come dell'altra tendenza: quella savonaroliana, scomunicata alla fine del Quattrocento da Alessandro VI, perché aveva duramente attaccato la corruzione dei costumi ecclesiastici del papa e della curia romana; quella amadeitica, che formò nel corso del Cinquecento il sostrato ideologico di ogni tendenza conciliaristica antagonista al rafforzamento della sovranità pontificia, diffondendosi, soprattutto in Lombardia, all'interno di circoli spirituali caratterizzati da un profetismo favorevole alla monarchia francese.¹¹⁵ Sullo sfondo si scorgeva l'eterno problema di controllare la profezia politica che rivolgeva le sue critiche sia contro gli uomini di curia («i grandi prelati che mangiano i bon bocconi» urlava Bartolomeo Cambi in quegli anni),¹¹⁶ sia contro le autorità politiche civili, legate alla sfera di influenza spagnola. E tutto ciò non avveniva all'ombra dei chiostri, ma nelle piazze per conquistare il consenso popolare e per sostenere più efficacemente quelle manifestazioni di cambiamento. Così facendo, però, quel tipo di profezia minacciava l'ancora fragile patto di stabilità offerto in Italia dai vertici ecclesiastici romani ai detentori della sovranità laica (con la significativa eccezione, da lì a poco gravida di conseguenze giurisdizionali, di Venezia), un patto funzionale alla conservazione del potere di entrambi nelle società di corte di antico regime. Solo tenendo conto di un simile scenario, è possibile spiegare compiutamente sia alcune scelte di politica culturale degli oratoriani, sia le ragioni dell'affermazione del modello di santità filippino rispetto a quello proposto dai francescani con Evangelista Gerbi, Angelo Del Pas e Bartolomeo Cambi da Salutio. In effetti, i sacerdoti della Vallicella, negli stessi anni in cui erano impegnati nella fabbricazione di quella proposta di santità, furono uno dei principali centri di elaborazione dell'antimachiavellismo cattolico, grazie alle opere di Tommaso Bozio;¹¹⁷ nel medesimo tempo, essi costituirono

savonarolismo, cit., p. 48. Cfr. anche G. SPINI, *Introduzione al Savonarola*, «Belfagor», III, 1948, pp. 414-420: 420.

¹¹⁵ Per i circoli lombardi legati ad Arcangela Panigarola, cfr. la tesi di laurea di E. GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola, madre spirituale di Denis Briçonnet. L'attesa del «pastore angelico» annunciato dall'«Apocalypsis nova» del Beato Amadeo fra il 1514-1520*, Università degli Studi di Firenze, relatore G. Alberigo, a.a. 1967-68, che ho potuto leggere grazie alla cortesia di Elena Bonora. Si veda ora E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze, Le Lettere 1998, pp. 31-57 («La Milano profetica e francese»).

¹¹⁶ A. PROSPERI, *Cambi Bartolomeo*, DBI, 17, 1974, p. 95.

¹¹⁷ Sulla polemica dell'oratoriano Bozio con Machiavelli, negli anni in cui la Congregazione

un luogo di legittimazione e di regolamentazione della tradizione savonaroliana, ma anche di controllo e di repressione della spiritualità apocalittica ispirata al «beato Amadeo», in pieno accordo con il pensiero del cardinale Bellarmino, di cui è conservato un giudizio di condanna su una serie di preposizioni contenute nell'*Apocalypsis nova*.¹¹⁸

Infatti, Filippo Neri in persona denunciò nel 1581 all'Inquisizione di Roma il suo confratello Camillo Severini — che da alcuni era «lodato per homo molto virtuoso» — con l'accusa di essere uno «spirito diabolico»: ¹¹⁹ il Sant'Uffizio condannò l'oratoriano a cinque anni di prigione e, se si legge il testo per il quale fu denunciato, si scopre un esemplare manoscritto dell'*Apocalypsis nova*.¹²⁰ Il sacro tribunale esaminò la causa di Severini il 14 febbraio 1581 e i consultori si espressero all'unanimità per la sua carcerazione. Fra i voti sfavorevoli all'oratoriano è opportuno rilevare quello del Maestro del Sacro Palazzo Sisto Fabri, ossia del futuro generale dei domenicani che dal 1583 in poi avrebbe favorito la repressione del culto in onore di Savonarola nel suo ordine, in ottemperanza alla volontà di Alessandro de' Medici. Il frate predicatore sostenne che qualora Severini avesse voluto evitare la condanna, avrebbe dovuto affermare che «Amodei non est testimonium divinum, neque propheta», ma evidentemente l'uomo si rifiutò di farlo.¹²¹ La cultura agiografica della Controriforma proiettò da subito un cono d'ombra su questa triste vicenda di contrasti e di delazioni, mediante un'opportuna selezione delle fonti.¹²² In realtà, di fronte a una personalità come Severini

dell'Indice si occupava del Segretario fiorentino, si veda S. MASTELLONE, *Tommaso Bozio l'«intransigente» amico del Baronio, teorico dell'ordine ecclesiastico*, in *Baronio storico e la Controriforma*, a cura di R. De Maio, L. Gulia, A. Mazzacane, Sora, Centro di studi sorani Vincenzo Patriarca 1982, pp. 219-233.

¹¹⁸ Lo scritto di Bellarmino si intitola *Ex revelationibus Amadaei* ed è pubblicato da X.-M. LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum*, cit., pp. 670-672. Sui rapporti tra la prima generazione dei gesuiti e la spiritualità amadeitica, cfr. A. MILHOU, *El mesianismo joachinita de Francisco de Borja (1548-1550)*, in *Storia e figure dell'Apocalisse*, cit., pp. 203-239.

¹¹⁹ Deposizione di Giovanni Battista Boniperti, 9 giugno 1600, in PCFN, II, p. 244.

¹²⁰ Il dato è riportato da L. PONNELLE-L. BORDET, *Saint Philippe Neri*, cit., p. 255, che commettono l'errore di attribuire il testo direttamente a Camillo Severini e non al beato Amadeo, nonostante si intitoli *Amadei raptus*. Il manoscritto dell'oratoriano si conserva in BAV, *Vat. lat.* 5680 e costituisce una rarità perché non presenta tutti gli otto rapimenti, secondo il giudizio di A. MORISI GUERRA, «*Apocalypsis nova*», cit., p. 6, nota 14, che ha collazionato le diverse edizioni dell'opera.

¹²¹ ACDF, S.O., Decreta 1580-1581, f. 273v (riunione del 14 febbraio 1581, presenti i cardinali Giacomo Savelli, Giovanni Francesco Gambarà, Giulio Antonio Santoro e Ludovico Madruzzo). Nel dicembre 1582 Severini è «reducatur ad carceres» (ACDF, S.O., Decreta 1582, f. 6r) e citato ancora il 26 settembre 1585 (ACDF, S.O., Decreta 1585, f. 136r).

¹²² Nella raccolta settecentesca delle lettere del cardinale Cesare Baronio furono tagliati i passi in cui egli parlava di Camillo Severini: cfr., ad esempio, la lettera di Baronio ad Antonio Talpa

si è ben lontani dallo stereotipo demoniaco agitato da Filippo Neri con lo scopo di escluderlo dall'ordine, che in seguito venne assunto acriticamente anche in sede di giudizio storiografico.¹²³ D'altro canto, la censura degli scritti del «beato Amadeo» impegnò la Congregazione dell'Indice a partire dal 1587 e fu affidata proprio al consultore oratoriano Giovanni Francesco Bordini, che definì il confratello Severini «un cervello di ghiaccio», quasi a opporre il freddo cerebralismo del teologo al fervore di carità incarnato dal cuore pulsante di Neri.¹²⁴ La testa di Camillo, dunque, era rinchiusa in un carcere con il suo pessimismo della ragione, lo stesso delle «fredde et agghiacciate orationi» di Cambi che amava definirsi «sterco puzzolente degno di mille inferni»;¹²⁵ il cuore di Filippo, invece, se ne andava a spasso per le strade di Roma con l'ottimismo della volontà e la «santa hilarità» che lo contraddistinguevano, insieme con quello di Angelo Del Pas: un'anatomia corporea che sembrava costituire a livello simbolico una pungente metafora del destino di una parte importante della società e della cultura italiana del Seicento.

A onore del vero un esemplare dell'*Apocalypsis nova* era reperibile anche nella biblioteca personale di Filippo Neri;¹²⁶ e, tra i sostenitori di Camillo

del 15 novembre 1589: «[...] (Mi scrive ms. Camillo della sua mala satisfatione che ancora non sia reaccettato nella Congregatione. Non so che megli rescrivere se non che abbia patientia. Lui vorrebbe esser risoluto: a me non basta l'animo parlarne; se pare a Vostra Riverentia possa scrivere il reverendo padre ms. Francesco Maria a Roma per la resolutione del tutto. Supportate infirmos). Altro non mi occorre che salutar tutti nel Signore». Il brano tra parentesi tonde nella lettera venne censurato nella edizione della missiva pubblicata da R. ALBERICI, *Venerabilis Caesaris Baronii S.R.E. Cardinalis Bibliothecarii Epistolae et opuscula*, III, Roma, ex typographia Pauli Iunchi haeredis Komarek 1770, p. 50 (il dato è sottolineato da M. BORELLI, *Memorie baroniane dell'Oratorio di Napoli*, in *A Cesare Baronio. Scritti vari*, Sora, M. Pisani 1963, pp. 108-109). Altre lettere di Baronio censurate dall'Alberici nelle parti riguardanti Severini sono quelle del 2 settembre 1589, del 18 settembre 1594, del 18 maggio 1600 e del 17 giugno 1600, pubblicate integralmente da M. BORELLI, *Le testimonianze baroniane dell'Oratorio di Napoli*, Napoli, Lithorapid 1965, pp. 210, 268, 350.

¹²³ Louis Ponnelle e Louis Bordet giudicano, in diversi luoghi della loro opera, Camillo Severini «imbu de ses folies» (p. 256), portatore di una «folle théologie» (p. 420) e con una «tête faible qui se perdit en divagations théologiques et qui les prenait même pour des révélations divines» (p. 255). Sottolineano anche il fatto che Filippo Neri definì i suoi «discours transcendants, abstrus», in una lettera del 9 gennaio 1590 (L. PONNELLE-L. BORDET, *Saint Philippe Neri*, cit., p. 256, nota 9). Ma si veda anche, più recentemente, il giudizio di A. CISTELLINI, *San Filippo Neri. L'Oratorio*, III, cit., p. 1973, per il quale la sua era «una mente turbata e senza pace».

¹²⁴ *Ivi*, p. 256, nota 10. Per l'indicazione di Bordini quale censore dell'*Apocalypsis nova*, cfr. ACDF, *Index*, Diaria, I/1, f. 24v. Ringrazio Elena Bonora e Gigliola Fragnito per avermi segnalato il verbale del 2 luglio 1587.

¹²⁵ B. CAMBI, *Lettere spirituali*, cit., pp. 8-9 (lettera di Bartolomeo Cambi da Salutio a Roberto Bellarmino, 10 agosto 1606).

¹²⁶ Il dato è fornito da P. LOLLI, *Elenco dei libri a stampa e inediti posseduti da Neri*, in *Messer Filippo Neri, santo. L'apostolo di Roma*, Roma, De Luca 1995, p. 119.

Severini nell'ordine, si trovano personalità di assoluto rilievo come il responsabile degli oratoriani di Napoli Antonio Talpa, l'arcivescovo di Avignone Francesco Maria Tarugi e Cesare Baronio. Il primo, che Filippo Neri esclude dalla successione alla carica di preposito generale con l'argomento che fosse «troppo affettionato alle sue opinioni», accolse Severini nella comunità oratoriana partenopea, dopo che il Sant'Uffizio l'ebbe liberato.¹²⁷ Tarugi, anche lui legato agli oratoriani di Napoli, gli propose invano di accompagnarlo nel suo arcivescovado di Avignone;¹²⁸ Baronio, infine, negli anni precedenti il cardinalato, si adoperò per confortare Severini e per favorire la sua piena riabilitazione. In effetti, se si sfogliano le lettere che per circa un ventennio Baronio inviò da Roma alla comunità di Napoli, emerge una trama di rapporti ben più complessa di quella consolidata: Severini era invisibile ai sacerdoti della Vallicella, ma protetto da quelli partenopei e Baronio impegnato in una faticosa opera di mediazione e di raccordo fra le due case.¹²⁹ Nel 1587, il futuro cardinale, era convinto che nel caso di Severini bisognasse «temperar il rigore con la piacevolezza»: egli l'aveva confessato a lungo e non se ne poteva «lamentare, anzi lodar assai». A suo parere il sacerdote era soltanto un uomo dall'«ingegno troppo elevato» e andava distolto dall'impegno teologico per impiegarlo in compiti diversi come la confessione o l'assistenza ai malati, ove avrebbe potuto offrire il meglio di sé. Insomma, per Baronio la verità era un'altra rispetto a quella diffusa dagli oratoriani romani: Severini non era un «uomo leggero o matto» e, quindi, consigliava al suo interlocutore Tarugi di spargere la voce a Napoli della sua assoluzione «dal Sant'Uffizio perché alieno da ogni errore della santa fede», affinché potesse, una volta riabilitato agli occhi della gente, «servire per maggior cose»; e tutto ciò doveva avvenire di nascosto dagli oratoriani di Roma per non suscitare inutili allarmi.¹³⁰

In una lettera di otto anni più tardi l'ormai preposito degli oratoriani Baronio ordinò a Talpa che nel caso in cui Severini avesse:

¹²⁷ Il testo contenente le motivazioni polemiche di Filippo Neri contro Talpa fu reso pubblico soltanto dopo la morte del santo, per sua espressa volontà. Il documento è in PCFN, III, pp. 272-274, nota 2181.

¹²⁸ L. PONNELLE-L. BORDET, *Saint Philippe Neri*, cit., p. 256.

¹²⁹ Un'idea della delicatezza del ruolo svolto da Baronio in quegli anni si evince da un *post scriptum* di una lettera del 18 giugno 1592 indirizzata a Talpa: «La vostra lettera mi è stata data per mano di ms. Germanico [n.b. Germanico Fedeli, un fedelissimo di Filippo Neri], dicendogli o di chi fusse me disse esser vostra et era senza il vostro sigillo. Se me avete da scrivere cose particolari mettete la lettera nel plico del caccia lupo, avvisandolo che me la dia di sua mano. Così quando io riscriverò cosa secreta, metterò la lettera nel plico della signora Dionora, qual Vostra Riverenza aprirà», in M. BORELLI, *Memorie baroniane*, cit., p. 122.

¹³⁰ «Però facendolo, a me pareria, che non ne scriva in Roma, perché se daria a l'arme», *ivi*, pp. 100-101 (lettera di Baronio a Franco Maria Tarugi, 17 aprile 1587).

A ragionare pubblicamente, in tal modo si concede, che Vostra Riverenza vi sia sempre assistente insieme con il padre Tommaso et che sollecitamente avvertino che non scappi in cosa alcuna di revelatione o altre cose nelle quali altre volte è stato molto inclinato et periculato in esse; questo, facendosi, si contentano i padri, quali pregano che in questo si stia molto avvertito, et avisare spesso del suo procedere come se porti.¹³¹

E lo stesso giorno dettò a Severini le seguenti condizioni per riprendere a «sermonegiar pubblicamente»:

Prima, cioè che non sia sempre presente il padre Antonio et il padre Tomaso. Seconda che non parli mai di quelle cose per le quali è stata dal Sant'Uffizio ritenuto; terzo, che non entri in ragionamenti di predizioni et revelationi; quarta, che non insista in dannar prelati che non son presente, né della riforma della Chiesa, dove non bisogna. Quinta, che fuga di parlar di cose astruse, ovvero nove opinione ancorché dannata non fusse, ma vada sempre per la piana et comune opinione attendendo in genere a riprendere i viti et questo con molta modestia et tenghi il loco non di predicatore vecchio, ma di novitio che comenci ora.¹³²

Come emerge con chiarezza da queste due lettere, Baronio desiderava salvaguardare Severini, ma non voleva che facesse rivelazioni, parlasse della «riforma della Chiesa» e dei costumi corrotti dei prelati. Egli doveva ispirarsi ai precetti di una regolata predicazione, incline a seguire la comune opinione e a reprimere in modo generico i vizi degli uomini. Il cardinale si mantenne in contatto con il confratello per molti anni consigliandolo sui rapporti da tenere con gli oratoriani di Roma e assistendolo psicologicamente nei momenti di maggiore sconforto;¹³³ e dovette stimarne la preparazione culturale al punto che lo scelse come collaboratore nella stesura degli *Annales ecclesiastici*.¹³⁴ Le ultime tracce del rapporto epistolare tra i due risalgono al 1602, quando l'ormai cardinale Baronio assegnò a Severini «per sua povertà» una pensione annua di 50 scudi affinché «non avesse a morire di fame».¹³⁵ Lo sventurato sacerdote aveva perduto la sua battaglia

¹³¹ Lettera di Baronio a Talpa, 3 novembre 1595, *ivi*, p. 172.

¹³² Lettera di Baronio a Severini, 3 novembre 1595, in M. BORELLI, *Le testimonianze baroniane*, cit., p. 290.

¹³³ Lettera di Baronio a Severini, 14 novembre 1589, in M. BORELLI, *Memorie baroniane*, cit., pp. 107-108.

¹³⁴ Lettera di Baronio a Talpa, 24 novembre 1590, *ivi*, pp. 110 e 113, ove si afferma che Severini redasse l'epitome degli *Annales ecclesiastici*.

¹³⁵ Lettera di Baronio a Talpa, 7 marzo 1602, in M. BORELLI, *Le testimonianze baroniane*, cit., p. 372.

e si ritirò nel borgo natio di San Genesio, ove morì dimenticato da tutti il 3 giugno 1611 «havendo la mattina antecedente celebrato divotamente la messa». L'epilogo di questa vicenda non è meno amaro del percorso narrato sin qui: Severini stabili di lasciare in eredità le proprie opere, ovviamente manoscritte, ai compagni di una vita, ma i sempre prudenti e ormai obbedienti oratoriani di Roma, prima di accettarle, avvertirono l'esigenza di cautelarsi e ne parlarono con il Maestro del Sacro Palazzo «acciò non avessimo qualche affronto in domani».¹³⁶ Infine, l'anno seguente, il fratello di Camillo chiese ai padri della Vallicella di occuparsi della pubblicazione degli scritti del congiunto, ma ovviamente gli fu risposto che conveniva procrastinare perché su quegli stessi argomenti, l'apocalisse e i salmi, stavano allora scrivendo «huomini esquisitissimi» come il cardinale Bellarmino.¹³⁷

L'esemplarità di questa storia, insieme con le altre raccontate finora – si pensi solo ai complessi rapporti tra Bartolomeo Cambi e Baronio – riconduce al nodo centrale dei tempi e dei modi con cui la Chiesa cattolica definì i modelli ufficiali della spiritualità controriformista e dei rapporti intercorsi tra le forme assunte dalla propaganda religiosa, gli indirizzi politici e il consenso popolare di quegli anni. Un aspetto che rinvia alla questione più generale delle relazioni fra laici ed ecclesiastici in una fase in cui la Chiesa, con il proliferare degli ordini terziari maschili e femminili, aveva avviato, dalla seconda metà del Cinquecento in poi, un articolato processo di apertura, di penetrazione e di organizzazione all'interno del mondo secolare.

Fu un'esperienza assai significativa, alimentata da uomini e da donne che conducevano spesso una vita esemplare, dediti alle opere di carità e caratterizzati da una spiritualità e da un fervore religioso fuori dal comune. Questi laici erano destinati anch'essi a produrre i propri modelli di santità, che un giorno avrebbero passato il vaglio delle autorità ecclesiastiche con la speranza di essere riconosciuti ufficialmente dalla Chiesa cattolica o almeno di vedere aperto un processo di canonizzazione. Dobbiamo ora gettare almeno uno sguardo dentro quel largo mondo, perché è da lì che scaturì la terza proposta di santità esaminata dalla Congregazione dei Beati nel 1602, quella di Filippo De Rebaldis.

¹³⁶ Sulla morte di Camillo cfr. la lettera di suo fratello Cornelio Severini a un'anonima signora romana, San Genesio, 3 giugno 1611, in PCFN, II, p. 136, nota 1266. L'episodio relativo al Maestro del Sacro Palazzo è tratto da A. CISTELLINI, *San Filippo Neri. L'Oratorio*, III, cit., pp. 1973, nota 145 e 2037.

¹³⁷ Pietro Consolini a Cornelio Severini, 19 agosto 1613, *ivi*, p. 2037.

3. L'ESCLUSIONE DEI LAICI: FILIPPO DE REBALDIS E GLI ALTRI

Il laico Filippo De Rebaldis nacque a Ravenna in un anno imprecisato e della sua biografia di santo mancato sappiamo davvero poco. Egli condusse sempre una vita irregolare accompagnata dalla vana aspirazione a entrare in un ordine religioso. Dopo essere stato rifiutato dai cappuccini perché «lo tenevano per matto», riuscì a diventare terziario dei francescani conventuali e se ne andava girando per Roma al grido di «lodato sia [sempre] il nome di Gesù e di Maria, [di san Francesco e di tutti gli altri santi in Compagnia]». ¹³⁸ De Rebaldis morì nel convento dei Santissimi Apostoli il 30 maggio 1598, «magna sanctitatis et miraculorum fama ac populi concursu» e il suo sepolcro divenne subito un centro di devozione in concorrenza con quello del fondatore degli oratoriani. Non a caso, sono proprio le fonti agiografiche della Vallicella a mettere in discussione per prime l'efficacia terapeutica della tomba di De Rebaldis, quando riportano il racconto di un certo Giuseppe Brumani che si recò senza giovamento nei pressi della sua sepoltura per addezzare «le gambe torte» del fratello, poi guarite dal beato Neri.

Per comprendere meglio un aspetto ricorrente del modello di santità post-tridentino è utile ricordare i consigli che Filippo diede un giorno a De Rebaldis, in occasione di un probabile loro incontro a Roma: l'oratoriano esaminò «lo spirito di quel fraticello» e giudicò che si trovava «in uno stato pericoloso, non piacendogli che andasse a torno libero e vagabondo». Quindi, lo invitò a mettersi sotto la guida di un «confessore stabile e perpetuo», dal momento che non poteva prendere «la via più sicura di entrare in Religione e d'obbedire». ¹³⁹ Confessione come controllo e religione come obbedienza: questi erano i valori proposti dalla vincente agiografia filippina, quando metteva a confronto nel Seicento il suo eroe eponimo con l'ormai dimenticato De Rebaldis. ¹⁴⁰

¹³⁸ BAV, *Cappon.* 63, *Cose notabili accorse in Roma dall'anno 1576 sin all'anno 1649 di Marco Antonio Valena*, f. 180r, che inserisce le integrazioni messe tra parentesi quadre rispetto a quanto riportato in BAV, *Urb. lat.* 1070, f. 751r (avviso di Roma del 28 febbraio 1602).

¹³⁹ Traggio queste notizie da PCFN, III, p. 343, nota 2311 (deposizione di Giuseppe Brumani del 5 luglio 1610). L'aneddoto dell'incontro tra Filippo Neri e un certo «Fra Filippo del 3° ordine di san Francesco» è raccontato dall'oratoriano Pietro Consolini: quasi sicuramente l'uomo in questione era De Rebaldis perché venne «mandato dal card. Cusano, protettore de' conventuali».

¹⁴⁰ Sui modelli agiografici tridentini e l'ambiente oratoriano si veda S. DITCHFIELD, *Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the preservation of the particular*, Cambridge, University Press 1995, pp. 45-60 e 117-134 e ID., *An Early Christian School of Sanctity in Tridentine Rome, in Christianity and Community in the West. Essays for John Bossy*, a cura di S. Ditchfield, Aldershot - Burlington USA - Singapore - Sydney, Ashgate 2001, pp. 183-205.

In ogni modo, lo sfavore degli oratoriani e i comportamenti eccentrici tenuti da Filippo De Rebaldis non poterono determinare da soli il rifiuto della sua proposta di santità da parte delle autorità ecclesiastiche. Come abbiamo visto, le rivalità tra gli ordini religiosi erano molto accese e, per quanto riguarda gli atteggiamenti bislacchi dei candidati all'onore degli altari, la stessa agiografia filippina si è da sempre compiaciuta delle «bizzarrie e burle» del proprio santo canonizzato: un lungo elenco di frizzi e di lazzi accompagnati da comportamenti singolari, fra cui si ricordano l'abitudine di celebrare la messa in punta di piedi («pareva che ballasse») e il passeggiare per Roma con il viso sbarbato a metà per attirare su di sé le beffe dei passanti. ¹⁴¹

In realtà, la causa di santità di Filippo De Rebaldis fu danneggiata soprattutto da due fattori: il primo riguarda la profonda crisi organizzativa e di prospettive che attraversò i conventuali dalla fine del Cinquecento agli anni trenta del Seicento; il secondo concerne lo stato laicale del terziario francescano. Sicuramente, l'assenza di un ordine compatto e in salute alle spalle di questa proposta agiografica e la mancanza di un cardinale di riferimento in curia (dal 1595 al 1611) che ne difendesse gli interessi, contribuirono a impedire l'introduzione della sua causa di canonizzazione. ¹⁴² Queste motivazioni tecnico-procedurali non devono essere affatto sottovalutate perché interessavano aspetti essenziali come il finanziamento economico di un lungo e dispendioso processo giuridico e il sostegno diplomatico all'interno degli ambienti curiali, regolati da un complesso sistema di etichette, precedenze e puntigli.

Inoltre, il modello indisciplinato di santità ascetica e pauperistica incarnato da Filippo De Rebaldis strideva radicalmente con la soluzione proposta da alcuni settori ecclesiastici, dentro e fuori i conventuali, per risolvere l'annosa questione della povertà religiosa negli ordini di ispirazione francescana. Per capire il problema nei suoi legami con i modelli agiografici bisogna soffermarsi brevemente sulla storia dei conventuali negli anni in cui la fama di santità di De Rebaldis nacque, si diffuse per Roma e, infine, si spense. De Rebaldis era stato accolto come terziario nelle file di quell'ordine perché aveva approfittato dell'ondata di ingressi laici, provocata dal progetto di Clemente VIII di realizzare al loro interno la «vita comune per-

¹⁴¹ L'indice dei vari episodi, che rinvia anche ai due citati, si trova in PCFN, IV, pp. 327-328.

¹⁴² Dopo la morte di Costanzo Torri da Sarnano nel 1595, i conventuali dovettero attendere il 1611 per avere di nuovo un cardinale, nella persona di Felice Centini: G. PARISCIANI, *I frati minori conventuali delle Marche (sec. XIII-XX)*, Ancona, Curia provinciale frati minori conventuali 1982, p. 239.

fetta». Questo programma, basato sulle deliberazioni del Concilio di Trento, aveva causato la brusca diminuzione delle ordinazioni sacerdotali, giacché i novizi avevano l'obbligo di spogliarsi di tutti i propri beni per vivere un'effettiva povertà di fatto. Questa crisi di vocazioni, dovuta alla radicalità della riforma clementina, aveva reso necessario l'apporto di nuove forze secolari per garantire il funzionamento dei conventuali e la loro stessa sopravvivenza. Il disegno del papa era vivamente sostenuto dal generale Filippo Gesualdi da Castrovillari, che tenne le redini dell'ordine dal 1593 al 1602 e morì nel 1618, come vescovo di Cariati e Cerenza, «magna sanctitati et miraculorum opinione». Il frate era stato eletto alla guida dei conventuali dopo una discussa votazione, divenuta esecutiva soltanto grazie al breve di conferma in suo favore di Clemente VIII.¹⁴³ Per tutta la durata del mandato, egli si scontrò con l'ostruzionismo di una parte dei confratelli apertamente ostili al progetto di riforma, forti del sostegno degli ambienti inquisitoriali e alleati con Pietro Aldobrandini, ossia il cardinale nipote vincente. A questo proposito è interessante segnalare una lettera del cardinale protettore dell'ordine Agostino Cusani del 30 agosto 1597, in cui il porporato si lamentava degli abusi compiuti dagli inquisitori locali che maneggiavano il denaro restato a disposizione dei conventuali recalcitranti ad applicare la volontà pontificia.¹⁴⁴ Costoro erano piuttosto favorevoli all'imposizione di una «vita comune esatta», che lasciasse ai frati il diritto di proprietà e la conseguente facoltà di disporre dei propri beni e di accrescerli con speculazioni finanziarie, ma anche di godere delle eventuali prebende ecclesiastiche. Clemente VIII, nel corso della sua visita pastorale nella diocesi di Roma del 1592, tenne un durissimo discorso al convento dei Santissimi Apostoli contro i dirigenti conventuali riottosi e ad ascoltarlo trovò molto probabilmente anche Filippo De Rebaldis, fautore della «vita comune perfetta» secondo la volontà del pontefice. I due partiti avevano stili di vita e modi di gestire il potere affatto diversi: per fare un esempio, si pensi alle lettere con cui il cardinale Aldobrandini era solito segnalare i suoi protetti a Gesualdi per un posto nell'ambito collegio francescano di San Bonaventura; e ai toni davvero inconsueti usati dal generale dei conventuali per arginare le pressioni del potente cardinale, in un'età in cui la pratica delle raccomandazione

¹⁴³ Le vicende seguenti sono ricostruite nell'ampio e documentato lavoro di G. PARISCIANI, *La riforma tridentina e i frati minori conventuali*, «Miscellanea francescana», LXXXIII, 1983, pp. 499-1021: 611-612, nota 33 e 613, per la discussa elezione e per l'immaginetta votiva di Gesualdi.

¹⁴⁴ Secondo Parisciani l'opposizione contro la riforma propagata da Gesualdi «non nasceva dai frati semplici, convinti o costretti a piegarsi sotto lo zelo di tanto uomo, ma dalla calcolata ignavia di maestri in teologia, predicatori di grido o inquisitori, [...]», *ivi*, p. 628. La lettera di Cusani è alla nota 101.

non solo era diffusa, ma anche accompagnata da gustosi salamelecchi, oggi scomparsi.¹⁴⁵

Non è certo questo il luogo per approfondire le varie fasi dell'aspro conflitto che dilaniò i conventuali per quasi un trentennio. Ai fini del nostro discorso basta ricordare che lo scontro si concluse con la definitiva affermazione della posizione inquisitoriale, assunta direttamente da Urbano VIII in occasione della promulgazione delle nuove costituzioni dell'ordine nel 1628.¹⁴⁶ Questa legislazione stravolgeva il programma di riforma clementina, lasciando ai frati il diritto di proprietà e la possibilità di ricevere denaro in prestito. Inoltre, sconfessava i tentativi di compromesso esperiti in quegli anni da personalità come Giacomo Montanari da Bagnocavallo (generale dei conventuali dal 1617 al 1623), forte dell'appoggio del cardinale Bellarmino, ma duramente contrastato dall'ex-inquisitore di Firenze Michele Misserotti e da Felice Centini, promosso al cardinalato e divenuto un influente membro del Sant'Uffizio.¹⁴⁷ Quei conflitti si conclusero nel 1628 con la fuga di Montanari a Venezia, inseguito da un mandato di cattura inquisitoriale e dal maramaldesco motteggiare dei suoi avversari filopontifici: «L'ape barberiniana produce miele e cera, ma fuga i nemici col pungiglione». Tanta acredine si spiegava con il fatto che il frate aveva redatto nel 1626 delle costituzioni, in cui ribadiva la povertà integrale dei conventuali per «eliminare nell'ordine e dalla nostra fraternità non solo la proprietà, ma anche il nome di mio e di tuo».¹⁴⁸ Queste regole furono approvate dal segretario della Congregazione della Visita Antonio Seneca, l'antico collaboratore di Federico Borromeo a Milano, ma proibite da Urbano VIII; oggi si conservano in una copia mutila della conferma della sud-

¹⁴⁵ Il registro delle lettere del cardinale Aldobrandini, dove si conservano le raccomandazioni al generale dei conventuali dal 1597 al 1602 «in un crescendo di pretese», è citato *ivi*, p. 628, nota 104. Gesualdi, nel caso di Francesco Nardello da Sonnino, rispose così al cardinale nipote: «Atteso il rigor del decreto della Santità di Nostro Signore in simil proposito, io mi trovo impedito al poter corrispondere sopra ciò al suo desiderio [...]. Se comparirà al concorso et abbi li necessari requisiti, come richiede la facoltà ottenuta [...] perché vedo quanto sia aiutato dal favor suo, quando egli al tempo debito si dichiara abile per quel luogo, in gratia di Vostra Signoria illustrissima sarà nel numero predetto annoverato», (p. 629).

¹⁴⁶ Queste vicende sono ricostruite *ivi*, pp. 855-921, a cui rimando per le successive citazioni.

¹⁴⁷ Misserotti è stato di recente giudicato «una larva di generale, che nel suo breve governo non si pose il problema riforma», da G. D'ANDREA, *La situazione dei conventuali riformati italiani circa il 1620 in un ms. del P.G. Franchini OFM CONV. († 1695)*, «Miscellanea francescana», XCIV, 1994, p. 310. Su Centini, membro dell'Inquisizione dal 1611 per oltre quindici anni, con una assiduità alle sedute del 95%, cfr. P.N. MAYAUD, *Les «Fuit Congregatio Sancti Officii in... coram...»*, cit., p. 287.

¹⁴⁸ Il motto filobarberiniano è in G. PARISCIANI, *La riforma tridentina*, cit., p. 866, nota 90. La frase contenuta nelle costituzioni di Montanari del 1626 è *ivi*, p. 862.

detta congregazione apostolica e chiosata da una serie di postille manoscritte dei nemici della riforma, che criticavano il testo nei punti ove si trattava della povertà.¹⁴⁹ Da quel momento in poi, nella lingua corrente, essere un frate «scarpato o conventuale» fu usato come sinonimo di lassismo e di rilassatezza nei costumi, in opposizione agli «zoccolanti», come Angelo Del Pas e Bartolomeo Cambi da Salutio; e ciò avvenne, nonostante Urbano VIII avesse deciso di difendere le proprie costituzioni, stabilendo di comunicare chiunque affermasse che i conventuali non osservavano la «vera regola di San Francesco».¹⁵⁰

Simili episodi aiutano a capire che intorno al tema della regolata povertà, esattamente come avvenne con la disciplina della predicazione negli stessi anni, si svolse una battaglia di principio tra il pragmatismo inquisitoriale e un'ormai sconfitta tradizione riformatrice tridentina. Gli atteggiamenti assunti da Montanari una volta riparato a Venezia, lasciano intuire che i culti dei beati moderni e la lotta alla superstizione rappresentavano la faccia di una stessa medaglia: i primi, mediante la fama di santità, servivano a difendere e propagandare tra i fedeli determinate posizioni religiose ed ecclesiologiche; la seconda, era lo strumento ideologico necessario (saldamente in mano al papa e al Sant'Uffizio), per ridefinire culturalmente, o bloccare del tutto le proposte agiografiche indesiderate, quando entravano in conflitto con l'autorità apostolica romana. Montanari, infatti, non appena giunse nella città lagunare scrisse al nunzio apostolico per comunicare che «non haverebbe potuto esser sicuro in luogo alcuno fuorché a Venetia» e ricordò i molti frati dell'età sua «rinchiusi in orrende carceri, altri mandati ai remi delle galere et altri morti innocenti per la giustizia». Ovviamente, i suoi avversari romani, lo accusarono di volere canonizzare se stesso, «vantandosi di havere riformato la Religione e d'haver fatto prodigi», ma lui rispose di essere stato perseguitato da loro «il tutto per odio alla riforma e vita comune persa in ogni parte».¹⁵¹ In questo clima di lotta e di resisten-

¹⁴⁹ *Constitutiones fratrum min. conv. S. Francisci. Ad Regulam accomodatae in Capitulo generali romano anno 1625 confectae una cum brevi Reguale ipsius declaratione*, s.l., s.e., s.a. (copia mancante di frontespizio e mutila alla fine), in BAV, *Stampati*, Racc. gen. Diritto Canonico IV 474, p. 21: «Supponit elemosinas et proventus fratrum particularium esse sufficiens pro omnibus, quod experientia falsum esse docet», oppure, p. 22: «Haec applicatio est impossibilis propter tenuitatem proventum certorum et incertitudinem elemosinarum quae omnibus sufficere non possunt». Queste e altre annotazioni denigratorie contenute ai margini della copia a stampa sono riportate da G. PARISCIANI, *La riforma tridentina*, cit., p. 864, note 84 e 85.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 884, nota 10 (breve pontificio del 15 maggio 1628).

¹⁵¹ Sui motivi che spinsero Montanari a scegliere Venezia si veda la lettera del 4 novembre 1628 del nunzio apostolico, in G. PARISCIANI, *La riforma tridentina*, cit., p. 943, nota 41. Per l'accento dell'ex-generale conventuale ai «frati rinchiusi», *ivi*, p. 945. Le missive in cui Montanari è

za non sorprende affatto che tre anni dopo Montanari morì a Venezia con «molta opinione di santità» e fama di miracoli protetto dai frati locali e dal governo della Serenissima.¹⁵²

Per ritornare con il filo del racconto all'inizio del Seicento occorre constatare che questi scontri, dagli esiti un giorno tanto violenti e laceranti, iniziarono proprio negli anni in cui la devozione in onore di Filippo De Rebaldis si diffondeva per le strade di Roma. Un laico come lui aveva promosso nella città del papa un tipo di vita che Clemente VIII avrebbe voluto estendere a tutti i conventuali, improntato alla totale povertà e alla comunanza dei beni, secondo lo spirito originario della regola francescana. Il terziario, però, incarnava una tendenza radicale di quella riforma che abbiamo visto avere influenti oppositori all'interno della curia romana e che si sarebbe rivelata perdente nei due decenni successivi. I fautori del programma clementino, che non sapevano ancora come sarebbe andata a finire, contribuivano ad alimentare il culto di De Rebaldis, mentre gli avversari lottavano per spegnerlo. Ma queste tensioni, dentro e fuori l'ordine conventuale, avevano il sicuro effetto di indebolire irrimediabilmente quella proposta di santità agli occhi dei cardinali della Congregazione dei Beati, impegnati a discutere sull'opportunità di aprire anche la sua causa di canonizzazione.

Il secondo fattore che sbarrò sin dall'inizio a De Rebaldis il cammino verso l'onore degli altari riguarda il suo stato laicale. Anzitutto, perché le autorità ecclesiastiche romane, mediante le canonizzazioni, tendevano a fornire una rappresentazione di se stesse e del processo di confessionalizzazione in atto e, dunque, mostravano di apprezzare di più i secolari divenuti sacerdoti che non i laici abitanti l'incerto e confuso terreno dei terziari. Inoltre, riconoscere ufficialmente quella proposta di santità, avrebbe significato dare la stura a una miriade di modelli agiografici imitativi, ciascuno con le sue buone ragioni e pretese. Ma per le autorità sarebbe stato davvero difficile distinguere il bene dal male, la virtù dall'inganno, anche perché non erano certo aiutati a scegliere dalla condotta di vita di questi uomini. Difatti, la loro attività di questua poteva essere facilmente scambiata per vagabondaggio e il denaro raccolto seguiva canali indipendenti e autorga-

accusato di essersi vantato di avere compiuto prodigi e la sua risposta a un imprecisato cardinale dell'8 luglio 1628, sono pubblicate *ivi*, pp. 953 e 954-955.

¹⁵² Il segretario di Stato di Roma si lamentò con il nunzio apostolico a Venezia per le protezioni che Montanari aveva trovato presso le autorità laiche veneziane, *ivi*, p. 946 (lettera del 28 ottobre 1628). Il nunzio denunciò anche il sostegno dei conventuali veneziani, «che pendono più dalla banda della Repubblica che di Roma», in una lettera del 10 ottobre 1631, *ivi*, p. 956, nota 55. Sulla morte di Montanari e sulle guarigioni miracolose delle monache del convento di San Zaccaria a Venezia, cfr. *ivi*, pp. 1011-1012.

nizzati che sfuggivano alla diretta amministrazione ecclesiastica. A proposito di De Rebaldis, un cronista contemporaneo osservò che «tutto quanto gli era dato lo metteva in una saccoccia che teneva alla cintura e ridava ai poveri ogni cosa». Senza contare quanti avrebbero potuto approfittare di quel furore devozionale per estorcere denaro alla gente: come «quel giovinaccio chiamato Aniello, che volse fare il simile [del terziario conventuale] e fu scoperto essere un tristo e mandato in galere per sette anni».¹⁵³ Tuttavia, tra gli aspiranti santi e i giovinastri di ogni tempo, c'era un mondo di prostrati ai margini della società che in figure come De Rebaldis trovava una speranza di riscatto e l'esempio concreto di una vita condotta secondo principî cristiani. A costoro bisognava aggiungere le eterne inquietudini che popolavano le fantasie di nobildonne e di cavalieri romani, o la sensibilità di quei prelati a disagio tra gli sfarzi pomposi e mondani della corte di Roma. Tutti costoro costituivano il bacino di utenza della troppo fragile proposta di santità del terziario conventuale e alla sua morte accorsero alla tomba per tributare la loro personale devozione, ma non avevano saputo trasformarsi in un gruppo di pressione duraturo per l'assenza del sostegno di un ordine religioso compatto e vincente.

La diffusione a Roma di tali comportamenti carismatici e devozionali, insieme con adagi popolari del tipo «a santo vecchio nun je s'accenne lume», lascia intuire che la questione dei beati moderni non era circoscrivibile al mondo ecclesiastico, bensì rimandava a una realtà sociale e religiosa più ampia e articolata. In effetti, nella città del papa, alla fine del Cinquecento, si moltiplicarono i culti dedicati a personalità laiche morte con fama di santità per avere adottato uno stile di vita eccezionalmente pio e compiuto atti considerati miracolosi. Della storia di questi uomini e dei contenuti della loro spiritualità sappiamo solo quanto le fonti agiografiche hanno voluto tramandare, ma è bene ricordarli perché formarono il terreno su cui poterono impiantarsi le radici della santità post-tridentina. Infatti, queste anonime vite di avventura, di fede e di passione, le cui tracce segnano i processi di canonizzazione come le inchieste inquisitoriali, condizionarono sia la formazione dei modelli di santità ufficiale, sia le strategie di controllo delle autorità ecclesiastiche: costituiscono la storia sociale della santità, su cui si è innestata la costruzione culturale dei moduli agiografici moderni. Tuttavia, i cardinali della Congregazione dei Beati decisero di li-

¹⁵³ BAV, *Cappon*. 63, *Cose notabili accorse in Roma*, cit., f. 180r. Sul problema del pauperismo a Roma fra Cinque e Seicento, si veda almeno il numero monografico di «Ricerche per la storia religiosa di Roma», III, 1979, pp. 19-24, 43-131 e 221-280.

mitare la loro azione ai culti legati agli ordini religiosi perché avevano capito che la mala pianta del parossismo devozionale germinava da lì e poi attecchiva nella società laica per imitazione e concorrenza. Per questa ragione, purtroppo, conosciamo appena l'esistenza del mulinero fiorentino Pietro, del fornaio Antonio, del calzolaio Stefano da Rimini e dell'artigiano Francesco Maria detto il «Ferrarese» («che faceva santini di creta vicino alla Consolazione»), nonostante fossero tutte persone di «grande orazione, morte con opinione di santità» a Roma alla fine del Cinquecento.¹⁵⁴

Così fra le donne, abbiamo solamente qualche fugace notizia di Marta da Spoleto e di suor Antonia, detta la «ceca». La prima proveniva da una famiglia nobile e dopo essere rimasta vedova, si era data alla vita spirituale sotto la direzione dei cappuccini, fra i quali militava suo fratello Girolamo. Donna di «santissima vita et di grandissimi sentimenti de Dio» frequentò a lungo Filippo Neri e gli oratoriani, da cui venne intercettata a livello agiografico.¹⁵⁵

Lo stesso destino toccò alla terziaria francescana suor Antonia, che abitava vicino a Santa Maria Maggiore, nel popolare quartiere della Suburra. Nella biografia manoscritta di questa novella Tiresia, che «facilmente sopportò la cecità corporale per godersi la vista interna spirituale», era sottolineato il suo spirito profetico filo-pontificio, in grado di prevedere la vittoria di Lepanto del 1571. Ella celebrava la sconfitta dei Turchi come un successo politico personale di Pio V che, in nome di un comune nemico, era riuscito lo stesso a tenere uniti i «principi cristiani», nonostante fossero di «diversi pareri tra loro».¹⁵⁶ La predisposizione visionaria della donna forse derivava dal fatto che aveva avuto rapporti con Camillo Severini, prima del trasferimento a Napoli dell'oratoriano.¹⁵⁷ Probabilmente, anche per questo motivo, un giorno suor Antonia, che trascorreva le sue giornate «in un letto di paglia, con un pezzo di schiavina, avendo in una mano un crocifisso di ottone et nell'altra la corona», ricevette l'improvvisa visita di Filippo Neri. Il fondatore degli oratoriani volle «esaminarla molto sottilmen-

¹⁵⁴ PCFN, II, p. 357 (deposizione di Fabrizio Massimo del 30 settembre 1609).

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 169, nota 1347 (testimonianza di Giacomo Crescenzi del 7 giugno 1597).

¹⁵⁶ BV, ms. O 20, ff. 10v e 16v. Accenna alla vita di suor Antonia il saggio di L. ANTONUCCI, *Scrivere la santità. 'Vite esemplari' di donne nella Roma barocca*, in *Storia d'Italia. Annali 16*, cit., pp. 662 e 669. Per il profetismo in occasione della battaglia di Lepanto e l'uso politico della santità di Pio V, si veda M. CAFFIERO, *Religione e modernità in Italia*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali 2000, pp. 27-43, a cui si rimanda per la bibliografia sull'argomento.

¹⁵⁷ Lettera di Cesare Baronio ad Antonio Talpa del 31 agosto 1591: «V.R. dirrà al R. P. Ms Camillo che sor Antonia è stata in tal termine de infirmità che ha hauto l'olio santo, pero da heri in cqua che fu da venerdì mattina è migliorata assai», M. BORELLI, *Memorie baroniane*, cit., p. 118.

te et massime della corona del Signore et della Madonna». Ma la terziaria francescana superò la prova brillantemente tanto da assicurarsi una sepoltura onorevole nella chiesa dell'Aracoeli, a destra dell'altare maggiore, perché «era tenuta pubblicamente per santa in Roma et fuori». ¹⁵⁸ Ancora una volta, il futuro santo canonizzato dal bonario sorriso agiografico, viene colto nelle sospettose vesti di zelante indagatore di possibili «santi finti» come Alfonso Lobo, suor Antonia o Camillo Severini; ¹⁵⁹ memore forse del tempo in cui la sua giovanile condotta eremitica nelle catacombe di Roma aveva potuto ingenerare il sospetto delle autorità religiose. ¹⁶⁰ Un simile episodio rivela come la selezione dei modelli agiografici iniziasse anzitutto dal basso, seguendo rapporti di forza autonomi che sfuggono a qualsiasi semplificazione in quanto si articolavano su una pluralità di livelli diversi: tra la singola esperienza carismatica e i vertici ecclesiastici giudicanti si frapponeva un filtro sociale che aveva la facoltà di scrutare, di sperimentare e di punire i vari casi umani, forte di una legittimità personale, la quale appare indefinita nei suoi fondamenti giuridici e istituzionali.

Tutti questi laici morirono accompagnati da una devozione, che si spense quasi subito per l'assenza di un sostegno organizzato negli anni in cui la Congregazione dei Beati iniziava i suoi lavori. Accanto a tali casi, si ebbero anche altri esempi di santità mancata per un soffio. Si tratta di personalità oscure, che dilapidarono in un attimo il capitale carismatico faticosamente accumulato, vittime del loro stesso desiderio di inseguire modelli di vita troppo ascetici e avventurosi, incerti tra i piaceri del mondo e quelli dello spirito. Oppure, di una serie di donne e di uomini che riuscirono ad arrivare alle soglie del riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa, la quale concesse loro il titolo di venerabile.

Il primo genere di storie è ben rappresentato da un romito, di cui è incerto il nome (Ottavio o Stefano), ma non l'appellativo di «Fatebene Fatebene». Si racconta che l'uomo amasse girare per Roma con un paio di bi-

¹⁵⁸ PCFN, II, p. 135, nota 1263 (deposizione di Salvatore da San Severino del 4 gennaio 1597).

¹⁵⁹ Salvatore da San Severino, a proposito dell'esame che Filippo fece a suor Antonia, aggiunse: «Et altre simili, come anco fece a m.s. Camillo Severino da San Genesio [...] per le sopraddette cose, se può vedere il zelo grande, che aveva di non sentire santi finti» (*ivi*, pp. 136-137).

¹⁶⁰ Il domenicano Francesco Cardoni al processo depose: «Et mi ricordo quando ero secolare che udii dire da persone degne di fede [...] che [Filippo Neri] dieci anni era stato nelle grotte di San Sebastiano, dove viveva di pane et di radiche d'herbe et, tra l'altre cose, mi fu detto ancora che l' p. Filippo veniva a pigliare l'elemosina per dir messa, diceva la messa et poi si ritirava alle dette grotte» (testimonianza del 1° settembre 1595, *ivi*, I, p. 133).

lance attaccate a un bastone su cui portava una testa di morto, della quale diceva che non aveva pesato bene. Alla fine del Cinquecento egli era considerato un santo persino da Clemente VIII e da alcuni cardinali, ma «perse tutto il credito» quando prese per moglie una delle zitelle che assisteva con le proprie elemosine. La sua scelta d'amore fece scandalo nella città e l'ammirazione popolare impiegò un attimo a trasformarsi in derisione, tanto che per Roma circolava una canzone che diceva: «State attenti e ridere/te/poi quanto saprete/che ha preso moglie/fate bene per voi». ¹⁶¹ Del romito si perdettero presto le tracce perché le maldicenze lo obbligarono ad arruolarsi per andare a combattere contro i Turchi nella lontana Ungheria, insieme con i banditi che infestavano le campagne intorno a Roma: nell'ultima immagine che è rimasta di lui, viene colto con un crocefisso in mano intento ad animare i commilitoni, non più aspirante santo, ma uomo fra altri uomini in un campo di battaglia. ¹⁶²

Un destino diverso, dal momento che fu proclamato venerabile, arrise al suo compagno di strada Giovanni Leonardi Ceruso, detto il «Letterato». Di costui abbiamo maggiori notizie perché nel 1625 gli venne dedicata un'agiografia in previsione di un eventuale processo di canonizzazione: sappiamo come era fatto poiché il suo volto appare a Milano nella galleria dei ritratti dei santi della Biblioteca Ambrosiana per volontà del fondatore Federico Borromeo e, persino, dove fu sepolto, in quanto la sua tomba si trova presso la chiesa di Santa Maria dell'Orazione e della Morte in via Giulia, ricordata da un'apposita iscrizione. ¹⁶³ Il «Letterato» era un personaggio assai noto nella Roma degli ultimi decenni del Cinquecento perché aveva riunito intorno a sé degli orfanelli a cui insegnava i rudimenti della dottrina cristiana, mentre pulivano le strade con una veste turchina. Il gruppo dimorava nei pressi di alcune grotte di via Panisperna e si manteneva con le elemosine dei romani; l'uomo, dopo avere superato un'ispezione dell'oratoriano Pompeo Pateri, inviato dal cardinale vicario Rusticucci, godeva ormai della stima e del sostegno della corte pontificia. ¹⁶⁴ La biografia di Giovanni Leonardi venne scritta da un sacerdote dell'ordine dei ministri degli infermi. Una scelta dovuta al fatto che il «Letterato» fu amico del loro

¹⁶¹ BAV, *Vat. lat.* 13130, ff. 5v-6r.

¹⁶² Il dato è fornito da M.T. BONADONNA RUSSO, *Le «Memorie» del P. Pompeo Pateri*, cit., pp. 103-104, nota 159.

¹⁶³ L'iscrizione è citata in M. ARMELLINI, *Le chiese di Roma. Dalle loro origini sino al secolo XVI*, Roma, Tipografia editrice romana 1887, p. 446.

¹⁶⁴ M.T. BONADONNA RUSSO, *Le «Memorie» del P. Pompeo Pateri*, cit., pp. 102-103.

fondatore Camillo De Lellis, il quale lo aveva soprannominato il «predicatore mutolo» per le sue capacità di farsi capire dal popolo senza parole, ma solo con la forza delle opere di bene.

Giovanni Leonardi era nato in un casale della diocesi di Santa Severina nel 1551 e giunse a Roma per lavorare come palafreniere presso la famiglia dei Medici, dai quali fu allontanato dopo uno scontro con un suo superiore terminato in un duello nei pressi di San Giovanni dei Fiorentini.¹⁶⁵ L'uomo prese la decisione di dedicarsi all'assistenza infantile nel 1582, dopo avere a lungo vagheggiato l'idea di entrare in un ordine religioso. Ma dall'intento lo dissuase proprio Camillo De Lellis, che al contrario di quanto aveva fatto Filippo Neri con De Rebaldis, lo invitò a perseverare nello stato laicale e «a non venire a riposare in qualche Religione sotto il pretesto di voler vivere sotto l'obbedienza». Anche da questa differente concezione dei rapporti fra realtà secolare e mondo ecclesiastico, si comprende perché il modello agiografico camilliano tardò ad affermarsi nel corso del Seicento, a differenza di quello filippino. Il «Letterato», per paura di «essere stimato spirituale» – timore tutto controriformistico – preferiva fingere una «santa pazzia», secondo una strategia dissimulativa che abbiamo visto praticata anche da Neri.¹⁶⁶ In realtà, la sua personalità era ben più complessa della maschera di incolto e di operoso «spazzino di Roma» che indossava quotidianamente: egli doveva il suo soprannome al fatto di parlare correntemente il latino e di avere in gioventù insegnato grammatica in una scuola, aperta insieme con il fratello sacerdote; inoltre, dalle filastrocche in volgare cantate per le strade di Roma, emerge un'interessante morale della prudenza di derivazione stoico-scettica, per cui: «Faceva giorno per me quanto faccia per lo re, spesso gran danno suol la bocca fare o col soverchio cibo o col parlare, e quando odi dir bugia, se difender non puoi, parti e va via». Per un certo periodo il «Letterato» condivise il suo ospizio infantile con quello istituito dall'amico «Fatebene Fatebene», innamoratosi di una delle donne che proteggeva. Alle tentazioni del fascino femminile, però, non dovette essere insensibile neppure Giovanni Leonardi, come dimostra la sua tragica morte, di cui parlò tutta la Roma del tempo. Infatti, egli si spense il 15 novembre 1595 nel palazzo del cardinale Federico Borromeo, ove era stato ricoverato per avere deliberatamente immerso i genitali in un pento-

¹⁶⁵ M. MANSIO, *Vita di Giovanni Leonardi Ceruso detto Letterato*, Roma, Federico Grignani 1625, pp. 8-9, 15 e 38, da dove traggio le citazioni che seguono.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 70: «E per non essere stimato spirituale o savio talvolta pareva passare il segno fingendo una santa pazzia». Per la filastrocca seguente cfr. *ivi*, p. 71.

lone di acqua bollente.¹⁶⁷ Naturalmente, l'imbarazzante morte del «Letterato» non venne ricordata nella biografia ufficiale perché non rientrava nel modello anti-intellettualistico, legato al cosiddetto mondo delle opere, promosso dall'agiografia confessionale post-tridentina. Richiamava, piuttosto, la scomoda e inquietante persistenza di un radicalismo evangelico e di una tradizione origenistica, che grazie alla mediazione erasmiana, aveva resistito all'interno della spiritualità tardo cinquecentesca.¹⁶⁸ Un filone di pensiero che sarebbe stato occultato in sede storiografica sotto lo stereotipo edificante «dello spazzino di strada, dunque spazzino d'anime», o quello derisorio della «macchietta».¹⁶⁹ Invece, più verosimilmente, si trattava di una corrente spirituale minoritaria, legata all'eunuchismo mistico, che raccoglieva l'attenzione di sensibilità inquiete come quella di Federico Borromeo e aveva trovato nel «Letterato» un uomo disposto alla testimonianza fino all'estremo sacrificio.¹⁷⁰ La fama di Giovanni Leonardi superò i confini di Roma anche grazie a un evento del genere e così, pochi anni dopo la sua morte, giunse da Napoli la richiesta a Clemente VIII di fondare un asilo per ragazzi abbandonati come aveva fatto «il Letterato».¹⁷¹ Ai funerali dell'uomo si ripeterono le scene consuete che accompagnavano le esequie dei defunti con fama di santità: i devoti parteciparono in massa, strapparono le vesti e i capelli per conservarli come reliquie e depositarono tabelle votive alla tomba per significare le grazie ricevute per sua intercessione.¹⁷²

Prima di cominciare a esporre i contenuti del dibattito svolto nella Congregazione dei Beati, bisogna mettere in luce un ultimo aspetto che spinse i cardinali a occuparsi dei beati moderni, riguardante anch'esso i modelli di santità prodotti dai laici. Difatti, se si sposta lo sguardo dal mon-

¹⁶⁷ BAV, *Cappon*. 63, *Cose notabili accorse in Roma*, cit., f. 170r.

¹⁶⁸ Su Erasmo da Rotterdam, editore e traduttore d'Origene nella prima metà del XVI secolo, cfr. A. GODIN, *Erasmus lecteur d'Origene*, Ginevra, Droz 1982, pp. 560-630.

¹⁶⁹ Si veda, per la prima formula, G. GABRIELI, *Il venerabile Giovanni Leonardo, spazzino romano*, «L'Illustrazione vaticana», V, 1931, pp. 34-35 e, per il secondo giudizio, G. CECCARELLI, *Origene riveduto e corretto nella Roma del Cinquecento*, «Strenna dei romanisti», XVIII, 1940, p. 72, che commenta «oggi ci appare come un qualcosa di mezzo tra il santo e la macchietta».

¹⁷⁰ Una riprova della permanenza nella cultura spirituale del Seicento dell'«eunuchismo mistico» e dell'«origenismo» si trova nell'opera del gesuita T. RAYNAUD, *Eunuchi, Nati, facti, mystici ex sacra et humana literatura illustrati*, in *Opuscola moralia, tomus XIV*, Lione, Horatii Boissat & Georgii Remeves 1665 (ma la prima edizione separata dell'opera è del 1655, Digione, Philibertum Chavance), pp. 588-600 (cap. VI, «De morali bonitate et malitia Eunuchismi spiritualis», ove si distingue tra un eunuchismo «sancto et probato» e uno «illaudatus ac reprobatus») e p. 574 (parag. IV, «Quo modo se castravit» Origene, in cui si afferma che «quam multi vero cum laude se mutilarunt ex zelo virtutis»).

¹⁷¹ G. GABRIELI, *Il venerabile Giovanni Leonardo*, cit., p. 35.

¹⁷² M. MANSIO, *Vita di Giovanni Leonardi*, cit., p. 68.

do ecclesiastico alla società secolare, si scopre che una serie di lavoratori viveva anche grazie al consumo di devozioni alimentato dai nuovi culti. A Roma, ad esempio, tra i rioni Ponte e Parione, c'erano le botteghe di numerosi artigiani, pittori, scultori, intagliatori, cerai, stampatori, librai e commercianti di articoli religiosi, legati a doppio filo all'economia della santità, che avevano tutto l'interesse a fomentare l'irregolare proliferarsi di queste proposte agiografiche.¹⁷³ Al contrario, le autorità ecclesiastiche si ponevano l'obiettivo di controllare, concentrare e indirizzare su modelli religiosi legittimi e autorizzati dalla Sede Apostolica quel flusso finanziario sommerso, al fine di evitare che andasse inutilmente disperso in mille rivoli devozionali.

Per studiare le discussioni che si svolsero dal 1602 in poi in seno alla Congregazione dei Beati, bisogna ora spostare la nostra attenzione dalla società romana e dai modelli di santità in essa operanti alle stanze chiuse dei palazzi vaticani. Le gesta degli aspiranti santi raccontate sin qui lasceranno il posto alle rigorose riflessioni di una serie di teologi, di cardinali e di intellettuali ecclesiastici al servizio del papa. Essi furono convocati da Clemente VIII per risolvere il problema sollevato dai beati moderni, che abbiamo descritto nelle sue manifestazioni concrete e implicazioni teoriche fino a quella data: nelle prossime pagine vedremo chi erano questi uomini, come affrontarono il fenomeno e cosa decisero.

¹⁷³ Per un esempio di questo commercio, ecco una testimonianza di fine Cinquecento relativa all'ambiente oratoriano: «Sono state finora fatte più impronte di medaglie del B. Padre, e li medagliari ne hanno venduto molte migliaia. Di più si sono fatte moltissime immagini del B. Padre in rame» (F. ZAZZERA, *Diario*, cit., p. 19). Sulla topografia e i caratteri di questo mondo professionale cfr. F. BARBERI, *Libri e stampatori nella Roma dei papi*, «Studi romani», XIII, 1965, p. 440.

LA CONGREGAZIONE DEI BEATI: LA FASE CLEMENTINA (1602-1605)

I. 1596-1601: LE ORIGINI

Il dibattito sulle forme di culto da prestare ai defunti con fama di santità si protrasse per circa trent'anni al di fuori dell'Inquisizione romana e si articolò in due fasi principali. La prima, che chiameremo clementina, è collegata all'istituzione della Congregazione dei Beati nel 1602 e si concluse tre anni più tardi con la morte di Clemente VIII. La seconda, denominata paolina, ebbe contorni istituzionali più incerti e accompagnò l'intero pontificato di Paolo V per culminare con le canonizzazioni di Ignazio di Loyola e di Filippo Neri nel 1622. Le discussioni che si svolsero in quest'arco di tempo sono assai interessanti perché coinvolsero una pluralità di soggetti e di strutture diverse, che si confrontarono, anche aspramente, per trovare una posizione e una strategia comuni. Ma, come si vedrà meglio in seguito, la Congregazione del Sant'Uffizio pubblicò nel 1625 due appositi decreti con cui ridusse nella propria sfera di competenze l'intera materia e sull'argomento calò un plurisecolare velo di segretezza, sollevatosi solo dopo la recente apertura dell'archivio centrale dell'istituzione. Le voci di quel dibattito si spensero all'improvviso e le numerose personalità, impegnate per decenni in un confronto tanto animato, furono sottomesse a un ascoso principio di autorità e di obbedienza. Come di solito accade, prima toccò agli uomini, poi alla loro memoria e infine alla storiografia: una lunga catena di reticenze, di silenzi e di omissioni documentarie contribuì a spezzare il legame tra quel dibattito trentennale e le decisioni inquisitoriali del 1625, quasi si trattasse di due mondi ormai troppo lontani e incapaci di comunicare fra loro.

Allo stato attuale delle conoscenze sul ruolo svolto dall'Inquisizione romana in età moderna non siamo in grado di sapere in che misura il corso preso dalle discussioni sul culto dei beati, sia rappresentativo di una ten-

denza istituzionale, religiosa e culturale più ampia. Si ha comunque la consapevolezza che quell'inesorabile fluire nell'alveo delle competenze del Sant'Uffizio possa almeno costituire un punto di osservazione privilegiato. È già di per sé indicativo che la fase clementina del dibattito sia quella più ricca di fonti. Infatti, sono pervenuti fino ai giorni nostri i resoconti del 1602 di tre riunioni della Congregazione dei Beati – pubblicati nella prima metà del Settecento da Benedetto XIV – una ventina di pareri manoscritti dei teologi componenti la commissione, reperiti in diversi archivi e biblioteche della penisola e una relazione della corte di Roma del 1605.¹ In quest'ultima fonte la Congregazione dei Beati veniva qualificata con l'aggettivo di «permanente» alla stregua dei principali dicasteri della curia pontificia istituiti con la riforma di Sisto V del 1588.

In realtà, una serie di indizi concomitanti inducono a ritenere che i primi tentativi di regolare a livello romano le forme devozionali in onore dei morti con fama di santità siano cominciati negli anni novanta del Cinquecento, precisamente nel 1596. Questa data è importante non solo per quanto riguarda il culto dei nuovi santi moderni, perché coincide con altri due episodi di rilievo e, di conseguenza, potrebbe essere assunta come limite periodizzante la fine dei fermenti conciliari riformatori tridentini.² In effetti, in quell'anno, venne sancito il definitivo divieto dei volgarizzamenti biblici, dopo l'intervento d'imperio del Sant'Uffizio.³ Inoltre, in estate, l'anziano cardinale, nonché arcivescovo di Bologna, Gabriele Paleotti fece circolare nella curia romana un memoriale manoscritto dedicato all'arte sacra, in cui affidava il controllo delle immagini ai vescovi, in base a quanto stabilito dal Concilio di Trento. Anche in questo caso, il testo fu respinto dal cardinale del Sant'Uffizio Giulio Santoro, dopo che teologi come Bellarmino avevano dato il loro convinto assenso. Il capo dell'Inquisizione, con ogni probabilità, non aveva apprezzato il fatto che Paleotti, nel caso in cui fossero sorte controversie sulle decisioni dell'ordinario diocesano, avesse affidato la loro soluzione alla Congregazione dell'Indice e, solo in ultima istanza, al sacro tribunale di Roma.⁴

¹ BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., pp. 55-64 e cfr. S.M. SEIDLER, *Il teatro del mondo*, cit., p. 94 (edita la relazione dell'ambasciatore d'Urbino del 1605).

² Riprendo un'osservazione di V. FRAJESE, *Riforma e antiriforma nella storia dei volgarizzamenti biblici*, «Studi Storici», XXXIX, 1998, p. 31.

³ Sul punto cfr. G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 183.

⁴ Il memoriale *De tollendis imaginum abusibus novissima consideratio* è edito e analizzato da P. PRODI, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1962, pp. 181-212: 208 (*Interrogatio nona*).

Per ritornare al controllo del culto degli aspiranti santi, sempre nel 1596, la Congregazione dei Riti denunciò gli eccessi di venerazione nei confronti di persone non ancora canonizzate e prive di un indulto o di un'approvazione particolare da parte della Sede Apostolica, come il gesuita Ignazio di Loyola.⁵ In secondo luogo, nell'ottobre dello stesso anno, l'auditore di Rota e consultore dell'Indice Francisco Peña fu chiamato a rispondere se fosse lecito o no accendere ceri e lucerne al sepolcro di Filippo Neri. Lo spagnolo espresse un parere favorevole, ma sostenne che quegli atti potessero avvenire solo «in secreto».⁶ Inoltre, nel settembre 1596, si registrò un perentorio intervento del Sant'Uffizio di Roma, che ordinò al vescovo di Vercelli di non occuparsi di «verità miracolose», senza l'intervento del locale inquisitore.⁷ Nonostante il suo carattere particolare questa prescrizione avrebbe fatto giurisprudenza dentro l'istituzione e, ancora venticinque anni dopo, veniva ricordata dagli inquisitori romani per regolare i delicati equilibri di competenza in materia di miracoli tra i commissari periferici del Sant'Uffizio e l'autorità diocesana.⁸ Infine, nel 1598, il gesuita Roberto Bellarmino indirizzò un memoriale al cardinale Cusani, in cui affermava che le visioni o i miracoli narrati nelle biografie dei santi non ancora canonizzati potevano essere dipinti senza particolari limitazioni.⁹

L'occasionalità e la frammentazione di questi interventi lascia intravedere come alla fine del Cinquecento le competenze sul tema non fossero ancora ben definite. In ogni modo, la curia romana iniziava a interessarsi alla questione e convivevano metodi e richieste di ordine diverso. L'incertezza era dovuta al fatto che nel corso del XVI secolo l'attività canonizzativa della Chiesa cattolica si era praticamente interrotta a causa del conflitto con i protestanti e, dunque, anche il conseguente problema delle nuove devozioni era passato in secondo piano.¹⁰ In base a una plurisecolare tradizio-

⁵ Decreto della Congregazione dei Riti del 27 maggio 1596, *Pro Canonizatione Ignatii Jesuitae*, in F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., p. 51.

⁶ BV, H 14, f. 450r. Peña fu ammesso come consultore dell'Indice il 15 febbraio 1587, in G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 145, nota 12. Il 4 gennaio 1602 chiese al Sant'Uffizio il permesso di tenere e di leggere libri proibiti per cinque anni e gli fu concesso (cfr. ACDF, S.O., Decreta 1602, f. 5).

⁷ ACDF, S.O., Decreta 1596, f. 263r (riunione del 12 settembre). Devo alla cortesia di Gliola Fragnito la segnalazione del documento.

⁸ BC, ms. 2104, *Repertorio Inquisitionis*, II, f. 211r, sotto la voce *Miraculorum* al 15 luglio 1619.

⁹ Il testo, intitolato *An liceat circa imagines eorum qui habentur pro sanctis antequam sint canonizati, depingere miracula aut visiones quae leguntur in eorum vita*, è edito da X.-M. LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum*, cit., pp. 470-472. L'autografo si trova in BV, H 14, f. 362.

¹⁰ Le ultime due canonizzazioni, prima della sospensione cinquecentesca, si ebbero nel

ne, ribadita anche al Concilio di Trento, i confratelli di un defunto morto con fama di santità di solito si rivolgevano al vescovo locale per chiedere l'autorizzazione a praticare determinate forme cultuali in suo onore. Nel caso in cui avessero cattivi rapporti con l'autorità episcopale o incontrassero la sua opposizione, potevano rivolgersi direttamente al papa grazie all'intervento di qualche influente prelato. Così fecero, ad esempio, nel 1582 i domenicani di Firenze, che contattarono il cardinale Guglielmo Sirleto affinché intercedesse presso il pontefice per favorire la venerazione del priore di Santa Maria Novella, scomparso in odore di santità qualche mese prima.¹¹ Come si ricorderà, proprio in quell'anno gli stessi frati erano entrati in contrasto con l'arcivescovo di Firenze Alessandro de' Medici, in occasione della rinascita nella città della devozione in onore di Savonarola.

L'istituzione nel 1588 della Congregazione dei Riti non fece la necessaria chiarezza in merito. In effetti, la riforma sistina affidò al nuovo dicastero la competenza «circa sanctorum canonizationem» e quindi, solo un'interpretazione estensiva della formula avrebbe consentito ai Riti di occuparsi anche degli stadi iniziali di una proposta agiografica in accordo con i vescovi locali.¹² Ma perché quest'ipotesi di lettura si potesse affermare anche nella prassi, sarebbe stato necessario l'assenso dell'Inquisizione romana, che al contrario, proprio in quegli anni, stava affermando un «disegno egemonico» teso a impedire canali di comunicazione preferenziali tra gli ordinari diocesani e altre congregazioni curiali, persino nel caso dell'Indice.¹³ La presenza di questa resistenza di fondo, oltre a inevitabili sovrapposizioni decisionali, faceva ristagnare la situazione a tutto vantaggio del Sant'Uffizio, che aveva strumenti di controllo ben più efficaci di quelli in dotazione alla Congregazione dei Riti. Come abbiamo visto, questo nuovo dicastero poteva al massimo limitarsi a denunciare il problema, come nel caso romano di Ignazio di Loyola, ma non aveva i mezzi necessari per ottenere il rispetto della propria volontà. Invece, l'Inquisizione romana, forte di una struttura ramificata nel territorio italiano, era in grado di raggiungere le pe-

¹¹ 1523 con l'arcivescovo di Firenze Antonino Pierozzi († 1459) e con il vescovo sassone Benno di Meissen († ca. 1105); la ripresa avvenne nel 1588 con il missionario francescano Diego d'Alcalá († 1463). Sul «lungo silenzio del XVI secolo» si veda C. RENOUX, *Sainteté et mystique féminines à l'âge baroque. Naissance et évolution d'un modèle en France et en Italie*, I, Thèse de doctorat d'histoire, Université Paris I, relatore J. Jacquart, a.a. 1995, pp. 31-45 del dattiloscritto.

¹² Lettera di Ludovico Capponi al cardinale Sirleto, 5 maggio 1582 (BAV, *Vat. lat.* 6194/II, ff. 347r-347v). Ringrazio Gigliola Fragnito che mi ha indicato la missiva.

¹³ Il testo della bolla di Sisto V è pubblicato in G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., pp. 20-21, nota 17.

¹⁴ Seguo G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 195.

riferie diocesane per affiancare in materia di nuovi miracoli l'autorità dei suoi ministri a quella del vescovo.

Nello stesso periodo, tale dualismo istituzionale a livello centrale si ripropose anche localmente, come mostra un episodio avvenuto a Milano nel 1601. In quell'anno, il vicario generale dell'archidiocesi ambrosiana convocò un'apposita «congregazione dei migliori teologi e canonisti della città» per regolamentare il culto tributato a Carlo Borromeo.¹⁴ Con l'aumentare della devozione popolare le riunioni si ripeterono e la commissione decise di non impedire quelle manifestazioni cultuali. Pertanto fu concessa la possibilità di accendere candele alla tomba dell'arcivescovo milanese, ma si stabilì che i voti lasciati dai fedeli venissero riposti in sacrestia. Secondo la testimonianza di un anonimo cronista locale, nel corso della terza congregazione tenutasi sull'argomento, emersero «due pareri principali»: alcuni volevano continuare a esporre pubblicamente le offerte dei devoti, altri erano favorevoli alla decisione presa e per dirimere la divergenza fu necessario richiedere l'intervento della Sede Apostolica. Come si è già ricordato in un precedente capitolo, fu in questa circostanza che alcuni imprecisati «signori superiori» si impegnarono per spegnere il culto carolino. Ma il cardinale Baronio scrisse da Roma una lettera invitando i sostenitori dell'arcivescovo ambrosiano a dare la massima pubblicità possibile alla devozione. Inoltre, autorizzò la recitazione di un'orazione speciale in sua lode per l'anniversario della morte, con «molta solennità et con grande apparato di tutta la Chiesa». La questione sottendeva anche rilevanti interessi economici, come non mancava di sottolineare l'anonimo cronista, per il quale «la gran quantità di denari» accumulata al sepolcro del beato Carlo, era lasciata alla «libera amministrazione dei signori deputati della fabbrica della Chiesa» del duomo e, quindi, alla diocesi ambrosiana.

Questa vicenda non è trascurabile ai fini del nostro discorso per almeno due ragioni. In primo luogo, perché fornisce un'ulteriore conferma della precoce organizzazione in congregazioni diocesane della curia arcivescovile milanese, antecedente la stessa riforma sistina del 1588 e proseguita nei decenni successivi.¹⁵ Inoltre, poiché costituisce il più immediato precedente

¹⁴ Le citazioni sono tratte dalla relazione anonima intitolata *Origine e progresso della devozione al sepolcro del B. Carlo Cardinale di Santa Prassede arcivescovo di Milano*, in BAM, ms. S.Q. + II 30, ff. 265r-268v e 269v-270r.

¹⁵ Su questo aspetto, meritevole di ulteriori approfondimenti, si veda l'interessante contributo di D. ZARDIN, *Tra continuità delle strutture e nuovi ideali di 'riforma': la riorganizzazione borromaica della Curia arcivescovile*, in *Lombardia borromaica, Lombardia spagnola*, II, a cura

istituzionale della Congregazione dei Beati, convocata l'anno dopo dal pontefice a livello romano per affrontare lo stesso tema. Ovviamente, la differenza sostanziale fra i due momenti risiede nel fatto che la prima si svolse nella diocesi sotto la direzione del locale arcivescovo e la seconda nella città del papa e con la partecipazione dei cardinali della curia pontificia.

La deliberazione di Clemente VIII di istituire a Roma una commissione simile a quella milanese indica che egli cercò di fare convergere due piani di interesse diverso. Da un lato, volle sottoporre al suo magistero un argomento che strutture governative diocesane avanzate come quelle ambrosiane avevano mostrato di potere e volere discutere nell'ambito della propria giurisdizione. Il pontefice approfittava con abilità della decisione di Federico Borromeo, che invece di dirimere la controversia a livello diocesano, aveva preferito investire direttamente la Sede Apostolica (non sappiamo se per scelta o perché costretto dalla situazione). Dall'altro, però, Clemente VIII non affidò la soluzione della questione alla Congregazione dei Riti o al Sant'Uffizio, ma formò un nuovo organo istituzionale. È assai verosimile che così facendo volesse sottolineare l'urgenza del problema, ma allo stesso tempo provare a giocare un ruolo di intermediazione tra cardinali e dicasteri diversi per sottrarlo alle mire espansionistiche dell'Inquisizione romana. Del resto, pochi anni prima, aveva adottato una simile «strategia di contenimento delle competenze dell'Inquisizione» in occasione della promulgazione dell'indice clementino e dei volgarizzamenti biblici.¹⁶

Tuttavia, gli eventi successivi dimostrano che in quei due anni a Roma il clima era cambiato repentinamente, anche per la concomitanza degli eccessi devozionali che abbiamo visto praticati nella città dagli oratoriani, dai gesuiti e dai diversi rami dell'ordine francescano. In occasione della prima riunione della Congregazione dei Beati, il cardinale Baronio dovette pubblicamente scusarsi di fronte al papa e agli altri cardinali per il suo intervento in favore del culto di Carlo Borromeo dell'anno precedente. L'imbarazzato porporato oratoriano spiegò che si era trattato di un malinteso perché con il suo atteggiamento aveva pensato di interpretare la reale volontà del pontefice. Clemente VIII rispose che una cosa «era dirgli che se una donna voleva dare, per esempio, una libbra di cera per sua devozione si accettasse; et altro che si facessero le attioni che si intendevano verso di

di P. Pissavino e G. Signorotto, Roma, Bulzoni 1995, in part. pp. 740-750. Cfr. anche M. SANGALLI, *Miracoli a Milano. I processi informativi per eventi miracolosi nel milanese in età spagnola*, Milano, Nuove edizioni Duomo 1993, pp. 191-195.

¹⁶ G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., pp. 173-198: 185.

lui».¹⁷ Quegli atti, secondo il parere dei cardinali del Sant'Uffizio Paolo Camillo Sfondrati e Camillo Borghese (il futuro Paolo V), avevano destato «gran meraviglia a diversi di quella città» essendo privi di «licenza apostolica». Tanto più perché le gerarchie ecclesiastiche ambrosiane tendevano a intrattenere rapporti autonomi con i poteri politici laici. Così era avvenuto con il duca di Savoia, che aveva offerto «con tanta pompa e solennità» una lampada e dieci quadri, nei quali erano «le attioni più insigni di detto cardinale, quasi come miracoli da lui successi».

Il *mea culpa* di Baronio è davvero sorprendente se confrontato con i toni baldanzosi usati nella lettera al vicario arcivescovile di Milano nel 1601. Come era avvenuto con i culti di Filippo Neri e di Ignazio di Loyola, anche questa volta il cardinale oratoriano aveva investito tutta la propria autorità e, indirettamente, quella del papa:

E gli dico che Nostro Signore avendo udito e letto alcuni di essi miracoli n'è rimasto molto edificato et ha caro che di essi si tenghi memoria perenne. Si che Vostra Signoria lasci stare le tavolette et altri voti nel luogo dove sono portati dal popolo, lasci star accesi i lumi, i quali sono offerti dal popolo. [...] Se alcuno volesse sapere *in qua potestate hoc facis*, gli mostri la presente scritta di mia mano. E di tutti i miracoli che vengono fatti se ne pigli pubblica et autentica testimonianza *ad perpetuam rei memoriam*, acciò abbiano a servire al tempo quando piacerà a Dio.¹⁸

Inoltre, Baronio ricordò al suo interlocutore che la Congregazione dei Riti aveva in precedenza deciso in favore della liberalizzazione degli atti cultuali anche in onore di Filippo Neri e di Ignazio di Loyola. Evidentemente, Baronio credeva, o voleva far credere, che la Sede Apostolica, in materia di nuovi culti di santità, finisse con l'autorità del papa e con quella della Congregazione dei Riti, ritenendo che l'Inquisizione romana dovesse occuparsi soltanto della repressione dell'eresia protestante. Al contrario, sebbene manchi una prova esplicita in tal senso, tutto lascia pensare che in quell'anno il Sant'Uffizio di Roma avesse lavorato nell'ombra per bloccare lo sviluppo diocesano della venerazione in onore di Carlo Borromeo, dialogando direttamente con gli uffici inquisitoriali milanesi.

In un contesto tanto differenziato, ove alle spinte autonomistiche (da un punto di vista rituale, ma anche finanziario e politico) di una sede arci-

¹⁷ Lo scambio di battute fra i tre cardinali e il pontefice è riportato da BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., p. 57.

¹⁸ Lettera di Baronio al vicario arcivescovile di Milano in G. MARCIANO, *Memorie storiche*, I, cit., p. 336 (senza indicazione di data, ma 21 giugno o luglio 1601).

vescovile prestigiosa come Milano, si aggiungevano l'imprevedibile protagonismo di qualche cardinale e il rischio di conflitti di competenza fra dicasteri diversi, l'istituzione della Congregazione dei Beati costituì un estremo tentativo di mediazione da parte di Clemente VIII, sempre più condizionato nel corso del suo pontificato dall'azione dell'Inquisizione romana.¹⁹ La composizione del nuovo organo curiale dimostra che questa fosse l'esigenza primaria del pontefice, ma allo stesso tempo rivela la crescente influenza dei cardinali del Sant'Uffizio. Ma in quell'anno, solo le intelligenze più avvertite erano in grado di presagire che il trasferimento della partita a Roma, invece di giocarla a livello diocesano rafforzando l'autonomia decisionale delle strutture di governo della curia arcivescovile, avrebbe portato alla definitiva vittoria delle strutture inquisitoriali centrali.

2. I COMPONENTI

Se si analizza la composizione della Congregazione dei Beati dal 1602 al 1605 emerge anzitutto l'altissima qualità dei suoi componenti sia a livello di cardinali, sia di consultori. Essi costituiscono un vero e proprio spaccato della dirigenza ecclesiastica romana d'inizio Seicento, che abbiamo l'occasione di vedere all'opera su un aspetto teorico specifico, quello del disciplinamento culturale delle nuove proposte di santità, ma con profondi risvolti concreti sul terreno della devozionalità e della vita religiosa cattolica.²⁰ Inoltre, bisogna constatare che il numero più elevato di cardinali e di teologi faceva parte dell'Inquisizione romana, la quale, pertanto, meglio di altre strutture, poté condizionare lo svolgimento dei lavori. Su diciotto porporati sette provenivano dal Sant'Uffizio (Pietro Aldobrandini, Pompeo Arrigoni, Girolamo Bernieri, Camillo Borghese, Francisco de Avila, Domenico Pinelli e Paolo Camillo Sfondrati). Fra questi, solo Pinelli era membro

¹⁹ Riprendo il giudizio da G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 197.

²⁰ Ha posto per primo l'accento sulla specifica funzione di disciplinamento sociale dei riti legati al culto dei santi e alle loro immagini, W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», VIII, 1982, pp. 23-24. Per una critica della categoria di «disciplinamento» si veda E. BRAMBILLA, *Modello e metodo sulla «società di corte» di Norbert Elias*, in *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di D. Romagnoli, Parma, Guarini 1991, pp. 149-184: 178-179. Di recente è stato sottolineato non tanto il successo del disciplinamento sociale (perlomeno fino al Settecento), quanto del processo di confessionalizzazione per la capacità delle autorità di coinvolgere i sudditi «nella costruzione di unità confessionalizzate» (W. REINHARD, *Storia del potere politico in Europa*, Bologna, Il Mulino 2001, p. 321, ma il titolo originale dell'opera è *Geschichte der Staatsgewalt*).

anche della Congregazione dei Riti; ben quattro, invece, partecipavano contemporaneamente ai lavori dell'Indice (Arrigoni, Avila, Bernieri, Sfondrati), insieme con Cesare Baronio e Silvio Antoniano, presenti pure nel dicastero dei Riti.²¹ Soltanto i cardinali Alessandro de' Medici e Tolomeo Galli appartenevano in modo esclusivo a quest'ultima struttura, mentre i restanti sei componenti della Congregazione dei Beati (Lorenzo Bianchetti, Domenico Tosco, Paolo Emilio Zacchia, Alfonso Visconti, Cinzio Aldobrandini e Benedetto Giustiniani), erano distribuiti fra i restanti dicasteri preposti al governo temporale e spirituale della curia romana.²²

Com'era consuetudine nei lavori di una congregazione curiale, ai cardinali furono affiancati con la funzione di consultori i più importanti teologi dell'Urbe, alcuni dei quali guidavano i rispettivi ordini religiosi. In questa situazione si trovavano Giovanni Battista Bernori da Piombino, procuratore degli agostiniani, Flaminio Ricci, preposito degli oratoriani, Giovanni De Rada, procuratore dei francescani osservanti, Girolamo Javier, generale dei domenicani, Basilio Anguissola, procuratore dei carmelitani e Antonio Vivaldo da Bernate, procuratore dei serviti. Alcuni di loro avrebbero compiuto di lì a poco brillanti carriere ecclesiastiche, come il domenicano Javier, nominato cardinale nel 1607, oppure Giovanni De Rada, divenuto vescovo di Trani nel 1605.²³

Gli altri consultori della Congregazione dei Beati erano per lo più teologi e professori universitari: è questo il caso di Girolamo Pallantieri, insegnante a Padova, che qualche anno prima aveva mancato di un soffio l'elezione a procuratore dei francescani conventuali e nel 1603 fu promosso vescovo di Bitonto;²⁴ oppure del gesuita Benedetto Giustiniani (omonimo del cardinale presente nella Congregazione), che ricopriva il ruolo di rettore del Collegio romano della Compagnia di Gesù. C'erano poi il barnabita

²¹ Per Baronio e Antoniano membri dell'Indice, insieme con Bernieri, Sfondrati, Arrigoni, Avila cfr. la riunione del 2 agosto 1602 in ACDF, *Index*, I, cit., ff. 154v-155r. Bellarmino partecipò alle sedute fino al 16 marzo 1602 (*ivi*, f. 151v). Per Baronio e Antoniano membri della Congregazione dei Riti cfr. ACCS, *Decretum Congregationis Sacrorum Rituum anni 1602-1607*, II, f. 3v.

²² I componenti della Congregazione dei Beati dal 1602 al 1605 sono stati individuati mettendo a confronto la lista dei cardinali del 1605 edita da S.M. SEIDLER, *Il teatro del mondo*, cit., p. 94, con le indicazioni relative al 1602 fornite da BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., pp. 56-58 e dall'elenco presente in BV, H 14, f. 315r. La contemporanea appartenenza dei porporati alle Congregazioni del Sant'Uffizio, dell'Indice e dei Riti si ricava dalla serie dei decreti del 1602 dei rispettivi dicasteri conservati in ACDF (*S.O. e Index*) e in ACCS (*Decretum Congregationis Sacrorum Rituum anni 1602-1607*).

²³ Per Javier cfr. I. TAURISANO, *Hierarchia ordinis*, cit., p. 12. Per De Rada si veda HC, IV, p. 341.

²⁴ G. PARISCIANI, *La riforma tridentina*, cit., p. 612. Per la nomina a vescovo cfr. HC, IV, p. 116.

Agostino Palomella, consultore anche presso la Congregazione dei Riti, insieme con De Rada e lo stesso Giustiniani.²⁵ Ai lavori della commissione partecipava pure il segretario del dicastero dei Riti Giovanni Paolo Mucanzio, col compito di verbalizzare le sedute.²⁶ Alcuni teologi occupavano posti di responsabilità all'interno degli ambienti inquisitoriali: il domenicano Javier era consultore anche del Sant'Uffizio;²⁷ mentre della Congregazione dell'Indice lo era il gesuita Giustiniani;²⁸ Pallantieri aveva collaborato con il cardinale Alessandro Montalto in entrambe le strutture e il predicatore cappuccino Anselmo Marzato, divenuto cardinale, sarebbe stato chiamato a fare parte dell'Inquisizione romana nel 1604.²⁹ Ma il rilievo del dibattito fu tale che alcuni cardinali ne seguirono gli sviluppi a distanza come Federico Borromeo dalla sede arcivescovile di Milano; altri vollero intervenire pur non partecipando direttamente ai lavori della commissione. Così fece Bellarmino che fu uno dei più importanti protagonisti delle discussioni, ma non venne chiamato a fare parte della Congregazione dei Beati perché proprio nel marzo di quell'anno fu nominato arcivescovo di Capua.³⁰

Furono profondamente interessati ai lavori della nuova struttura anche l'oratoriano Antonio Gallonio (1557-1605) e l'agostiniano Agostino Rocca (1545-1620), che svolsero una sorta di consulenza esterna. Il primo, che era stato il principale animatore del culto di Filippo Neri, fu annoverato nel 1604 fra i consultori della Congregazione dei Riti;³¹ il secondo, autore nel 1601 di un trattato sulla canonizzazione dei santi, ebbe una carriera

²⁵ Su Palomella si veda L.M. UNGARELLI, *Bibliotheca scriptorum e congregatione clerr. regg. S. Paulli*, I, Roma, ex officina Josephi Salviucci 1836, pp. 267-269, il quale segnala, caso più unico che raro, la sua partecipazione anche ai lavori della Congregazione dei Beati. Per il ruolo di consultore dei Riti di Giovanni De Rada e di Benedetto Giustiniani nel 1604, cfr. G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 97.

²⁶ BV, H 14, f. 315r con il compito in quanto «Secretarius ad vocandum et colligendum vota» e anche in ASV, *fondo Borghese*, s. I, n. 801 *Diarorum*, cit., ff. 841r e 846r-959v.

²⁷ È indicato come tale nella seduta del 3 gennaio 1602, in ACDF, S.O., Decreta 1602, f. 1.

²⁸ M. GIUSTINIANI, *Gli scrittori liguri descritti*, Roma, Nicol'Angelo Tinassi 1667, p. 133.

²⁹ Per Pallantieri cfr. G. PARISCIANI, *La riforma tridentina*, cit., p. 612, nota 32. Per l'ingresso del cardinale Marzato nel Sant'Uffizio si veda ACDF, S.O., Decreta 1604, f. 259 (seduta del 1° luglio).

³⁰ Sull'impegno diocesano di Bellarmino cfr. A. IODICE, *I principi ispiratori della pastorale riformatrice del Bellarmino a Capua*, in *Roberto Bellarmino arcivescovo di Capua teologo e pastore della riforma cattolica*, I, a cura di G. Galeota, Capua, Archidiocesi di Capua - Istituto superiore di scienze religiose 1990, pp. 313-362. Un «Prospetto cronologico delle sante visite e dei sinodi diocesani negli anni 1602-1605» è *ivi*, II, pp. 873-878.

³¹ Cfr. S. DITCHFIELD, *Gallonio Antonio*, DBI, 51, 1998, pp. 729-731. Per il suo ruolo di consultore della Congregazione dei Riti nel 1604, cfr. G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 97.

più prestigiosa del sacerdote della Vallicella: consultore dell'Indice e dei Riti, fu nominato nel 1595 sacrista pontificio e nel 1605 divenne vescovo di Tagaste.³²

A questi teologi che parteciparono in via informale ai lavori, si aggiunsero il barnabita Giacomo Antonio Carli (in gioventù figliolo spirituale di Filippo Neri), lo spagnolo Antonio Nunni de Herrera e l'abate di Sant'Euzizio Giacomo Crescenzi.³³ Ma, soprattutto, il già ricordato Francisco Peña, che ai suoi molteplici impegni curiali aveva affiancato l'attività di compilatore di manuali inquisitoriali e di scrittore di biografie di santi come Raimondo de Peñafort e Diego d'Alcalá e nel 1606 sarebbe stato promosso consultore del Sant'Uffizio.³⁴

Proprio l'auditore di Rota aragonese diede per primo fuoco alle polveri, iniziando a rumoreggiare sugli onori tributati in favore di Filippo Neri, di Ignazio di Loyola e di Carlo Borromeo e a creare un movimento di opinione contrario ai cultori della loro memoria, che giunse fino alle sensibili orecchie di Clemente VIII. Secondo una fonte coeva, ripresa dal racconto di Benedetto XIV, Peña sosteneva di agire mosso dallo «zelo di conservare la disciplina ecclesiastica», che vedeva lesa da quegli atti devozionali «pubblici, contro i canoni e le consuetudini». ³⁵ Tanto fece che riuscì a trarre sulle sue posizioni alcuni «uomini illustri», inclini a identificare quella disciplina con l'autorità del sovrano pontefice rafforzata dal braccio inquisitoriale. Ancora nel Settecento, il nome di Peña era prudentemente taciuto da Benedetto XIV (il quale si limitava a parlare di un «quidam»), nono-

³² Su Angelo Rocca si veda il medaglione di C. GALLE, *Virorum illustrium ex ordine eremitarum D. Augustini elogium cum singulorum expressis ad vivum iconibus*, Anversa, apud Ioannem Cnobbarum 1636, pp. 247-257 e l'autobiografia del 1605 in *Chronistoria tuscolana de apostolico sacratio*, Roma, apud Guillelmum Facciottum 1605, pp. 103-120. In entrambi i testi non è menzionata la sua attività di consultore dell'Indice, segnalata da G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 146. Un'ulteriore conferma al riguardo si trova in BAV, *Vat. lat.* 11286, f. 16r, ove Rocca chiede, nel 1600, di potere leggere libri proibiti per emendarli ed espurgarli. Il ruolo di consultore della Congregazione dei Riti è ricordato dallo stesso agostiniano in una lettera del 25 giugno 1613 a Francesco Maria II della Rovere in M. MORICI, *Del bibliofilo Angelo Rocca fondatore dell'Angelica*, «La Bibliofilia», II, 1900-1901, p. 362.

³³ Riprendo il dato da G. BOFFITO, *Scrittori barnabiti o della Congregazione dei chierici regolari di San Paolo (1533-1933)*, *Biografia, bibliografia, iconografia*, I, Firenze, Leo S. Olschki 1933, pp. 412-413.

³⁴ Sull'attività di Peña come compilatore di manuali inquisitoriali e per maggiori ragguagli bio-bibliografici, cfr. A. BORROMEO, *A proposito del «Directorium Inquisitorium» di Nicolas Eymeric e delle sue edizioni cinquecentesche*, «Critica storica», XX, 1983, pp. 499-547: 508-516. Si veda ora anche P. GODMAN, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden-Boston-Köln, Brill 2000, pp. 90-99. La sua nomina a consultore del Sant'Uffizio avvenne il 4 ottobre 1606 (ACDF, S.O., Decreta 1606, f. 244v).

³⁵ BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., p. 57.

stante fosse già stato rivelato alla fine del Seicento dal canonista Giacomo Pignatelli.³⁶

Queste erano le forze schierate in campo, ma si trattava solo in apparenza di un esercito compatto. In realtà, le diversità di posizioni all'interno delle varie componenti, da un punto di vista religioso, devozionale, ecclesiologico e politico, avrebbero profondamente influenzato l'andamento delle discussioni.

3. RELAZIONI, TENSIONI E LINEE DI FRATTURA

Il gruppo di dirigenti ecclesiastici e di intellettuali coinvolti nel dibattito avevano tra loro rapporti assai differenziati, che potevano andare dall'estrema complicità, al più acceso antagonismo non solo per motivi di rivalità personale, ma anche per la presenza di contrastanti vedute in materia di fede e di politica ecclesiastica. I gesuiti e gli oratoriani furono i più compatiti e difesero a spada tratta i culti dei rispettivi padri fondatori perché vedevano messo in gioco il prestigio e la reputazione del proprio ordine religioso. In fondo, avevano subito per primi gli attacchi di Francisco Peña e dovevano tenere più di altri la convocazione di una commissione come quella voluta da Clemente VIII. Perciò misero in campo tutte le energie possibili, chiamando a raccolta le migliori maestranze di quei due veri e propri cantieri agiografici che furono la Vallicella e la chiesa del Gesù all'inizio del Seicento.

Ai cardinali Bellarmino e Baronio e ai consultori Benedetto Giustiniani, Flaminio Ricci e Giacomo Crescenzi si affiancarono, quindi, valenti agiografi come Virgilio Ceparo o il già citato Antonio Gallonio, che avevano strette relazioni devozionali con Ignazio di Loyola e Filippo Neri. A questo riguardo è esemplare il caso dell'abate Crescenzi, che proveniva da un'influente famiglia tradizionalmente legata agli oratoriani. Egli aveva ricevuto nel 1587 in commenda l'antica abbazia di Sant'Eutizio presso Norcia e suo fratello Giovanni Pietro nel 1611 avrebbe conseguito la porpora. L'abate nel 1599 indirizzò una lettera al cardinale Francesco Maria Tarugi sulla ricognizione del corpo di Filippo Neri, avvenuta quattro anni dopo la sua morte. Nella missiva raccontava di avere rimosso nottetempo, «con certe scopatine gentili», «le tele di ragno et calcinaccio» dalle vesti ormai pu-

³⁶ G. PIGNATELLI, *Consultationum canonicarum, t. V, consult. XXXVIII*, Venezia, apud Paulum Balleonium 1695, p. 89.

tride del sacerdote, scoprendo con stupore che «la carne del petto e del ventre» («che sogliono essere tra le prime a corrompersi») erano invece «più fresche e più belle di tutte le altre». ³⁷ Come se non bastasse, Crescenzi si considerava un miracolato del fondatore degli oratoriani e nel 1602 aveva già depresso per ben quattro volte al suo processo di canonizzazione. Inoltre, alla morte di Neri pagò di tasca propria una parte dei quadri dipinti dal Pomarancio, che adornavano la stanza da letto di Filippo, raffigurandone vita, morte e miracoli. Come si è ricordato in precedenza, i sacerdoti della Vallicella avevano trasformato la camera di Neri in cappella e, sempre Crescenzi, compose di suo pugno l'iscrizione destinata ad adornare quell'oratorio privato. ³⁸ Indugiare su simili episodi serve a conoscere meglio la formazione, la mentalità e la spiritualità di questi consultori della Congregazione dei Beati, nel momento in cui fornivano i loro dotti pareri in latino, farciti di citazioni canonistiche e scritturali. Insomma, nel difendere il culto di Filippo Neri, un teologo come Crescenzi tutelava anche se stesso: i suoi interessi, le proprie passioni, insieme con il prestigio della famiglia, i gusti artistici e letterari, le personali scelte devozionali e i modi di credere.

Nel corso del dibattito Francisco Peña combatté l'asse oratoriani-gesuiti a colpi di scritti anonimi. L'auditore di Rota spagnolo agì di concerto con la maggioranza dei domenicani romani per almeno due motivi su cui occorre soffermarsi prima di esporre i pareri dei diversi consultori. In primo luogo, i lavori della Congregazione dei Beati furono influenzati dalla contemporanea controversia teologica sulla grazia e il libero arbitrio, che coinvolse in quegli anni le stesse persone. Quella disputa teologica fu affrontata in un'apposita Congregazione denominata *De auxiliis*, che vide i domenicani e i gesuiti contrastarsi assai duramente dal 1598 al 1611, quando venne troncata per volontà di Paolo V. ³⁹ Alcuni consultori della Congregazione dei Beati come De Rada, Marzato, Javier, Pallantieri e Bernori da Piombino parteciparono anche ai lavori dell'altra commissione, ove finì col prevalere la tesi dei domenicani grazie al decisivo sostegno di Clemente VIII. ⁴⁰ Nell'occasione Peña avversò aspramente i gesuiti che subirono un duro col-

³⁷ Lettera di Crescenzi a Tarugi, 3 aprile 1599, in PCFN, IV, pp. 222-226: 223-224. Le notizie biografiche sono *ivi*, I, p. 357, nota 907.

³⁸ Il testo dell'iscrizione e i pagamenti effettuati a Roncalli sono riportati *ivi*, II, pp. 204-205, nota 1419.

³⁹ La nuova serie delle dispute della Congregazione *De auxiliis* alla presenza del pontefice cominciarono il 20 marzo 1602 e si protrassero fino alla morte di Clemente VIII nel 1605, cfr. L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, XI, cit., pp. 571-573.

⁴⁰ I loro nomi sono *ivi*, pp. 552, nota 5, 562, 571 e 575-576.

po. Nei suoi diari l'auditore di Rota raccontò che il papa ammonì severamente Bellarmino, il quale venne allontanato nel 1601 dalla curia romana forse appunto per questa ragione.⁴¹ Inoltre, le autorità ecclesiastiche proibirono al teologo gesuita Giustiniani di stampare un trattato in difesa delle ragioni della Compagnia di Gesù.⁴² Occorre osservare una sostanziale coincidenza tra il voto espresso in favore dei domenicani in quella circostanza dai consultori De Rada, Pallantieri, Javier e Marzato (che intervenne in modo decisivo nel gennaio 1603) e la formulazione da parte degli stessi di un giudizio ostile al culto di Ignazio de Loyola nella Congregazione dei Beati.⁴³ A ben guardare, l'unico consultore che difese nel 1600 i gesuiti nella controversia *De auxiliis* fu l'agostiniano Bernori da Piombino, il solo che si schierò ancora al loro fianco nel dibattito sul culto dei beati moderni degli stessi anni.

In secondo luogo, l'alleanza tra Peña e i domenicani era rafforzata da un comune tradizionalismo religioso che portava a contrapporre le proposte degli ordini vecchi a quelle degli ordini nuovi. Quasi che in un regime di concorrenza devozionale l'ostilità di una parte dei frati predicatori nei confronti dei beati moderni trovasse una spiegazione nella comprensibile tendenza a difendere i santi prodotti dall'ordine medievale nei secoli precedenti. Questo fattore, però, non deve essere sopravvalutato, poiché anche le famiglie religiose più antiche avevano dei culti recenti da promuovere; inoltre, nel corso del dibattito, riscontreremo che i domenicani non avevano affatto una posizione univoca al riguardo e i vari teologi dei diversi ordini si divisero ben oltre questa opposizione culturale fra antichi e moderni. Ad esempio, il consultore cappuccino Marzato, nonostante appartenesse a un ordine di recente formazione, invece di difendere il culto del suo confratello Felice da Cantalice, preferì schierarsi con gli intransigenti, al contrario di quanto fece l'esponente di un ordine medievale come l'agosti-

⁴¹ Per la posizione di Bellarmino nel corso del dibattito cfr. X.-M. LE BACHELET, *Bellarmino et le molinisme avant et pendant la controverse «De auxiliis»*. D'après des publications nouvelles, «Recherche des sciences religieuses», II, 1911, pp. 574-598. Si veda ora P. GODMAN, *The Saint as Censor*, cit., p. 457, che edita il documento in cui Peña ricorda lo scontro tra Clemente VIII e Bellarmino, durante il quale il gesuita disse «que el non negava la potestad de Su Santidad sino que solamente dezia lo que le parecia mas conveniente. Que Su Santidad le havia replicado: Questa saria bella, che negasti la potestà....! Guardate bene quello che dite!». Per i rapporti della vicenda con l'allontanamento dalla curia di Bellarmino, cfr. una sua lettera da Capua del gennaio-febbraio 1605, in cui il cardinale affermava che «Nostro Signore non gusta che io venga et facilmente potria esser che venendo da me stesso senza esser chiamato, il papa non mi admettesse alla congregazione *De auxiliis* come interessato» (*ivi*, p. 181, nota 106).

⁴² M. GIUSTINIANI, *Gli scrittori liguri*, cit., p. 135.

⁴³ Sul De Rada si veda I. VÁSQUEZ JANEIRO, *El arzobispo Juan De Rada y el molinismo. Sus votos en las controversias de auxiliis*, «Verdad y Vida», XX, 1962, pp. 351-396. Sul ruolo di Marzato cfr. L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, XI, cit., p. 576.

niano Bernori da Piombino. Senonché, il malanimo di Peña nei confronti dei gesuiti e degli oratoriani non era dovuto soltanto a questioni di carattere dottrinario o di tradizionalismo religioso. C'erano anche motivi più profondi di contrasto personale e politico. Il suo livore contro la Compagnia di Gesù era proverbiale: l'ambasciatore spagnolo a Roma, in un'informazione del 1603 al proprio successore, scrisse che sull'auditore di Rota si poteva riporre piena fiducia in tutto, tranne in ciò «que tocarà a los padres jesuitas, porque verdaderamente se le conoce que està mui apasionado en esto».⁴⁴ Un conflitto che Peña proseguì pure dopo la sua morte, giacché nel proprio testamento precisò di non concedere mai ad alcun alunno dei gesuiti l'usufrutto di un legato lasciato per i giovani poveri.

I rapporti tra Peña e i gesuiti romani erano precipitati da quando l'auditore di Rota aveva polemizzato direttamente con Bellarmino su un tema di non poco conto, ossia quello della potestà pontificia. Peña aveva accusato il cardinale della Compagnia di Gesù di avere offerto il fianco ai nemici della supremazia papale e, in particolare, agli eretici sin dai tempi delle *Disputationes de controversiis christianae fidei*. Come è noto, Bellarmino nell'opera aveva elaborato la sua teoria sul potere indiretto del papa, che aveva l'effetto di negare l'esenzione dei chierici e dei beni ecclesiastici dalla giurisdizione civile per diritto divino (come invece sosteneva Peña), perché «clerici sunt, etiam cives, et partes quasdam reipublicae politicae».⁴⁵

Un altro aspetto che aiuta a spiegare le tensioni fra l'auditore di Rota aragonese e il blocco alleato costituito dai gesuiti e dai «Vallicellisti» nel corso del dibattito sul culto dei beati moderni, si riferiva a ragioni di carattere più strettamente politico. Come si ricorderà, negli anni precedenti la convocazione della Congregazione dei Beati, i sacerdoti della Vallicella si erano apertamente schierati in favore della concessione dell'assoluzione di Enrico IV da parte di Clemente VIII e in tal senso Baronio, confessore del pontefice, aveva svolto un ruolo rilevante insieme con la maggioranza degli oratoriani.⁴⁶ Egli si era consultato con il confratello Antonio Talpa,

⁴⁴ Questi dati sono in A. BORROMEIO, *A proposito del «Directorium Inquisitorum»*, cit., p. 514, nota 47.

⁴⁵ La frase è riportata da V. FRAJESE, *Regno ecclesiastico e Stato moderno. La controversia tra Francisco Peña e Roberto Bellarmino sull'esenzione dei chierici*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», XIV, 1988, p. 315. Cfr. anche ID., *Una teoria della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei papi*, «Studi storici», XXV, 1984, pp. 139-152. Per ulteriori contrasti si veda ID., *La revoca dell'«Index» sistino e la curia romana (1588-1596)*, «Nouvelles de la République des Lettres», I, 1986, p. 23.

⁴⁶ Sull'attività di Baronio in sostegno della causa del re di Navarra cfr. A. BORROMEIO, *Il cardinale Cesare Baronio e la corona spagnola*, in *Baronio storico*, cit., pp. 67-86.

che aveva dato il suo assenso al disegno con un argomento efficace anche dal punto di vista terminologico: essendo in gioco «il ben pubblico non solo d'un regno, ma della Chiesa universale» era conveniente «relassare il rigore della disciplina apostolica solita usare contro li relassi». ⁴⁷ Anche una parte dei gesuiti romani inclinava verso una simile posizione d'apertura perché in quegli anni i padri della Compagnia di Gesù speravano di essere riammessi in Francia, da dove erano stati espulsi alla fine del 1594. Sicché, in due diverse occasioni, proprio il teologo gesuita Benedetto Giustiniani optò per una soluzione politica del conflitto tra la Spagna e la monarchia pontificia sulla questione della conversione al cattolicesimo del re Cristianissimo. Una prima volta, quando fu l'unico consultore a votare – in una commissione di cardinali appositamente convocata – per la concessione della dispensa papale che permettesse di celebrare il matrimonio fra la sorella eretica del re di Francia e il figlio del duca di Lorena. ⁴⁸ In una seconda occasione, quando nel 1599 diede parere favorevole all'annullamento del matrimonio tra Enrico IV e Margherita di Valois, permettendo così al sovrano di sposare la cattolica Maria de' Medici. ⁴⁹ Del resto, i buoni rapporti tra Giustiniani e i francesi risalivano almeno al 1593, quando il duca di Nevers Luigi Gonzaga visitò i principali ordini di Roma per saggiare la loro disponibilità a sostenere la causa di Enrico IV. Nel corso del suo giro diplomatico il duca si diresse con fiducia prima dagli oratoriani e poi dai gesuiti, seguendo i consigli confidenziali del cardinale Federico Borromeo, («che col cuore non abbi mai da essere spagnolo»), pure lui evidentemente favorevole alla riconciliazione tra il papato e la monarchia transalpina. ⁵⁰ In base a quanto scrisse il suo consigliere diplomatico a Roma Lomellini, il duca di Nevers avrebbe dovuto incontrare presso gli oratoriani «un vecchio venerando, istitutore della compagnia, ma nel resto uomo semplice», vale a dire l'ormai anziano «messer Filippo Neri». Con il futuro santo canonizzato egli avrebbe dovuto limitarsi a «passare in generale et dire che preghi per la causa», al fine di rivolgersi il prima possibile ai due sacerdoti che

⁴⁷ Lettera di Talpa a Baronio, anteriore al 25 luglio 1593, in M. BORELLI, *Le testimonianze baroniane*, cit., pp. 199-200.

⁴⁸ M. GIUSTINIANI, *Gli scrittori liguri*, cit., p. 133.

⁴⁹ Il parere del gesuita del 5 agosto 1599 è riportato da L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, XI, cit., p. 128, nota 1.

⁵⁰ Lettera di Lomellini al duca di Nevers, 9 dicembre 1593: «J'ai combuté longuement avec Borromeo le quel m'a esclaires l'esprit des plusieures choses et donné assez à entendre quel l'espagnol avec ses theologiciens va instruent tous ses amys», in BNP, *fondo francese*, ms. 3988, ff. 32r-32v. Il giudizio su Federico Borromeo è espresso dall'ambasciatore veneziano presso la curia romana nel 1598, in BNP, *fondo italiano*, ms. 1162, ff. 156v-157r.

contavano veramente, vale a dire Baronio e Tommaso Bozio, «che sono dotti et valenti uomini et che hanno grandissimo credito in questa corte». ⁵¹ Invece, presso i gesuiti sarebbe stato opportuno abboccarsi direttamente con Giustiniani che per ben due volte era espressamente raccomandato all'ambasciatore francese dal suo agente romano; al contrario, egli avrebbe avuto maggiori difficoltà con i francescani osservanti perché il loro generale era «sicilien, c'est a dire demmy espagnol». ⁵²

Non è certo questa la sede per addentrarsi nella fitta selva di manovre diplomatiche e libelli polemici che caratterizzarono lo scontro tra i fautori e gli avversari di Enrico IV a Roma alla fine del Cinquecento. Bisogna almeno sottolineare che l'astio maturato da Peña nei confronti dei culti di santità promossi dagli oratoriani e dai gesuiti, era parte integrante di questo scenario politico, dal momento che il dibattito sui beati moderni si infiammò per la prima volta nel 1596 a ridosso di quegli avvenimenti e proprio a causa di uno scritto di Peña. Da parte sua, l'auditore di Rota comprendeva bene che quelle devozioni costituivano l'occasione per cementare una propaganda religiosa e diplomatica favorevole alla strategia di mediazione tra la Francia e la Spagna attuata da Clemente VIII e da lui aspramente combattuta in qualità di consigliere politico del re Cattolico a Roma. ⁵³ A partire dal 1590, Peña era stato uno dei protagonisti dell'offensiva spagnola contro la concessione del perdono, entrando in rotta di collisione con il pontefice. ⁵⁴ Egli indirizzò a Clemente VIII nel luglio 1595 un trattato sull'argomento che il papa fece esaminare dal suo confessore Baronio. Il cardinale oratoriano lo giudicò eterodosso nel passo fondamentale in cui Peña affer-

⁵¹ Lettera di Lomellini al duca Nevers del 8 dicembre 1593 in BNP, *fondo francese*, ms. 3988, f. 27r.

⁵² *Ivi*, ff. 32r-32v. Cfr. anche la lettera del 27 dicembre 1593 per il secondo apprezzamento di Lomellini sul gesuita Giustiniani, f. 141r.

⁵³ Filippo II aveva dato istruzione ai suoi ambasciatori «de guiarse en todo por su consejo» (A. BORROMEIO, *A proposito del «Directorium Inquisitorum»*, cit., p. 511, nota 33). Si veda anche la *Relacion de la opinion que en general se tiene in Italia de las cosas de su Maestad i particularmente de lo que se entienda del Papa*, in cui si dice a proposito di «Mons. Penia auditor de Rota de la Corona de Aragon persona mui docta y de gran reputacion de buon juez à acudido muy bien a las cosas que se le encargan del servicio de Su Maestad; asele suplicado quel le haga alguna merced de alguna pension porque pasa mucha necessidad y que es digno de proverle de una iglesia en Espana, no se ha resuelto hasta aora Su Majestad», in RAHM, *colección Salazar y Castro*, K-7 ms. 38332, f. 189r.

⁵⁴ Un elenco degli scritti dedicati da Baronio in favore dell'assoluzione di Enrico IV è fornito da M. MAZZARIOL, *Bibliografia baroniana*, in *Baronio storico*, cit., pp. 832-833. Peña redasse una *Responsio ad Apologeticum admodum Rev. Patris Caesaris Baronii*, in BV, Q 48, ff. 22r-25r. Avanza dei dubbi sulla fondatezza di questa attribuzione, peraltro presente anche in un secondo codice vallicelliano, A. BORROMEIO, *Il cardinale Cesare Baronio e la corona spagnola*, in *Baronio storico*, cit., p. 74, nota 47.

mava che concedere la libertà di culto significasse cadere necessariamente nell'eresia. Un'opinione aspramente censurata da Baronio, che senza dubbio alla fine del Cinquecento affrontava il problema dei rapporti con i protestanti in termini assai meno rigoristi di quelli di Peña. Un'interpretazione squisitamente nazionale del contrasto non regge perché il parere di Baronio venne ripreso anche dallo spagnolo Francesco Toledo nella riunione del Sant'Uffizio dell'agosto 1595, in cui le affermazioni dell'aragonese furono qualificate come eretiche.⁵⁵ La coincidenza di valutazione tra Baronio e il cardinale gesuita Toledo è un'ulteriore conferma del gioco di sponda messo in atto fra i due ordini in quegli anni, in cui gli interessi legati alla famiglia religiosa di appartenenza svolgevano un ruolo prioritario e condizionante. Inoltre, rivela come dentro la stessa Inquisizione romana potessero convivere punti di vista e schieramenti assai diversi in materia di eresia e di politica ecclesiastica, sui quali sappiamo ancora troppo poco. Basti pensare che solo tre anni prima il cardinale del Sant'Uffizio Santoro aveva guidato una dura campagna di repressione contro la circolazione clandestina di alcune immagini di propaganda con l'effigie di Enrico IV, avvenuta proprio nel rione di Roma abitato dagli oratoriani.⁵⁶ Evidentemente, in pochi anni, il vento dell'opportunità politica aveva cambiato direzione trascinandolo con sé anche le scelte religiose: nella circostanza Peña scampò per un soffio all'inchiesta inquisitoriale, perché Clemente VIII preferì mettere a tacere la vicenda allo scopo di non incrinare vieppiù le relazioni diplomatiche con la Spagna. Ma da quel momento in poi i suoi rapporti con gli ambienti vicini all'Aldobrandini furono assai difficili ed egli ritornò in auge nella curia romana solo dopo l'elezione di Paolo V, che lo nominò consultore del Sant'Uffizio. A riprova della personale ostilità di Clemente VIII nei confronti di Peña si ha una testimonianza dell'ambasciatore spagnolo a Roma del 1596, in cui si affermava che quel papa si sarebbe sempre opposto a ogni eventuale richiesta di concessione del cappello cardinalizio per l'aragonese. In ragione delle sue posizioni antinavarriste dell'anno precedente e perché riteneva che non tutte le opere di Peña fossero perfettamente or-

⁵⁵ Sul memoriale di Peña, intitolato *De veris et falsis remediis christianae religionis instaurandae et catholicos conservandi* e le censure del Baronio, cfr. *ivi*, pp. 76-82. Per il ruolo svolto dal cardinale gesuita Francesco Toledo nella vicenda, cfr. V. FRAJESE, *Regno ecclesiastico e Stato moderno*, cit., pp. 293-294, nota 64 e ora *Id.*, *La politica dell'Indice dal Tridentino al Clementino (1571-1596)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XI, 1998, pp. 337-338.

⁵⁶ Accenna all'episodio, che portò alla carcerazione di alcuni librai romani, J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero 1997, pp. 40-41 (ed. orig. 1991).

rodosse, memore del duro giudizio di condanna formulato dall'oratoriano Baronio e dal gesuita Toledo qualche mese prima.⁵⁷

Alcuni anni dopo, ormai alla vigilia della convocazione della Congregazione dei Beati, Peña rifiutò per ben due volte la dignità vescovile offertagli dal re di Spagna, adducendo motivi di studio.⁵⁸ L'auditor di Rota, forte di una nuova pensione di duemila ducati annui ottenuta come ricompensa per i servizi prestati alla corona, preferiva conservare il suo posto di combattimento nelle file spagnole della corte pontificia, come avrebbero ampiamente dimostrato anche gli imminenti lavori della Congregazione dei Beati. Si è visto come Peña rimproverasse ai sostenitori della causa francese di non considerare la libertà di coscienza un'eresia anche nel caso in cui fosse concessa dal principe in stato di necessità. Le ragioni di questa posizione da parte degli oratoriani e di Clemente VIII erano squisitamente politiche: tra due mali bisognava scegliere quello minore perché accogliere il re di Francia in seno alla Chiesa cattolica avrebbe significato evitare una seconda scissione dopo quella anglicana. È interessante rimarcare che secondo Peña essi nel corso della vicenda si erano ispirati ai riprovevoli criteri della «ragion di Stato» poiché temevano che in Italia «gli Principi et Repubbliche et Potentati Christiani, levato il contrappeso della possanza spagnola, egli non averanno più dove ricorrere nelle loro necessità et resteranno in preda et in servitù di chi aspira alla Monarchia».⁵⁹ A rafforzare l'ipotesi di un uso politico della religione e, dunque, anche della santità in età post-tridentina, è necessario notare che uno dei pochi oratoriani contrari alla riconciliazione con il re di Francia e, in seguito, d'accordo con Peña pure sulla legittimità divina dell'esonazione ecclesiastica dalla giurisdizione civile, fu quel Tommaso Bozio che, alla fine del Cinquecento, polemizzava con tanta virulenza contro il pensiero di Machiavelli, negli anni in cui la Congregazione dell'Indice censurava le opere del Segretario fiorentino.⁶⁰

⁵⁷ Lettera di Sessa a Filippo II, Roma, 3 gennaio 1596, in A. BORROMEO, *A proposito del «Directorium Inquisitorum»*, cit., p. 513, nota 45.

⁵⁸ Lettere di Sessa a Filippo III, Roma, 22 gennaio e 12 luglio 1601, *ivi*, p. 513, note 42 e 43.

⁵⁹ La censura di Baronio allo scritto di Peña del 1595 è analizzata da V. FRAJESE, *Regno ecclesiastico e Stato moderno*, cit., pp. 296-297.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 316-317, nota 134. Il trattato si intitola *De temporali Ecclesiae Monarchia et iurisdictione*, Roma, ex typographia Aloysii Zanetti 1601, comparso sotto il nome del fratello Francesco. Ma nella Biblioteca Vallicelliana è conservato il manoscritto calligrafo di Tommaso. Sul punto si veda ora P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino 2000, pp. 317-322: 319, per cui «sarebbe sbagliato catalogare semplicemente i Bozio come esponenti dell'ala estrema integralista (questo sarebbe anche in contraddizione con la loro appartenenza all'Oratorio)». Tuttavia, proprio contro la riconciliazione del re di Francia e in aperto contrasto con l'orientamento generale della Congrega-

Oltre a queste ragioni di carattere politico, era inevitabile che i contrasti tra Peña e Baronio riguardassero anche la sua attività di storico. Negli stessi anni in cui si tenevano i lavori della Congregazione dei Beati, l'oratoriano aveva osato mettere in discussione negli *Annales ecclesiastici* la venuta di san Giacomo nella penisola iberica, suscitando le ire del re Cattolico in persona. Anche questi episodi animarono l'infaticabile zelo di Peña, che redasse un memoriale in cui dimostrava la veridicità della presenza di san Giacomo in Spagna al contrario di quanto asserito da Baronio.⁶¹ Ma la ruggine dell'oratoriano con la monarchia spagnola era di antica data perché, come si evince da una nota lettera di Baronio all'oratoriano Talpa, sin dal 1594 l'Inquisizione iberica avrebbe voluto censurare la sua opera storica «per essere io difensore dell'immunità ecclesiastica».⁶² Nella missiva Baronio comunicava «sub secreto» la notizia al suo confratello e coglieva l'occasione per denunciare «l'audacia dell'inquisitori di Spagna che *ad libitum* senza dire il perché scrivono nel loro Indice de libri proibiti chi a lor pare, del che vi è querela per tutto il mondo». Sebbene l'oratoriano avesse ottenuto nella circostanza la diretta protezione del «prefetto» della Congregazione dell'Indice Federico Borromeo e del cardinale Cusani, si mostrava comunque assai impressionato dalle infauste predizioni di una «verginella» sua penitente, che aveva «particolare dono di Dio di prevedere molte cose senza spirito di curiosità».

Questi fatti indicano come persino la filologia e l'erudizione, insieme con le misteriose facoltà profetiche dei vivi e il culto dovuto ai morti con fama di santità, potessero essere messe al servizio di un progetto politico più ampio della monarchia pontificia, teso a controbilanciare lo strapotere spagnolo in Italia con un'apertura in favore della Francia. Negli anni successivi, Baronio arrivò a dedicare un tomo dei suoi *Annales ecclesiastici* al re Cristianissimo, finalmente riconciliatosi con la Chiesa cattolica, e con i suoi comportamenti indusse la diplomazia spagnola a sospettare addirittura che avesse tramato per organizzare una discesa di Enrico IV in Italia.⁶³

zione, Tommaso Bozio redasse uno *Scriptum de non admittendo Navarro*, esaminato da V. FRAJESE, *Regno ecclesiastico e Stato moderno*, cit., p. 309, nota 116.

⁶¹ *Informacion latina copiosa donde se allanan las dificultade contra la ida i predicacion del glorioso Apostol Santiago en España* dell'inizio del 1603, in A. BORROMEO, *A proposito del «Directorium Inquisitorum»*, cit., p. 512, nota 40.

⁶² Ho visionato la copia della lettera di Baronio a Talpa del 28 giugno 1594 in BNM, ms. 718, ff. 32r-33r. Questa missiva è commentata nell'ambito dei rapporti più generali tra Baronio e l'Inquisizione spagnola da I. PÉREZ VILLANUEVA, *Baronio y la Inquisición española*, in *Baronio storico*, cit., pp. 5-53: 5-8.

⁶³ L'affermazione era contenuto in una lettera di Escalona a Filippo III, Roma, 19-20 mag-

I conflitti tra Peña e Baronio continuarono anche dopo le prime riunioni della Congregazione dei Beati sulla celebre questione della «monarchia sicula». Nel 1605 l'oratoriano, ormai cardinale, negò nell'undicesimo tomo degli *Annales ecclesiastici* l'autenticità di alcuni documenti su cui si fondavano i privilegi giurisdizionali della corona spagnola sulla Sicilia.⁶⁴ Cinque anni più tardi il re di Spagna proibì ufficialmente la circolazione di questo libro nei territori della monarchia cattolica. Tuttavia, già nel marzo 1605 (il volume incriminato era uscito all'inizio dell'anno), l'Inquisizione romana affrontò la questione di un libraio napoletano condannato alla temibile pena delle triremi per avere osato vendere una copia dell'opera senza licenza.⁶⁵ Come è noto, l'insieme dei fattori analizzati sin qui bloccò l'ascesa al soglio pontificio di Baronio nel conclave del 1605 appunto per la decisa opposizione spagnola.⁶⁶

Le principali personalità che parteciparono ai lavori della Congregazione dei Beati si mossero all'interno del differenziato scenario delineato, che stride alquanto con la tradizionale visione di compattezza e di omogeneità attribuita quasi per definizione alla religione, alla cultura e alla politica della Controriforma.⁶⁷ Soltanto una migliore conoscenza della pluralità delle posizioni all'interno della cultura ecclesiastica dominante (quelle che finiranno per prevalere come quelle sconfitte) e la rinuncia a dare per scontati e come storicamente inevitabili esiti che saranno invece il frutto di aspri contrasti, valorizzando dunque anche le resistenze che pure ci furono, permetteranno di approfondire la storia religiosa dell'Italia del Seicento: «le diffe-

gio 1606, in A. BORROMEO, *Il cardinale Cesare Baronio e la corona spagnola*, in *Baronio storico*, cit., p. 154, nota 268.

⁶⁴ Sulla questione cfr. G. CATTANEO, *Baronio storiografo e la «Regia Monarchia» di Sicilia*, in *Baronio storico*, cit., pp. 347-359: 350, nota 4.

⁶⁵ ACDF, S.O., *Decreta 1605*, f. 100 (seduta del 10 marzo 1605). Di conseguenza, la perentorietà del giudizio secondo cui la «risoluzione reale» del 1610 non ha «alcuna implicazione con la sfera inquisitoriale» deve essere quanto meno attenuata (I. PÉREZ VILLANUEVA, *Baronio y la Inquisición española*, in *Baronio storico*, cit., p. 39). Sull'estrema durezza della condanna al remo, cfr. J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico*, cit., p. 117.

⁶⁶ Per la sconfitta di Baronio al conclave del 1605, a causa dell'ostracismo iberico, si rimanda a F. RUFFINI, *Perché Cesare Baronio non fu Papa. Contributo alla storia della «Monarchia sicula» e del «Ius exclusivae»*, in *Per Cesare Baronio. Scritti vari nel terzo centenario della sua morte*, Roma, Athenaeum società editrice romana 1911, pp. 361-363. Cfr. anche C.K. PULLAPILLY, *Caesar Baronius: Counter-Reformation Historian*, Notre Dame, London, University of Notre Dame Press 1975, pp. 103-116.

⁶⁷ Un invito a superare questa immagine monolitica è venuto, ad esempio, da C. VASOLI, *Il ritorno di Platone, dei neoplatonici e dei «prisci theologi»*. A proposito della relazione di Enzo Baldini, in *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, cit., p. 382 e da M. ROSA, «Dottore o seduttore deggio appellarte»: note erasmiane, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVI, 1990, p. 7.

renze, soprattutto, prima di imboccare la frettolosa via che si chiama disciplinamento». ⁶⁸

4. LA PRIMA RIUNIONE: LA PAROLA AI CARDINALI

La seduta inaugurale della Congregazione dei Beati si tenne il 25 novembre 1602. Un sommario elenco dei punti affrontati nel corso dei lavori mostra che il dibattito riguardò i principali aspetti dell'esperienza agiografica, ossia il libro, l'immagine e l'organizzazione dello spazio sacro. Clemente VIII, in calce al verbale della prima riunione, volle precisare di suo pugno:

Non vogliamo trattare di quei, ove sono brevi dei papi nostri predecessori, né di quelli che *ab immemorabile tempore* sono venerati come beati, ma dei moderni e di quello che si debba osservare in futuro. ⁶⁹

Ciò non significa che i problemi legati ai culti più antichi non fossero presenti ai cardinali, ai consultori e allo stesso pontefice, come si è visto nel caso di Girolamo Savonarola. Era però necessario limitare il campo di intervento per non entrare in conflitto con le precedenti decisioni papali e per affrontare i problemi più urgenti.

Le realtà geografiche che nel corso della prima seduta suscitarono più di altre l'attenzione dei cardinali furono Roma e Milano. Secondo Alessandro de' Medici, bisognava provvedere «massime qui a Roma, acciò dall'esempio di quello che qui si fa imparassero l'altre città quello che si deve fare». ⁷⁰ Concordava con lui il cardinale Domenico Pinelli, decano della Congregazione dell'Inquisizione e di quella dei Riti, che si meravigliava di vedere nella chiesa di San Pietro in Montorio, alle pendici del Gianicolo, «l'immagine e il corpo di un religioso vicino all'altare del Santissimo Sacramento: sì che chi andava ad adorare quello, pareva che insieme adorasse quel religioso». Fra gli alti prelati, dunque, c'era la consapevolezza che Roma dovesse svolgere una funzione di guida per l'intera penisola, perché tollerare una lesione dell'autorità pontificia proprio nella città del papa avrebbe significato in seguito doverla subire dappertutto, come lasciavano presagire i fatti accaduti a Milano con il culto di Carlo Borromeo. Al riguardo

⁶⁸ Così A. PROSPERI, *Storia della pietà oggi*, cit., p. 27.

⁶⁹ BA, ms. 909, f. 104v: al margine «manu propria Sanctissimi Domini Nostris».

⁷⁰ BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., pp. 56-57, da cui sono tratte le citazioni che seguono.

lo stesso Clemente VIII era stato molto chiaro, quando aveva affermato, riferendosi a quei sette defunti, che «noi tutti vorremmo fossero beati, ma il volerlo dimostrare senza l'autorità nostra, questo è quello che ci preme». Il cardinale Giustiniani si disse d'accordo con il papa perché «quanto si faceva senza l'autorità e licenza della santa sedia apostolica era contrario ai sacri canoni et al Concilio di Trento et a quello che insegnano i sacri dottori». Bianchetti affermò di ignorare che quanto era avvenuto a Roma in quegli anni fosse compiuto senza l'autorizzazione pontificia. Al contrario, il cardinale Visconti si era mostrato più intraprendente di altri e aveva già proibito nella sua diocesi di Spoleto una serie di venerazioni che «si facevano non con la debita licenza».

Clemente VIII, dopo avere ascoltato il punto di vista di tutti i cardinali, espose loro un ordine del giorno assai particolareggiato. Si articolava in ventiquattro punti che conviene esporre preliminarmente per agevolare la successiva esposizione dei pareri dei consultori. ⁷¹ I primi tre punti riguardavano la liceità di una serie di atti devozionali diffusi in quegli anni tra i fedeli in occasione dei funerali dei defunti in odore di santità: ai teologi veniva chiesto se considerassero corretto omettere durante le cerimonie le consuete preghiere e uffici ecclesiastici, se quei morti potessero essere rivestiti di abiti preziosi e quali fossero le lodi da tenere in loro onore nel corso del rito funebre e nei successivi anniversari. Altri otto punti concernevano l'organizzazione dello spazio sacro intorno al sepolcro e la regolamentazione dei gesti e dei comportamenti dei fedeli. Il papa domandava ai presenti se per loro fosse lecito seppellire il cadavere in un luogo elevato con modalità peculiari che indicassero la sua santità, se si potesse scoperchiare la tomba per mostrare il corpo dell'uomo «venerationis seu pietatis causa» e costruire appositi tempietti in suo onore. Inoltre, il pontefice si interrogava sulla legittimità di un insieme di pratiche devozionali tradizionalmente tributate a questi defunti carismatici: accendere nei pressi della sepoltura ceri e lampade ardenti, attaccarvi sopra voti e «imagunculas» come attestazione delle grazie ricevute e, infine, incidervi iscrizioni ed elogi speciali.

⁷¹ I punti sono elencati *ivi*, pp. 58-59. Altre liste manoscritte si trovano in BV, H 14, ff. 317r-317v, in ASV, *fondo Borghese*, s. I, n. 801 *Diarorum*, cit., ff. 848v-851r e in BA, ms. 909, ff. 104r-104v. Nel manoscritto dell'Archivio Vaticano e in quello conservato presso la Biblioteca Angelica i punti sono 29, ma si tratta sempre degli stessi divisi diversamente. Questi ultimi sono editi da I. VÁSQUEZ JAINERO, «Nemo publice venerari praesumat». *Parecer inédito de fray Juan De Rada († 1608) sobre el culto debido a los siervos de Dios*, in *Noscere sancta*, II, cit., pp. 373-375. Sul dibattito si è di recente soffermato G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., pp. 52-64. Ho anticipato parte dei risultati di questa ricerca in un contributo sfuggito al precedente studioso, in *La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino*, in *Storia d'Italia. Annali* 16, cit., in part. pp. 696-708.

Clemente VIII, che aveva gli occhi rivolti ai fatti di Milano di pochi mesi prima legati al culto di Borromeo, era soprattutto interessato a disciplinare i modi di dire e di pregare dei fedeli e a distinguere il tempo del lavoro da quello della festa. Pertanto, chiedeva ai cardinali e ai consultori se i devoti avessero la facoltà di inginocchiarsi di fronte a quei sepolcri, se potessero chiamare quegli uomini con il prefisso di santi o di beati, se fosse lecito festeggiare il loro anniversario e cosa si dovesse fare in quell'occasione. Soltanto a proposito della costruzione di altari e di chiese nuove e al riguardo della celebrazione della messa e delle ore canoniche non sembrava che sussistessero dubbi: tali azioni potevano essere compiute esclusivamente in onore dei canonizzati o con un particolare permesso della Sede Apostolica.

Accanto alla definizione dello spazio sacro, gli altri due aspetti centrali della discussione erano costituiti dalla stampa delle biografie e dalla diffusione delle immagini degli aspiranti santi. Entrambe le questioni non condizionavano soltanto i tipografi e i pittori (dai più noti, come il Pomarancio, attivo in quegli anni alla Vallicella, agli anonimi incisori di bottega), ma anche gli interessi di un microcosmo economico sommerso, che abbiamo visto essere particolarmente attivo a Roma. Da secoli era diffusa l'usanza della cosiddetta «canonizzazione pittorica».⁷² L'artista, sovente su indicazione del committente, era solito aggiungere intorno al capo del defunto splendori, raggi e diademi vari. Con questi attributi iconografici, coronava la fama del candidato alla santità che diveniva così di dominio pubblico e comprensibile anche alla massa degli illetterati. Ora, Clemente VIII voleva avere ragione della fondatezza di una simile pratica; se queste immagini potessero essere collocate anche in chiesa in luoghi speciali (persino nei pressi dell'altare) e se la loro vendita pubblica fosse autorizzabile. Naturalmente, il problema non riguardava solo l'iconografia d'autore, ma anche quella popolare. Lo stesso interrogativo, infatti, si riproponeva con le immaginette a stampa smerciate agli angoli delle strade e, soprattutto, con le biografie dei candidati alla santità: era corretto attribuire a questi defunti speciali il titolo di santo o di beato nel frontespizio o all'interno del testo, anticipando la decisione in merito dell'autorità ecclesiastica? e ancora: tali opere potevano essere stampate e distribuite prima che quel giudizio fosse pronunciato?

È facilmente intuibile che le decisioni dei cardinali avrebbero influito sull'attività commerciale di molti artigiani e sulle abitudini devozionali di tanti fedeli. Certo, il progetto romano di imporre una nuova disciplina sul culto dei beati moderni avrebbe richiesto tempi lunghi e un impegno

⁷² A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino 1989 (ed. orig. 1981), p. 55.

pedagogico costante da parte dei vertici ecclesiastici. Prima di tutto, bisognava educare il clero e poi pensare al mondo laico affinché quei principî e comportamenti potessero essere un giorno introiettati da ogni devoto in modo spontaneo e naturale: per raggiungere lo scopo sarebbe servita un'elaborata alchimia di persuasione, di rigore e di obbedienza, la cui formula cercheremo di scoprire nel corso di questo lavoro. Uno specifico interesse fu rivolto alla definizione dell'autorità legittimante i culti e agli aspetti pubblici del fenomeno: quell'insieme di riti e di cerimonie che avevano spesso la funzione di «eccitare la divozione dei fedeli», come scriveva con realistico distacco un agiografo gesuita molto in voga in quegli anni.⁷³ Questo fattore, ai fini del nostro discorso, merita un'attenzione particolare. In effetti, esso riguardava sia l'autentica interpretazione del decreto sul culto e la venerazione dei santi emanato dal Concilio di Trento nel 1563, sia gli sviluppi del dibattito allora in corso per definire il nuovo istituto giuridico della beatificazione, in cui la posizione del cardinale Bellarmino assunse un rilievo speciale.

5. TEORIA DELLA BEATIFICAZIONE: IL CONCILIO DI TRENTO, I VESCOVI E L'AUTORITÀ PAPALE

I restanti punti in discussione riguardavano la definizione dell'autorità preposta al controllo delle nuove devozioni. Tutti concordavano sul fatto che la facoltà di canonizzare spettasse ormai solo al pontefice e, anzi, costituisse una delle manifestazioni più evidenti della sua *plenitudo potestatis*. Infatti, i tempi della cosiddetta canonizzazione vescovile erano stati superati definitivamente con la decretale gregoriana del 1234, che aveva recepito una deliberazione di Alessandro III del secolo precedente.⁷⁴ Tuttavia, alla fine del Cinquecento, le divergenze sorgevano sul ruolo da attribuire ai corpi intermedi nel corso del difficile cammino che il candidato alla san-

⁷³ V. CEPARI, *Vita di Santa Francesca Romana, fondatrice dell'Oblate di Torre de Specchi, cavata da vari Manoscritti antichi dalli processi fatti per la sua canonizatione et altre Istorie*, Roma, Angelo Bernabò 1675, p. 369.

⁷⁴ A. ROCCA, *De canonizatione sanctorum*, cit., scrive: «Cuilibet olim Episcopo in sua Diocesi aut Provincia sanctos canonizari licebat [...]. Deinde consuetudo abrogata fuit ab Alessandro III», p. 6. Sul processo di definizione della riserva pontificia in materia di canonizzazione, cfr. A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, cit., pp. 33-39 e anche S. KUTTNER, *La réserve papale du droit de canonisation*, «Revue historique de droit français et étranger», XVIII, 1938, pp. 172-228, che ha dimostrato come la riserva pontificia divenne legge canonica solo nel 1234 con il suo inserimento nelle decretali gregoriane.

tità avrebbe dovuto intraprendere per raggiungere l'onore degli altari. Bisogna considerare che si era in una fase in cui la beatificazione come processo giuridico autonomo dalla canonizzazione non era stato ancora istituito. Al massimo, gli esperti della materia parlavano di «semicanonizatio», come aveva fatto Angelo Rocca nel 1601 nel suo trattato.⁷⁵ Ma di fronte ai defunti con fama di santità non ancora canonizzati dal papa quali prerogative spettavano al vescovo? e quali potevano essere lasciate ai parroci o agli abati dei monasteri?

Clemente VIII, inoltre, si domandava se fosse legittimo offrire parti corporee o indumenti del defunto ai malati, se gli eventi prodigiosi denunciati si dovessero esaminare e approvare e se le nuove reliquie e i nuovi miracoli fossero da accogliere soltanto dopo l'approvazione del vescovo coadiuvato dal parere dei teologi, come recitava il decreto tridentino, oppure no. Tali dubbi erano importanti perché il problema della definizione dell'autorità preposta al controllo dei nuovi culti e della conseguente liturgia da adottare nella Chiesa, si collegava direttamente con la questione di chi dovesse certificare l'autenticità e, dunque, la verità dei nuovi miracoli. La definizione della sovranità era un passaggio giuridico ineludibile, destinato inevitabilmente ad avere in questo contesto culturale una soluzione totalitaria (il «totato» sarpiano), se si considera che a livello di teologia politica il miracolo sta alla religione, come la proclamazione dello stato di eccezione al diritto.⁷⁶ All'inizio del Seicento, però, la battaglia di sovranità era ancora aperta: alcuni ritenevano che il riconoscimento ufficiale di un culto a livello locale non spettasse al pontefice, ma al vescovo e si attendevano dalla Congregazione dei Beati una risoluzione in questa direzione. Per costoro la fase di passaggio da uno stadio giuridico all'altro poteva chiamarsi, a buon diritto, «beatificazione» (un apposito neologismo coniato proprio in quegli anni), perché riguardava i beati a furor di popolo e non già i santi canonizzati.⁷⁷ In tal senso si era pronunciata una voce autorevole come quella di

⁷⁵ A. ROCCA, *De canonizatione sanctorum*, cit., pp. 92-93.

⁷⁶ Per l'espressione sarpiana cfr. la lettera del frate servita a Jacques Gillot del 15 settembre 1609 in P. SARPI, *Lettere ai gallicani e ai protestanti*, a cura di G. e L. Cozzi, Torino, Einaudi 1978, pp. 31-32: «Nessuno che conosce l'antichità e la storia potrebbe negare il primato, anzi il principato della Sede Apostolica. Ma questo, cui ora aspirano, non è un primato, ma un 'totato', se è lecito inventare un vocabolo per indicare il fatto che, abolito ogni ordinamento, si attribuisce completamente tutto a uno solo». Sulla teoria totalitaria in base alla quale è sovrano chi decide nello stato di eccezione, si rimanda, ovviamente, a C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino 1972 (II ed. 1934), pp. 33-41 e sgg. Si veda anche D. CANTIMORI, *La politica di Carl Schmitt*, in *Politica e storia contemporanea*, cit., pp. 239-240.

⁷⁷ Secondo alcuni testimoni coevi nella Congregazione dei Beati «fra gli altri si tratta, che

Bellarmino. Il gesuita, alla fine del Cinquecento, aveva distinto con estrema chiarezza due forme di canonizzazione: una «particulariter», che spettava al vescovo e si limitava a una diocesi o a una provincia, consentendo di venerare qualcuno «pro sancto»; l'altra «generaliter» di competenza pontificia e valida «in tota Ecclesia».⁷⁸ Sullo sfondo di queste richieste, inclini a difendere la dignità dell'autorità episcopale, si trovavano quanti ancora si battevano per un'applicazione più incisiva delle riforme stabilite al Concilio di Trento e non deve sorprendere, quindi, di trovare in quegli anni su questo fronte anche Bellarmino. In effetti, nell'ultima frettolosa seduta dell'assemblea tridentina del 1563, si era deliberato anche a proposito dell'invocazione, della venerazione delle reliquie dei santi e delle sacre immagini.⁷⁹ Il decreto conciliare aveva costituito una rottura con gran parte della canonistica ufficiale precedente appunto per il ruolo di preminenza riconosciuto al vescovo. Il decreto affermava con estrema chiarezza che non era possibile collocare in un luogo o in chiesa alcuna immagine insolita, né ammettere nuovi miracoli o accogliere nuove reliquie, «nisi recognoscente et approbante episcopo».⁸⁰ Soltanto quando il vescovo riteneva di trovarsi di fronte a

cosa sia canonizatione et beatificatione et che la prima appartiene solo al papa, ma la seconda che la possono fare gli ordinari con consenso di molti theologi che esaminino la vita del morto» (Avviso di Roma del 14 dicembre 1602, BAV, *Urb. lat.* 1070, ff. 725v-726r). La prima attestazione conosciuta dell'uso del termine «beatificatione» è contenuta nella lettera di Filippo II al conte d'Olivares Enrico de Guzman del 7 ottobre 1585, a proposito del culto del domenicano Ludovico Bertrán, morto nel 1581 (F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., pp. 47-48).

⁷⁸ R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, t. II, Venezia, apud Societatem Minima 1599 (*Quartae Controversiae generalis*, lib. I, cap. VIII, coll. 737-738): «Duobus modis posse aliquem canonizari. Uno modo particulariter ita ut solum in una provincia aut diocesi habeatur Sanctus et colatur pro Sancto. Alio modo generaliter ita ut in tota Ecclesia habeatur pro Sancto nec ulli liceat de eius sanctitate dubitare. Primo modo canonizare poterat quilibet Episcopus [...]. Secundo modo canonizare, id est, ita ut in tota Ecclesia Sancti habeantur, communis sententia est, pertinere ad Summum Pontificem».

⁷⁹ Sull'atmosfera di concitazione che accompagnò le ultime sedute del Concilio di Trento e, in particolare, la sessione XXV riguardante il decreto in questione, cfr. H. JEDIN, *Genesi e portata del decreto tridentino sulla venerazione delle immagini*, in *Chiesa della fede. Chiesa della storia*, Brescia, Morcelliana 1972, in part. pp. 368-378.

⁸⁰ Il decreto è edito in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, con la consulenza di H. Jedin, Bologna, Istituto per le scienze religiose 1973, p. 776: «Nulla etiam admittenda esse nova miracula, nec novas reliquias recipiendas, nisi eodem recognoscente et approbante episcopo. Qui simulatque de his aliquid compertum habuerit, adhibitis in consilium theologis et aliis piis viris, ea faciat, quae veritati et pietati consentanea iudicaverit. Quodsi aliquis dubius aut difficilis abusus sit extirpandus, vel omnino aliqua de his rebus gravior quaestio incidat: episcopus, antequam controversiam dirimat, metropolitani et comprovincialium episcoporum in concilio provinciali sententiam exspectet, ita tamen, ut nihil inconsulto sanctissimo Romano pontefice novum aut in ecclesia hactenus inusitatum decernatur». Sulla conferma papale dei concili provinciali post-tridentini, cfr. P. PRODI, *Note sulla genesi del diritto nella chiesa post-tridentina*, in *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia, Paideia 1972, pp. 210-211.

qualche caso dubbio o abuso difficile da estirpare, doveva aspettare, prima di dirimere la controversia, il giudizio del metropolita o degli altri presuli della regione, riuniti nel concilio provinciale. Di conseguenza, l'eventuale intervento del papa era previsto solo in terza battuta e costituiva un'eccezione, in quanto avveniva in presenza di eventi davvero speciali, affinché nulla di nuovo o di inconsueto venisse stabilito nella Chiesa.⁸¹ Al contrario, il Concilio Lateranense IV del 1215, nelle medesime circostanze, non aveva lasciato adito ad alcun dubbio, precisando che nessuna nuova reliquia potesse essere pubblicamente venerata senza la preventiva approvazione «auctoritate Romani pontificis».⁸² Da quel momento in poi la giurisprudenza si era allineata su questa linea filo-papale fino al Concilio di Trento.

Clemente VIII chiedeva ai teologi di fornire una specifica interpretazione del decreto tridentino e, consapevole della novità rappresentata dalla recente decisione conciliare, invece di applicarla, preferiva sospendere il giudizio. La palese contraddizione tra il Concilio Lateranense e quello svoltosi in età moderna venne evidenziata solo nella seconda metà del Seicento da Lorenzo Brancati, autore di un importante trattato sulla virtù eroica dei santi: per giustificarla, l'allora consultore del Sant'Uffizio e dei Riti, ricorreva a un sofisma interpretativo, ma così facendo decideva finalmente di rivelarla, forte del suo ruolo istituzionale e della ormai definitiva affermazione dell'Inquisizione in materia di santità.⁸³ I giuristi della generazione precedente, però, in una fase in cui quel processo era ancora in via di consolidamento, ricorsero a vere e proprie operazioni di carattere revisionistico per annullare l'imbarazzante distinzione fra i due decreti conciliari. È questo il caso del domenicano, nonché consultore del Sant'Uffizio, Luca Castellini. Il teologo, nel trattato *De certitudine gloriae sanctorum* del 1628, non aveva esitato ad affermare che i decreti sul culto dei santi dell'Inquisizione romana del 1625 costituivano l'autentica interpretazione delle

⁸¹ H. JEDIN, *Genesi e portata*, cit., p. 382, nota che «fra tutte le norme riformistiche di gran lunga la più importante era quella che affidava il diritto di sovrintendenza sull'arte sacra ai vescovi, mentre riservava alla Sede Apostolica la soluzione dei casi dubbi di maggiore rilievo e risonanza».

⁸² *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum (Series A: Corpus Glossatorum, vol. 2)*, a cura di A. García y García, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1981, p. 101: «Inventas autem de novo nemo publice venerari praesumat, nisi prius auctoritate Romani pontificis fuerint approbate» (costituzione n. 62 «Cum ex eo»).

⁸³ Il Concilio Lateranense IV «statuit non esse adorandas novas reliquias sine licentia Papae. Tridentinum vero dicit cum licentia episcopi sess. 25, sed illud loquitur de noviter repertis, hoc vero loquitur de sanctis canonizatis», in BAV, *Borg. lat. 572, Epitome omnium quae pertinent ad Tribunale S. Officii extractum ex tribus tomis P. Sallèles a R.mo Pre. Magistro Laurentio Brancato de Laurea, Supremae ac Generalis Inquisitoris consultore*, f. 139v. Per un suo profilo biografico si rimanda a G. PIGNATELLI, *Brancati Lorenzo*, DBI, 13, 1971, pp. 827-831: 828.

deliberazioni tridentine («vera intelligentia verborum»). Secondo lui, nella raccolta conciliare si poteva leggere che «non publicentur nova miracula, nisi auctoritate episcopi et Sedis Apostolicae».⁸⁴ In realtà, come abbiamo visto, non era affatto così: nel decreto del Concilio di Trento non si trovava alcuna traccia dell'espressione «Sede Apostolica», ma si citava il vescovo nei casi ordinari, prevedendo l'intervento dei concili diocesani in quelli discussi e della suprema autorità della Chiesa solo in circostanze eccezionali. È probabile che Castellini ricorresse a questa formula, senza nominare espressamente il papa, per comprendere nella materia anche l'azione del Sant'Uffizio, in perfetta consonanza con il patto istituzionale e culturale stretto in quei decenni tra il Sovrano pontefice e l'autorità inquisitoriale. Egli proseguiva attaccando il vescovo delle Canarie Francisco de Sosa che, in un libro del 1614 su suor Giovanna della Croce, «metaphysicando, sed non recte», aveva osato sostenere – in verità nel pieno rispetto del dettato conciliare – che il sinodo tridentino aveva autorizzato la pubblicazione di «nova miracula» con l'approvazione del vescovo. In ogni modo, il tentativo di Castellini di tenere insieme le nuove prerogative del Sant'Uffizio sul culto dei santi moderni con la riforma tridentina, era davvero troppo azzardato ed è indicativo che a fare le spese del suo italico zelo filo-inquisitoriale fosse proprio un vescovo, per di più spagnolo.

Sin qui l'esposizione dei ventiquattro punti che componevano il programma di lavoro della Congregazione dei Beati. Il papa e i cardinali avevano scelto di mettere l'accento sull'aspetto moderno della questione per offrire alla Chiesa cattolica nuove regole che con il tempo sarebbero divenute una tradizione giuridica e una consuetudine devozionale per milioni di fedeli. In ogni modo, il processo di costruzione di una nuova legittimità doveva avvenire con prudenza e gradualità e, come gli indovini di Dante, bisognava camminare avanti con la testa e lo sguardo rivolte all'indietro. Difatti, come risulterà scorrendo i diversi pareri dei consultori, la teologia degli antichi si confrontava con quella dei moderni alla ricerca di un equilibrio che tenesse insieme le esigenze del rinnovamento con le ragioni della continuità. I teologi non presero parte alla prima riunione della Congregazione dei Beati, ma ricevettero l'elenco di questioni elaborate da Clemente

⁸⁴ L. CASTELLINI, *Tractatus de certitudine gloriae sanctorum canonizatorum*, Roma, ex typ. Guilelmi Facciotti 1628, p. 123 e «Index rerum notabilium» sotto la voce decreti, pp. n.n., da cui sono tratte anche le citazioni successive. Per il suo ruolo in seno al Sant'Uffizio, cfr. J. ECHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti*, II, Parigi, apud J. B. Christophorum Ballard e Nicolaum Simart 1721, p. 471. Castellini fu nominato vescovo di Catanzaro nel 1629 e morì due anni dopo (HC, IV, p. 141).

VIII affinché potessero avere il tempo di scrivere i propri pareri. Ora, prima di ascoltare la viva voce di ognuno, è opportuno descrivere quali fossero i riferimenti dottrinari comuni in materia di santità moderna alla fine del Cinquecento, in particolare rispetto all'evoluzione del concetto di «culto pubblico». Come nel caso specifico della beatificazione, i diversi teologi si dovettero confrontare con l'innovativa posizione elaborata sull'argomento da Bellarmino, il quale fu duramente attaccato soprattutto dai settori più intransigenti e rigoristi dell'Inquisizione romana.

6. LA DOTTRINA DI BELLARMINO SUL CULTO DEI SANTI E IL CONCETTO DI PUBBLICO NELLA CULTURA CANONISTICA DEI CONSULTORI

I consultori della Congregazione dei Beati non risposero a tutte le domande di Clemente VIII e ciò permette di dedurre una gerarchia dei diversi problemi all'ordine del giorno. Il culto dei beati moderni offriva l'immediata possibilità di verificare l'utilità e la funzione che la nuova dottrina politica della ragion di Stato, nella versione ecclesiastica elaborata da Botero, aveva previsto per la religione cattolica. In effetti, quelle proposte di santità, forti di un ampio seguito popolare, costituivano un punto d'incontro privilegiato, a ogni livello sociale, tra chierici e laici. La massa anonima dei fedeli aveva l'occasione di partecipare a una serie di cerimonie da cui ricavava una profonda consolazione e un rafforzamento dei legami identitari e di gruppo. I vertici politici e diplomatici dello Stato, mediante la promozione di un nuovo culto particolare, potevano rinsaldare sia i rapporti interni con la nobiltà locale, sia le relazioni esterne con gli altri governanti e, soprattutto, con la curia romana e il papa. L'importanza assunta a livello propagandistico dal culto dei beati moderni spingeva il pontefice a controllare il più possibile l'elaborazione cerimoniale delle nuove forme di religiosità, insieme con i processi di rappresentazione simbolica e rituale della propria autorità.⁸⁵ Di conseguenza, Clemente VIII, attirato da questa possibilità come un'ape dal miele, scelse deliberatamente di non difendere quanto stabilito al Concilio di Trento circa i nuovi miracoli e le nuove reliquie e, invece di battersi per l'applicazione del decreto tridentino sulla ve-

⁸⁵ Sulla necessità di ricostruire il terreno di riferimento politica del cerimoniale religioso in una società gerarchizzata che si pone l'obiettivo rituale di risolvere il disordine in ordine, il conflitto in armonia si sofferma M.A. VISCEGLIA, *Il cerimoniale come linguaggio politico. Su alcuni conflitti di precedenza alla corte di Roma tra Cinquecento e Seicento*, in *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e-XIX^e siècle)*, a cura di C. Brice e M.A. Visceglia, Roma, École Française de Rome 1997, pp. 5-16 e 117-176.

nerazione dei santi nelle diocesi, preferì proporre di nuovo la questione all'attenzione dei cardinali. Non siamo in grado di affermare se il papa fosse consapevole che avrebbe favorito, così facendo, l'ampliamento dei poteri dell'Inquisizione romana anche in questo campo. Di certo, ciò sarebbe avvenuto soltanto venticinque anni dopo, ma intanto Clemente VIII dovette trovare conveniente la decisione presa.

In ogni modo, è bene ribadire che l'espansione dei poteri inquisitoriali sul controllo delle nuove devozioni e la conseguente applicazione del reato ereticale di indebito culto, rappresentavano alla fine del Cinquecento ancora un'eventualità e influenti settori ecclesiastici spingevano in una direzione opposta. Allora, per comprendere gli sviluppi assunti dai lavori della Congregazione dei Beati, è utile concentrare la nostra attenzione sui caratteri di queste due posizioni antagoniste, le cui divergenze non devono essere esaltate, ma neppure negate per accettare anacronistiche e tranquillizzanti ricostruzioni di maniera. Al riguardo, una semplice distinzione tra intransigenti e moderati, rigoristi e indulgenti, per quanto necessaria, non sembra sufficiente a spiegare la portata del dissenso che, nel pieno riconoscimento dell'autorità pontificia da parte di ognuno, vedeva comunque confrontarsi e scontrarsi due diverse concezioni della gestione del progetto post-tridentino di acculturazione e di moralizzazione dei fedeli.⁸⁶

Favorivano la soluzione inquisitoriale quanti volevano che la Chiesa cattolica della prima età moderna facesse perno al centro su un unico asse di potere Sovrano pontefice/Sant'Uffizio e si organizzasse nelle periferie valorizzando il ruolo egemonico degli inquisitori locali, che avevano la peculiarità di rispondere direttamente al tribunale romano del loro operato, scavalcando la mediazione vescovile. Dal punto di vista culturale, sosteneva questo disegno chi era legato a un'ideologia della fede come purezza dogmatica ed era ossessionato dall'idea che i germi dell'eresia potessero infestare in ogni occasione il corpo ecclesiastico. Costoro ritenevano che la realtà dovesse adeguarsi alla norma e non viceversa, in quanto l'ortodossia era costituita da un insieme di dogmi senza tempo e senza storia, la cui integrità bisognava difendere a ogni costo e con qualsiasi strumento. Senonché, per estendere i poteri del Sant'Uffizio sul terreno della santità moderna, era necessario rubricare il reato di superstizione (nella sottospecie di falso culto) sotto quello di eresia.⁸⁷ Si trattava di un passaggio giuridico

⁸⁶ A proposito della censura libraria sottolinea questo doppio livello di tensione, G. FRAGNITO, *L'applicazione dell'indice*, cit., p. 115.

⁸⁷ Sul punto cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 396-400. Per la definizione giuridica della *superstitio cultus falsi* si rimanda a L. FERRARIS, *Superstitio*, in *Bibliotheca canonica*,

e ideologico rilevante e non bisogna sottovalutare il fatto che l'Inquisizione romana spingesse in quella direzione per dare una nuova ragion d'essere istituzionale al proprio apparato burocratico ancora in fase di consolidamento alla fine del Cinquecento, dopo l'esaurimento della fase più acuta di lotta contro la diffusione delle idee riformate in Italia.⁸⁸

Al contrario, ostacolava questo processo chi intravedeva i rischi di un indebolimento della funzione pontificale e pastorale dei vescovi nelle diocesi e un conseguente affievolimento dello spirito tridentino. Costoro si battevano per una Chiesa strutturata intorno a un'autorità papale forte e rinnovata nei costumi, che dialogasse soprattutto con i vescovi nelle diverse realtà locali e si servisse del Sant'Uffizio solo nei casi di eresia manifesta e conclamata. Inoltre, i fautori di questa tendenza temevano che il processo di centralizzazione in atto portasse a una riduzione del diritto canonico a diritto pontificio e di quest'ultimo, di fatto, alla prassi inquisitoriale.⁸⁹ I sostenitori della dignità episcopale avevano un recente modello di eccellenza a cui guardare, quello incarnato dall'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo. Appunto in quegli anni, suo cugino Federico stava curando l'edizione degli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, in cui, nel capitolo riguardante le sacre immagini, era presente un esplicito richiamo ai decreti tridentini e alla necessità di un raccordo fra il vescovo e i concili provinciali.⁹⁰ Un rimando

iuridica, moralis, theologica, nec non ascetica, polemica rubricistica, historica, VII, Roma, ex typographia polyglotta 1891, p. 351.

⁸⁸ Rimarca il processo per cui, in età post-tridentina, «l'Inquisizione tende certamente, una volta superato il periodo più acuto della lotta contro l'eresia che aveva costituito il suo punto di forza, a trovare altri terreni di potere e di repressione nella lotta contro la magia, la superstizione, la bestemmia e altri peccati che possono costituire un pericolo per la fede», P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 299. La relativa debolezza delle strutture inquisitoriali fino a tardo Cinquecento è confermata da G. ROMEO, *Note sull'Inquisizione romana tra il 1557 e il 1561*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXVI, 2000, pp. 115-141.

⁸⁹ Sul fenomeno secolare di accentramento in base al quale il «diritto pontificio nelle sue varie manifestazioni, non soltanto diviene l'unica fonte di diritto, ma si identifica anche direttamente con l'esercizio del potere di giurisdizione» e porta a privilegiare «un rapporto unidimensionale e verticistico tra Chiese locali e Santa Sede», cfr. P. PRODI, *Note sulla genesi del diritto*, cit., in part. pp. 207 e 209.

⁹⁰ Cito dalla terza edizione del 1603, ma Federico Borromeo, insieme con gli oblati, aveva curato già la seconda edizione del 1599 (Milano, ex officina Typographica quon. Pacifici Pontij impressoris Archiepiscopalis), in cui a Carlo Borromeo non era ancora attribuito il titolo di beato. Si veda C. BORROMEIO, *Instructionum fabricae et suppellectilis Ecclesiasticae*, in *Acta Ecclesiae Mediolanensis a B. Carolo Borromeo S.R.E. Tit. S. Praxedis presbitero Cardinali Archiepiscopo condita, Federici card. Borromaei archiepiscopi Mediolani iussu undique diligentius collecta et edita. Addita est in hac ultima editione ipsius B. Caroli cardinalis vita per Reverendiss. D. Carolum a Basilica Petri Novariensem episcopum confecta, pars. II (Acta synodalia diocesana ecclesiae mediolanensis)*, Brescia, apud Societatem Brixianensem 1603, pp. 313-315: 313 (cap. XVII, *De sacris imaginibus*). Sulla genesi dell'opera e la sua diffusione, cfr. E. CATTANEO, *La singolare fortuna degli*

che, in quel periodo, per alcuni non aveva affatto un significato rituale, come dimostra il tono risentito di una lettera inviata nel 1608 dal vescovo di Novara Carlo Bascapè a Federico Borromeo. L'anziano collaboratore del futuro santo, nonché suo primo biografo, rimproverava al cugino di non avere ancora convocato il sinodo provinciale per fare «istanza comune dei vescovi» al papa in sostegno della causa di canonizzazione di Carlo Borromeo; di seguito, lamentava il fatto che fino allora quell'atto era sempre stato giudicato «quasi necessario a tale effetto» e chiedeva polemicamente al cardinale di riunire il consiglio, anche «se ella volesse non averci parte».⁹¹

Una stessa attenzione nei confronti delle prerogative diocesane la ritroviamo nel vescovo di Volturara e Montecorvino Simone Maioli (1520-1598), di una generazione episcopale immediatamente precedente rispetto a quella di Bascapè (1550-1615).⁹² Maioli, in una storia a centurie in difesa delle sacre immagini «adversus iconomachos» del 1585, quando giungeva al Cinquecento, riportava i decreti dei concili provinciali di Milano, di Ravenna e di Benevento degli anni sessanta del secolo, a cui aveva partecipato a vario titolo. La raccolta di questi atti costituisce un campione casuale, ma efficace per constatare come la ricezione del decreto tridentino sulla venerazione e il culto dei santi fosse avvenuta rapidamente e in modo assai estensivo a livello italiano: la licenza di appendere immagini sacre in luoghi pubblici o privati e di venerare le reliquie dei santi era attribuita non solo al vescovo, ma addirittura al parroco che doveva agire in stretta collaborazione con l'autorità diocesana.⁹³ Come abbiamo visto, questa linea di condotta era stata proposta nel 1596 dal cardinale Paleotti ad alcune personalità della curia romana, difesa nell'occasione da Bellarmino e decisamente scartata dal capo del Sant'Uffizio Santoro. In un memoriale manoscritto, l'ormai anziano arcivescovo di Bologna, aveva proposto di affidare il controllo

Acta Ecclesiae Mediolanensis, «La scuola cattolica», CXI, 1983, pp. 191-217: 207-208, nota 55, ove si rileva che nell'edizione del 1603, contrariamente a quanto annunciato nel titolo, non venne pubblicata la vita di Carlo Borromeo scritta dal vescovo di Novara Carlo Bascapè.

⁹¹ Lettera di Bascapè a Federico Borromeo, 20 ottobre 1608, in BAM, ms. G 199 inf., f. 32r.

⁹² Volturara si trova vicino a Benevento e Maioli fu vescovo dal 1572 al 1597 (HC, IV, p. 337). Su di lui si veda M. FANTINI, *Lo Scrinium di fra Giovanni Battista Porcelli (1612): da un archivio di lettere alla formazione di un manuale in L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, a cura di A. Del Col e G. Paolin, Trieste, Edizioni Università di Trieste - Circolo culturale Menocchio 2000, pp. 240-241.

⁹³ S. MAIOLI, *Historiarum totius orbis omniumque temporum pro defensione sacrarum imaginum adversus iconomachos libri seu Centuria Sexdecim. Quibus a Christo nato in hunc usque diem in Ecclesia per totum orbem sacrarum imaginum usum semper viguisse, indeque miracula semper promanasse perpetua historiae ferie demonstratur confutatis Iconomachorum argumentis omnibus*, Roma, in aedibus Populi Romani 1585, pp. 401-403.

delle immagini sacre, vecchie e nuove, all'esclusiva vigilanza dei vescovi o dei loro delegati (prelati, abati, parroci), nel rispetto del decreto del Concilio di Trento sull'invocazione, la venerazione delle reliquie dei santi e delle sacre immagini.⁹⁴

A cavallo tra i due secoli, le posizioni degli inquisitoriali e quelle dei tridentinisti erano ancora in grado di condizionare il dibattito sul culto dei beati moderni per il perdurare di ruggini e di diffidenze antiche che avevano accompagnato, sin dalle origini, la storia parallela e sovente conflittuale del Sant'Uffizio e del Concilio di Trento e dei rapporti fra inquisitori locali e vescovi.⁹⁵ Come si è detto in precedenza, alcuni consultori della Congregazione dei Beati avevano partecipato, negli stessi anni, anche ai lavori della commissione *De auxiliis*. In quella circostanza, i gesuiti e i domenicani avevano richiesto di visionare gli atti conciliari per potere approfondire meglio le reali intenzioni dei padri tridentini, ma l'istanza era stata respinta dalla Sede Apostolica, che colse quell'occasione per segretare definitivamente i documenti assembleari conservati a Roma, bloccando ogni sorta di consultazione. Tale decisione arrivava al termine di un percorso che, sin dal 1563, aveva affidato, con un atto d'imperio, l'interpretazione autentica di quei decreti non già ai vescovi, ma al papa e alla Congregazione cardinalizia del Concilio. Come è risaputo, la pubblicazione degli atti tridentini, già preannunciata nel marzo 1564 dall'editore, fu rinviata sino alla fine dell'Ottocento.⁹⁶ In questo modo, la Santa Sede sottrasse per secoli agli storici, ai giuristi e ai teologi i documenti che avevano determinato le diverse decisioni conciliari. Vietò altresì la pubblicazione di glosse sui decreti e il loro insegnamento universitario, favorendo un'estraneazione della disciplina ecclesiastica dalla scienza del diritto tradizionale.⁹⁷ Così facendo la Sede Apostolica riuscì ad affermare la propria interpretazione esclusiva dei decreti tridentini, ma ciò avvenne, come dimostrano le discussioni in seno alla Congregazione dei Beati, non senza contrasti. La progressiva segretazione di quel dibattito e il suo sbocco conclusivo dentro l'Inquisizione romana nel corso del Seicento, fornisce un indizio non secondario del ruolo di supplenza svolto da questa istituzione come fonte di produzione normativa delle pratiche disciplinatorie, che non può essere sottovalutato, né tan-

⁹⁴ «Nihil esse videtur, hoc munus ad episcopos praecipue pertinere, quibus inter multa, quae eis Concilium Tridentinum De sacris Imaginibus mandat [...]», in P. PRODI, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative*, cit., pp. 201-202 (*Interrogatio tertia*).

⁹⁵ Ha di recente ribadito questo aspetto G. FRAGNITO, *L'applicazione dell'indice*, cit., p. 149.

⁹⁶ A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi 2001, pp. 90-94.

⁹⁷ Sottolinea il fenomeno P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., pp. 280-281.

to meno omesso e costituisce una specificità del processo di confessionalizzazione italiano.

Inoltre, buona parte di quella dirigenza ecclesiastica non aveva certo dimenticato il modo con cui si era arrivati alla convocazione del Concilio e all'istituzione dell'Inquisizione romana cinquant'anni prima. Come è noto, i due eventi erano stati contemporanei e consequenziali all'interno della politica di equilibrio che caratterizzò il pontificato farnesiano.⁹⁸ Il 22 maggio 1542, Paolo III lesse in concistoro la bolla di indizione dell'assemblea dei vescovi (procrastinata di tre anni a causa della guerra), rispondendo a una richiesta a lungo formulata da ampi settori della Chiesa cattolica. Lo stesso pontefice, meno di due mesi dopo e per controbilanciare quella concessione, cedette alle pressioni del capo del partito degli intransigenti, il cardinale teatino Gian Pietro Carafa, dando vita all'Inquisizione romana. Il tribunale, però, avrebbe dovuto avere un carattere provvisorio e una durata temporanea, giustificata dall'emergenza ereticale.⁹⁹ Gli studi di Massimo Firpo hanno dimostrato in modo inequivocabile che il Sant'Uffizio, al di là della funzione ufficialmente dichiarata ed effettivamente praticata di combattere «l'eretica pravità» nella penisola, si servì di questo argomento anche per condizionare le elezioni pontificie, per eliminare i dirigenti ecclesiastici sgraditi e per controllare da vicino lo sviluppo dei lavori del Concilio di Trento.¹⁰⁰ Questo secondo aspetto dell'attività inquisitoriale meriterebbe di essere ulteriormente indagato anche per il Seicento, ma è difficile farlo perché, nel corso della prima metà del secolo, l'autorità del Sant'Uffizio si sovrappose in modo definitivo a quella pontificia in materie di fede. Se tale processo fu la condizione necessaria affinché l'Inquisizione potesse riconvertire i suoi sforzi dall'emergenza protestante alla lotta alla superstizione, esso condizionò profondamente sia la produzione delle fonti, sia i giudizi della storiografia coeva. In particolare quella legata agli ordini religiosi, i quali restano comunque un terreno di ricerca privilegiato, a causa degli inquieti rapporti che vennero instaurandosi tra agiografia e storia, produzione dei modelli di santità e obbedienza pontificia.¹⁰¹

⁹⁸ Sul punto cfr. G. FRAGNITO, *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXV, 1989, pp. 20-47.

⁹⁹ Questo fattore è messo in luce da A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 40.

¹⁰⁰ Si veda la raccolta di saggi confluita in M. FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Bologna, Il Mulino 1992, in part. pp. 7-28 e le introduzioni che precedono le edizioni dei processi inquisitoriali di Giovanni Morone e di Pietro Carnesecchi, curate insieme con Dario Marcatto.

¹⁰¹ Sulla storiografia teatina del Seicento cfr. M. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone*, I, cit., pp. 91-172.

Tutto ciò, però, alla fine del Cinquecento era ancora di là da venire. Ma i protagonisti del dibattito sul culto dei beati moderni, sapevano bene che, nel suo primo mezzo secolo di vita, il Sant'Uffizio si era trasformato, grazie all'impegno di papi inquisitori come Paolo IV Carafa e soprattutto Pio V Ghislieri, in un potere stabile e in una struttura permanente, alla continua ricerca di giustificazioni teoriche e pratiche per ribadire e rafforzare il proprio ruolo silenzioso, ma centrale all'interno dell'ecclesiologia cattolica post-tridentina. Sotto questo aspetto, come si vedrà meglio in seguito, la dottrina boteriana ebbe successo perché costituiva un ambito patto di pacificazione e di equilibrio non solo tra la Chiesa e i poteri civili, ma anche all'interno degli stessi vertici ecclesiastici, fra le due contrastanti tendenze descritte sin qui. In fondo, una volta accettata la coincidenza tra l'autorità del papa e quella del Sant'Uffizio in materia di fede, le restanti divergenze potevano e dovevano essere ricomposte, perché conveniva a tutti che così fosse: da un lato, si riconosceva il predominio dell'Inquisizione romana – di un'istituzione, di una cultura, di un principio di segretezza, che condizionavano pure gli aspetti visibili e pubblici del potere e della vita sociale sia quando agivano effettivamente, sia mediante l'inazione, la semplice minaccia di un intervento, la pratica dell'osservazione e della delazione anonima. Dall'altro, si affermava l'idea che la struttura, allargando lo spettro dei suoi interventi, dovesse contemporaneamente moderare l'intransigenza del proprio carattere. Dunque, era opportuno che il Sant'Uffizio diminuisse i conflitti con i vescovi locali e con le autorità civili, modulando gli interessi ecclesiastici, che pure rappresentava, su quelli ben più importanti della quiete politica dei diversi Stati e sistemi di corte italiani. Tanto più che su di essi vigilava ormai la paterna e prestigiosa autorità restaurata del sovrano pontefice, garante anche dell'autonomia e della dignità degli ordinari diocesani. Certo, il nuovo tribunale avrebbe finito «per soppiantare il concilio come luogo di ricerca della verità e per imporre stabilmente la sua logica poliziesca nelle materie di fede»;¹⁰² e i vescovi, con l'importante, ma di per sé significativa eccezione del vasto Regno di Napoli, avrebbero subito un'attenuazione della loro funzione dirigente in questo campo.¹⁰³ Tuttavia,

¹⁰² Cito da A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 40.

¹⁰³ Così A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, cit., p. 152, per cui «non fu ai vescovi tridentini che appartenne il compito di guidare il popolo sulle vie lecite e di insegnar loro quali fossero quelle illecite. La pedagogia negativa della religione fu messa nelle mani dell'Inquisizione». Sulla specificità dei rapporti tra Inquisizione ed episcopato nel Regno di Napoli, cfr. G. ROMEO, *Una città, due Inquisizioni: l'anomalia del Sant'Uffizio a Napoli nel tardo '500*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIV, 1988, pp. 42-67.

l'aspetto cruciale era il modo con cui si era condotto un processo di accentramento decisionale, dai caratteri verticistici e autoritari, che aveva avuto la capacità di realizzarsi occultando se stesso e producendo un'auto-rappresentazione opposta e speculare, mediante i modelli agiografici e la storiografia.

In un quadro ecclesiologico ancora percorso da simili tensioni non sorprende che le risposte dei teologi ai punti fissati da Clemente VIII si siano concentrate soprattutto sulla definizione dell'autorità e sul significato da dare al concetto di «pubblico» negli atti devozionali. A ben guardare, le due questioni erano saldamente intrecciate tra loro e da esse sarebbe dipeso tutto il resto. Come si è già osservato, per quanto concerne l'autorità legittimante i nuovi culti, i consultori avevano di fronte la novità sancita dal Concilio di Trento. Ma anche rispetto all'altro punto, i teologi dovevano confrontarsi con una seconda innovazione, determinata, ancora una volta, dalla riflessione di Bellarmino in merito e collegata con il decreto tridentino.

Il gesuita, infatti, fu il primo ad attribuire, nell'edizione delle *Disputationes de controversiis christianae fidei* del 1589, al termine di «pubblico» un nuovo significato rispetto a quello tradizionalmente stabilito nel canone 62 del Concilio Lateranense IV, che aveva legato la pubblicità degli atti all'autorità del papa. Anzitutto, egli faceva notare che, se la canonistica medievale aveva giustamente proibito il culto pubblico ai non canonizzati senza l'autorizzazione del pontefice, ciò significava *a contrario* che quello privato era perfettamente legittimo («sanctos non canonizatos privati posse coli non publice»). Senonché, la preventiva definizione di tale principio generale serviva a Bellarmino per aprirsi la strada a conseguenze teoriche più radicali, che partivano da un presupposto semplice, ma carico di implicazioni religiose e culturali: se era lecito venerare come santi degli uomini vivi – si chiedeva il gesuita – perché mai non avrebbe dovuto esserlo con dei defunti?¹⁰⁴ Dunque, il teologo aveva la convinzione che la santità dei vivi e quella dei morti costituissero un fenomeno culturalmente unitario, il quale necessitava per affermarsi di una nuova definizione di «pubblico» rispetto a quella condivisa dal senso comune. Sicché Bellarmino proponeva di non intendere con quel concetto ciò che era compiuto davanti ad altre persone, bensì soltanto quanto avveniva ufficialmente a nome di tutta la Chiesa.¹⁰⁵ Pertanto, ogni atto devozionale che non rientrava in quest'ultima

¹⁰⁴ «Praeterea si licet honorare viventes, quos credimus sanctos, cur non mortuos?», R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis*, cit., t. II, lib. I, cap. X, col. 740. (cito da «Editio ultima ab ipso auctore aucta et recognita»).

¹⁰⁵ «Si quidem Summus Pontifex eo loco prohibet publicum cultum ergo a contrario pri-

specifica poteva essere legittimamente operato, anche se comportava il concorso di molti uomini e, di fatto (ma non di diritto), si svolgeva in pubblico.

Bellarmino, evidentemente, era sensibile in modo particolare alla vita devozionale dei secolari, ai quali riconosceva il diritto di praticare una serie di riti dentro le case private e in luoghi pubblici diversi dalle chiese come strade, oratori, confraternite e quant'altro. La sua interpretazione sembrava fatta apposta per favorire la diffusione dei nuovi culti di santità moderni non solo fra i sacerdoti e gli ordini religiosi, ma soprattutto nel mondo laico, in totale consonanza con i comportamenti di propaganda devozionale adottati con Baronio negli stessi anni. Il nodo cruciale era proprio questo: dal momento che anche i chierici erano «cives», come aveva rivendicato Bellarmino contro l'opposto parere di Peña, il ruolo da assegnare ai laici nella Chiesa era fondamentale e le spinte religiose che venivano dal basso del corpo sociale dovevano essere seriamente valutate dalle autorità. Bellarmino pensava che il culto dei santi, qualora fosse stato sapientemente amministrato, avrebbe costituito una preziosa risorsa devozionale per la Chiesa post-tridentina e al proposito aveva le idee molto chiare. Egli distingueva sette gradi di onori che potevano essere tributati ai non canonizzati: anzitutto, era lecito invocarli e chiamarli santi senza, però, predicare a loro nome almeno fin quando non fossero stati iscritti ufficialmente dal pontefice nel catalogo dei santi; neppure si poteva nominarli in pubbliche litanie o in sacri uffici, né costruire in loro onore templi e altari perché «sunt ex natura sua publici cultus». Inoltre, sebbene non si potessero celebrare delle pubbliche feste, era consentito, nel giorno di nascita del candidato alla santità, rallegrarsi in modo speciale. Infine, era lecito dipingere i non canonizzati e venerare le loro immagini, così come le reliquie (eccetto in chiesa), perché questa era stata da sempre la prassi ecclesiastica e «numquam prohibitum fuit».¹⁰⁶ Le posizioni di Bellarmino rispetto alla riserva vescovile sul nuovo istituto della beatificazione e all'originale concetto di «pubblico», furono ampiamente discusse dai teologi della Congregazione dei Beati. Nelle loro risposte essi citarono di continuo alcuni luoghi della tradizione canonistica precedente, che conviene esaminare brevemente per capire meglio i diversi pareri dei consultori.

La storia dell'estensione della riserva pontificia sulla canonizzazione dei

vatum censetur permittere. Vocamus autem publicum cultum, non eum, qui coram aliis exhibetur, sed qui nomine totius Ecclesiae, et tanquam ab Ecclesia institutus exhibetur», *ivi*, coll. 739-740.

¹⁰⁶ *Ivi*, col. 740.

santi ebbe inizio nel lontano 1171. Quell'anno il papa Alessandro III scrisse una lettera intitolata *Aeterna et incommutabilis* al re di Svezia. Nella missiva il papa si riferiva al nuovo culto tributato dagli scandinavi al re Erico, morto in stato d'ebbrezza e affermò che non era lecito «pro sancto absque auctoritate Romanae Ecclesiae publice venerari».¹⁰⁷ Nel già citato Concilio Lateranense IV del 1215, la formula «autorità della Chiesa romana» (quindi, papa e curia cardinalizia) si trasformò in «nisi prius auctoritate Romani pontificis», con la conferma dell'idea che l'intervento papale fosse previsto nei casi in cui «publice venerari». Per spiegare lo scarto sottile quanto decisivo tra le due versioni, occorre ricordare che in mezzo c'era stato il pontificato teocratico di Innocenzo III (1198-1216), il quale, nella bolla di canonizzazione in onore di santa Cunegonda del 1200, aveva di fatto esteso la potestà papale sui santi canonizzati con estrema chiarezza.¹⁰⁸ Nonostante ciò fosse avvenuto a proposito di una canonizzazione, quattro secoli dopo, una parte dei teologi sosteneva che quella riserva dovesse automaticamente estendersi anche ai nuovi culti dei defunti con fama di santità.

Ma la vicenda giuridica e glossatoria era appena agli inizi e doveva ancora riservare le sue sorprese migliori. Gregorio IX, nell'assumere all'interno delle sue decretali del 1234 la lettera di Alessandro III del 1171 (in un apposito capitolo intitolato *Audivimus*), apportò alla missiva ritocchi minimi, ma, come spesso accade nel diritto, dalle conseguenze determinanti. Per un canto, il curatore della collezione, il domenicano san Raimondo de Peñafort (1175-1275), fece sparire nuovamente l'esplicita menzione dell'autorità pontificia (introdotta dal Concilio Lateranense IV), dal momento che ritornava la formula originaria impiegata da Alessandro III, ossia «autorità della Chiesa romana». Dall'altro, cassava per la prima volta l'espressione «venerazione pubblica». Tale scelta rappresentava una decisiva concessione alle ragioni degli intransigenti innocenziani, perché avrebbe permesso loro di sostenere che, da quel momento in poi, tutte le forme devozionali erano proibite, le pubbliche come le private. In questo modo, si toglieva ogni alibi a chi riteneva che si potesse compiere in privato quanto era legittimamente vietato in pubblico poiché non espressamente interdetti.

¹⁰⁷ La lettera è nella *Patrologia Latina*, CC, a cura di J.P. Migne, Parigi, J.-P. Migne editorem 1855, coll. 1259-1261: 1261 (testo con il termine «publices»).

¹⁰⁸ Innocenzo III scrisse nella bolla di canonizzazione che «questo giudizio sublime appartiene solo a colui che è successore di san Pietro e Vicario di Gesù Cristo», come riporta A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, cit., p. 38. Sui caratteri del pontificato innocenziano e il nesso tra agiografia medievale e lotta all'eresia, si veda R. PACIOCCO, *Da Francesco ai «Cataloghi sanctorum»: livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'ordine francescano (secoli XIII-XIV)*, Assisi, Edizioni Porziuncola 1990, pp. 25-47: 35-39.

to. La lezione stabilita da Peñafort nel 1234 divenne quella ufficiale della Chiesa cattolica e i manoscritti delle decretali gregoriane del XIII e del XIV secolo che ho potuto consultare la raccolgono tutti senza variazioni.¹⁰⁹

Nel 1582, quando fu ristampata la nuova edizione romana di quelle decretali, il testo dell'*Audivimus* venne accompagnato da un'interessante cornice introduttiva, sulla quale è opportuno soffermarsi. In primo luogo, perché quello era l'esemplare che i teologi della Congregazione dei Beati avevano l'obbligo di avere sotto gli occhi nel 1602; in secondo luogo, poiché i curatori di questa edizione furono l'onnipotente Francisco Peña e il domenicano Sisto Fabri, che proprio in quegli anni, come si ricorderà, si era battuto per la rinascita del culto di Savonarola.¹¹⁰ Ora, per la prima volta, il nuovo dettato faceva convergere sia il rigorismo innocenziano accolto da Peñafort (ossia la cancellazione del termine «publice»), sia il papalismo stabilito dal Concilio Lateranense IV e rifiutato persino dal glossatore domenicano medievale. L'edizione cinquecentesca recava un titolo introduttivo molto esplicito, assente in tutti i manoscritti medievali consultati e, ovviamente, anche nel testo del 1234 delle decretali gregoriane: «Sine papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto». Invece, come si ricorderà, Peñafort, quando aveva deciso di cassare il termine «publice», aveva parallelamente fatto scomparire la formula «autorità papale» per utilizzare quella di «autorità della Chiesa romana». Ai fini del nostro discorso, è significativo che l'auditore della Rota affermava di avere ripreso quel titolo dal manuale inquisitoriale medievale d'Ugolino Zanchini (1302-1340).

I consultori della Congregazione dei Beati, dunque, si trovavano in una situazione davvero intricata. Per un verso, erano vincolati da un breve pontificio che vietava loro qualunque tipo di aggiunta o di modificazione al testo definito da Peña e da Fabri nel 1582; dall'altro, erano consapevoli dell'interpolazione operata nel XIII secolo da Peñafort, rispetto all'originale di Alessandro III, che tutti ormai citavano con il nome di *Audivimus*. Come non gli sfuggiva il significato teorico, e le conseguenze pratiche sul terreno devozionale, della ripresa di quella lezione rigorista di derivazione innocen-

¹⁰⁹ Ho consultato i seguenti manoscritti: BAV, *Vat. lat.* 1383, f. 178r (sec. XIII), *Vat. lat.* 1380, f. 140v (sec. XIII), *Vat. lat.* 1382, f. 209v (secc. XIII-XIV), *Vat. lat.* 1379, f. 207v (sec. XIV).

¹¹⁰ *Decretales D. Gregorii Pape IX, suae integritati una cum glossis restitutae*, Roma, in *ae-dibus Populi Romani* 1582, col. 1395: «Illum ergo non praesumatis decaetero colere: cum etiam si per eum miracula fieret, non liceret vobis ipsum pro sancto absque auctoritate Romanae Ecclesiae venerari», col. 1395. A proposito di questa edizione, cfr. S. KUTTNER, *The date of the constitution «Saepe», the Vatican manuscripts and the Roman edition of the Clementines*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, IV, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1962, pp. 427-452 (in part. pp. 450-452: *Franciscus Peña, Sixtus Fabri, and the Roman Edition of the Decretals*).

ziana e inquisitoriale da parte dei due curatori domenicani del secondo Cinquecento.¹¹¹ Tanto più, che i legami culturali e persino devozionali fra Peña e il suo quasi omonimo medievale Peñafort erano molto conosciuti in quegli anni: proprio nel 1600 l'aragonese aveva pubblicato un'agiografia del giurista domenicano e si era impegnato come auditore di Rota e presso Filippo II in favore della sua canonizzazione, avvenuta nel 1601. Nei decenni precedenti, la causa era stata seguita con impegno dal grande inquisitore e pontefice Pio V perché, con il riconoscimento dell'onore degli altari di san Raimondo si voleva celebrare l'unione tra la tradizione canonistica medievale e quella moderna, insieme con il tradizionale rigore inquisitoriale dei domenicani, che trovava in Peña un interprete fedele all'inizio del Seicento.¹¹²

A conclusione di questo breve viaggio in punta di diritto bisogna osservare che il termine originario «publice» verrà restaurato soltanto nell'edizione di fine Ottocento delle decretali gregoriane, a cura di Emilio Friedberg.¹¹³ Questo dato, per quanto limitato a un argomento particolare come il culto dei santi, induce a sottolineare la durata davvero eccezionale di quella genealogia tutta medievale che, secondo un recente studio, avrebbe costituito il tratto peculiare della «rinascita della procedura inquisitoriale» in età moderna.¹¹⁴ Anche se si fosse trattato «soltanto di un ultimo sussulto», esso ebbe comunque la capacità di trasformarsi in una plurisecolare tradizione giuridica ufficiale, proposta da alcuni e accettata da altri. Ciò fu possibile perché si realizzò alla fine del Cinquecento una saldatura, in nome dell'intransigenza, tra il diritto inquisitoriale (Zanchini), il diritto conciliare (Lateranense IV) e il diritto pontificio (Innocenzo III), almeno per quanto riguarda il campo della santità. Tale sovrapposizione rappre-

¹¹¹ Il breve di Gregorio XIII del 1580, che vincola al rispetto dell'edizione del 1582, si trova in A. ADVERSI, *Saggio di un Catalogo di edizioni del «Decretum Gratiani» posteriori al secolo XV*, in *Studia Gratiana, post octava decreti saecularia*, a cura di G. Forchielli e A.M. Stickler, VI, 1959, pp. 422-423.

¹¹² F. PEÑA, *Relatione sumaria della vita de miracoli et delli atti della canonizzazione di san Raimondo de Peñafort*, Roma, N. Mutti 1600. Cfr. i profili biografici sul santo domenicano di A. VAUCHEZ, *Raimondo di Penyafort*, BSS, XI, 1968, coll. 16-24 e di F. SANTI, *Raimondo di Penyafort*, GLS, III, 1697-1701. Per il sostegno di Pio V alla causa di canonizzazione e i suoi sviluppi si veda G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., pp. 36-43: 37.

¹¹³ *Decretales Gregorii IX*, lib. III, tit. XLV, *De reliquiis et veneratione sanctorum*, cap. I: «Audivimus [...] Illum ergo hominem non praesumatis de cetero colere, quum, etiamsi per eum miracula plurima fierent, non liceret vobis ipsum pro sancto absque auctoritate Romanae ecclesiae publice venerari», in *Corpus Iuris Canonici, Pars II Decretalium Collectiones*, a cura di E. Friedberg, Lipsia, ex officina Bernhardi Tauchnitz 1881, col. 650 (il corsivo, che segnala l'integrazione, è nel testo).

¹¹⁴ P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 96, nota 89.

sentò un elemento di non trascurabile novità, che qualora venisse riscontrato anche in altri ambiti di ricerca, potrebbe aiutare a comprendere le ragioni dell'ampliamento dei poteri dell'Inquisizione romana nel corso del Seicento, prima della rinascita vescovile del secolo successivo.¹¹⁵

I due principali glossatori duecenteschi dell'*Audivimus*, Enrico di Susa, detto il cardinale Ostiense († 1271) e Innocenzo IV († 1254) – citati più volte nel dibattito del 1602 – per quanto consapevoli del problema, non contribuirono a fare chiarezza. Entrambi, ovviamente, attribuivano ormai soltanto al pontefice l'autorità di canonizzare, ma rinunciavano a specificare in modo esplicito se spettasse alla sua potestà anche regolare le forme devozionali particolari e precedenti il riconoscimento universale della santità. Innocenzo IV, deciso a onorare fino in fondo la memoria del suo omonimo antecessore, sposava la linea più intransigente e non faceva alcuna distinzione tra culto pubblico e privato, permettendo solo di «porrigere preces» a un defunto in fama di santità e, implicitamente, proibendo tutto il resto. Una decisione che fu riproposta alla fine del Cinquecento in raccolte sicuramente conosciute dai teologi della commissione.¹¹⁶ Il cardinale Ostiense, invece, più permissivo, accanto al termine «publice», introduceva un'espressione destinata ad avere una singolare fortuna fra gli arzigogoli della giurisprudenza barocca, quello di culto «secreto», lecito perché distinto sia dal pubblico, sia dal privato: in questo modo, egli definiva lo spazio di un terzo luogo devozionale, offrendo la possibilità, in modo surrettizio, di dilatare gli atti devozionali praticabili dai fedeli al suo interno, fatto salvo il divieto di «officium facere, vel preces solemnes publice emittere».¹¹⁷

Finalmente, il decreto del Concilio di Trento sull'invocazione, la venerazione delle reliquie dei santi e delle sacre immagini, tagliò il nodo gordia-

¹¹⁵ Quest'ultimo processo è sottolineato da C. DONATI, *Aspetti istituzionali della Chiesa di Roma tra XVII e XVIII secolo*, in *Politica, vita religiosa, carità. Milano nel primo Settecento*, a cura di M. Bona Castellotti, E. Bressan, P. Vismara, Milano, Jaca Book 1997, p. 124. Si veda anche la rassegna di G. BATTELLI, *Gli studi sui vescovi e le diocesi del Nord-Italia tra Cinquecento e Novecento. Panorama storiografico dell'ultimo secolo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVIII, 1992, pp. 391-426.

¹¹⁶ INNOCENTIUS IV, *In Quinque libros Decretalium Commentaria doctissima*, Venezia, apud Iuntas 1578, p. 188r: «Item non negamus, quin cuilibet liceat alicui defuncto, quem crederet bonum virum, porrigere preces, ut pro eo intercedat ad Deum: quia Deus fidem eorum attendit non tamen pro eis licet facere officium solemne, vel preces solemnes».

¹¹⁷ E. DI SUSA, *In Tertium Decretalium librum Commentaria*, Venezia, apud Iuntas 1581, p. 172v: «Illud etiam non negamus, quin cuilibet in secreto liceat alicui defuncto, quem credit sanctum, preces porrigere, uti pro ipso ad Dominum intercedat: quia et Deus fidem eius attendit non tamen licet, donec canonizatus fuerit pro tali solemne officium facere, vel preces solemnes publice emittere» (i corsivi sono nostri e segnalano le modifiche rispetto alla raccolta di decretali di Innocenzo IV della nota precedente).

no, dando spazio, rispetto alla tradizione giuridica precedente, all'autorità del vescovo, fino a quel momento mai espressamente menzionata. Si trattava, dal punto di vista canonistico, di una vera e propria fuga in avanti, motivata dal disegno più generale di arrivare a un riequilibrio dei poteri fra l'ordinario diocesano e il papa in materia. I padri conciliari, però, omisero di specificare il vero nocciolo della questione, ossia se il carattere dei nuovi culti su cui il vescovo aveva il diritto di vigilare fosse pubblico o privato. Si rese conto di questa lacuna Bellarmino, il quale offrì un nuovo concetto di «pubblico» che permettesse la venerazione degli aspiranti santi e, allo stesso tempo, rafforzasse il carattere innovatore del decreto tridentino. L'uomo, a dispetto dello stereotipo che vorrebbe i gesuiti opportunisti e dissimulatori, aveva indubbiamente una coerenza affatto speciale: le *Disputationes de controversiis christianae fidei* erano finite all'Indice nel 1590 per espressa volontà di Sisto V «quamdiu non corrigantur».¹¹⁸ Come abbiamo visto, ancora dieci anni più tardi, nel memoriale *De reformatione* indirizzato a Clemente VIII, Bellarmino chiedeva che ai vescovi fosse restituito ciò che era stato loro concesso dal Concilio di Trento. Per tutta risposta il papa lo aveva allontanato dalla curia romana inviandolo nella diocesi di Capua (il classico *promoveatur ut amoveatur*) e da lì il gesuita aveva comunque partecipato al dibattito sul culto dei santi riuscendo a influenzarlo grazie alle proprie idee e al suo prestigio personale. Bellarmino si rivolse nuovamente a Paolo V nel 1612, affinché venissero attuati i decreti di riforma tridentini, ma il papa respinse la richiesta con l'argomento che tutte le decisioni conciliari erano state approvate con la clausola «salva semper auctoritas Sedis Apostolicae». Il cardinale gesuita, inoltre, nel denunciare la pratica del cumulo dei benefici da parte dei porporati ricordò al pontefice il comportamento esemplare di Carlo Borromeo in materia, ma Paolo V fece notare maliziosamente che il santo da lui canonizzato, in realtà, aveva riservato per sé, oltre ai frutti dell'arcivescovado ambrosiano, anche una ricca pensione gravante sui beni dell'importante diocesi di Toledo.¹¹⁹ Senza dubbio, le risposte del papa sarebbero piaciute a giuristi domenicani come Luca Castellini e a quanti non vedevano di buon occhio l'applicazione delle riforme stabilite al Concilio di Trento, preferendo che l'Inquisizione romana del Seicento fosse saldamente al comando dei processi ecclesiastici, semmai temperata nei modi rispetto a quella cinquecentesca.

¹¹⁸ Cito da G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., pp. 153-154. Sulla questione si veda ora P. GODMAN, *The Saint as Censor*, cit., pp. 100-152 (cap. *The censor censored*).

¹¹⁹ Il testo è stato valorizzato da A. MENNITI IPPOLITO, *Il tramonto della Curia nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo*, Roma, Viella 1999, pp. 72-75.

I teologi della commissione del 1602, a partire dalla cultura canonistica descritta, in base ai contrasti presenti e ai convincimenti dottrinari di ognuno, si districarono con abilità tra le formule utilizzate dai glossatori per fare prevalere una lettura piuttosto che un'altra. Tutti utilizzavano lo stesso citazionismo, un vero e proprio armamentario retorico formato dai cosiddetti luoghi canonici. Ma l'apparente uniformità di facciata non deve ingannare perché costituiva una tecnica di mascheramento delle proprie reali intenzioni. Per lo più si trattava di trattati medievali ripubblicati all'indomani del Concilio di Trento, a dimostrazione dello sforzo giuridico compiuto da un'intera cultura per collocare i decreti dell'ultimo sinodo in una cornice canonistica tradizionale. La decretale *Audivimus* del 1234 era interpretata dalle glosse trecentesche di Giovanni d'Andrea e di Antonio da Budrio e da quella più recente del domenicano spagnolo Giovanni Viguero.¹²⁰ Gli altri commenti citati più frequentemente dai teologi erano quelli che appartenevano alla tradizione conciliarista quattrocentesca di Niccolò de' Tudeschi (detto l'«abbas Panormitanus») e del cardinale di Firenze Francesco Zabarella, ristampato proprio nel 1602, due autori inseriti nell'Indice dei libri proibiti del 1559 per altre opere.¹²¹ Seguivano il trattato quattrocentesco di Troilo Malvezzi (ripubblicato nel 1584) e il testo dei primi anni del Cinquecento del canonico lateranense Jacopo Castellani de Fara.¹²² Eppure, la cultura giuridica comune non riusciva a smussare le divergenze di fondo, perché ciascun teologo era impegnato a rafforzare il proprio di-

¹²⁰ Cfr. i luoghi di G. D'ANDREA († 1348), *In tertium Decretalium librum Novella Commentaria*, Venezia, apud Franciscum Franciscum 1581, pp. 230r-230v, di A. DA BUDRIO († 1408), *In Librum Tertium Decretalium Commentarii*, V, Venezia, apud Iuntas 1578, p. 198v e di G. VIGUERO, *Institutiones ad Christianam theologiam sacrarum literarum universaliumque conciliorum auctoritate, necnon Doctorum Ecclesiasticorum eruditione confirmatae, ecclesiasticis omnibus animarum*, Venezia, in vico Sanctae Mariae Formosae ad Signum Spei 1560, dalla lettera D 104 alla B 104 (cap. X, *De Fide*, vers. 4 *De canonizatione sanctorum*). Sull'interpretazione della decretale gregoriana nella dottrina dei canonisti fino al XVI secolo, cfr. F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., pp. 11-19.

¹²¹ N. DE' TUDESCHI (*Abbas Panormitanus*, morto nel 1445), *Commentaria in tertium Decretalium librum*, Venezia, s.e. 1578, pp. 273r-273v e F. ZABARELLA († 1417), *Super Tertio Decretalium subtilissima Commentaria*, Venezia, apud Iuntas 1602, pp. 261-262. Su Zabarella e il conciliarismo, cfr. G. ALBERIGO, *Le dottrine conciliari*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, III, diretta da L. Firpo, Torino, Utet 1987, pp. 184-186 e 202-205. Per la condanna del *Tractatus super Concilio Basiliensi* di Tudeschi e del *De schismate* di Zabarella, si veda J.M. DE BUJANDA, *Index de Rome, 1557, 1559, 1564*, Sherbrooke, Centre d'Études de la Renaissance 1990, pp. 297 e 469.

¹²² T. MALVEZZI, *Tractatus non infestivus de sanctorum canonizatione*, in *Tractatus Universi Iuris*, XIV, *De Censuris Ecclesiasticis*, Venezia, s.e. 1584, pp. 97f-103v; J. CASTELLANI DE FARA, *Tractatus novus de canonizatione sanctorum*, Roma, in edibus Marcelli Silber 1521 (ho consultato la copia integrale conservata presso la Biblioteca Augusta di Perugia, coll. I i 1794).

scorso e a sostenere gli argomenti a cui era più affezionato. Da un canto, facendo leva su sfumature interpretative sempre possibili e, dall'altro, sfruttando le ambiguità effettivamente presenti nei differenti statuti giuridici di trasmissione delle norme (lettere e brevi papali, decretali e decisioni conciliari). Fatte queste doverose premesse, è giunto il tempo di lasciare la parola ai consultori.

7. LA SECONDA RIUNIONE: LA PAROLA AI TEOLOGI DEGLI ORDINI RELIGIOSI

Il secondo incontro della Congregazione dei Beati si tenne il 20 dicembre 1602, a quasi un mese di distanza dal primo e vi parteciparono per la prima volta anche i cardinali Silvio Antoniano e Francisco de Avila. È assai probabile che il trascorrere del tempo e la circolazione di voci contrastanti avessero contribuito a innervosire gli animi, tanto che l'oratoriano Baronio protestò in due occasioni per l'organizzazione data ai lavori. Una prima volta, quando sollevò il problema dell'assenza fra i consultori del preposito della Congregazione della Vallicella Flaminio Ricci. Ma venne prontamente rintuzzato da Tolomeo Galli, cardinale in quota alla Congregazione dei Riti e autore delle convocazioni per conto del papa, il quale affermò di avere eseguito le puntuali prescrizioni di Clemente VIII. Una seconda volta, quando contestò l'ordine previsto per gli interventi dei consultori: la solita questione di precedenza, che rivelava spesso tensioni più profonde. Il cardinale oratoriano sostenne che, in base a quanto stabilito dal Concilio di Trento, avrebbe dovuto parlare per primo un esponente dei chierici regolari (fra i quali bisognava annoverare anche i gesuiti) e poi via via tutti gli altri. A ciò si opposero i cardinali dell'Inquisizione Pompeo Arrigoni e Girolamo Bernieri che, in virtù della consuetudine osservata in altre congregazioni romane, avrebbero voluto lasciare il primo intervento ai domenicani o ai francescani. In questa circostanza Baronio ebbe la meglio perché Galli gli diede ragione e così fu chiamato a parlare per primo il barnabita Agostino Palomella.¹²³

Il consultore cominciò specificando che la sua analisi si riferiva a un culto religioso e non politico o civile. Distingueva tra culto interno ed esterno: il primo era lecito, mentre l'esterno si differenziava in pubblico, solenne e privato. Fra queste tre alternative, l'esterno solenne era illecito e, quindi,

¹²³ BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., p. 59.

senza il consenso del papa, non si potevano costruire chiese, erigere altari, accendere lampade al sepolcro, né celebrare messa o tenere feste, processioni e litanie in onore di un beato, come ad esempio era stato fatto a Milano per Carlo Borromeo. Invece, il culto esterno privato (quello dedicato «a persona privata et loco et modo privato»)¹²⁴ poteva essere tributato ai non canonizzati: era permesso invocarli, fare qualcosa di lieto nel giorno della nascita, dipingerli senza raggi e diademi e seppellirli in un luogo onorevole, ma non sopra l'altare, come testimoniavano gli scritti del certosino Lorenzo Surio, del vescovo di Verona Alvise Lippomano e le cronache di vari ordini religiosi. Il barnabita si mostrava incerto se esprimere il proprio consenso alle devozioni moderne nel caso di culti esterni pubblici, che implicavano la visita al sepolcro, la genuflessione del fedele e la preghiera davanti a esso. Alla fine consentiva di offrire, con la sola licenza vescovile, i ceri e i voti, mentre proibiva il resto appellandosi al trattato inquisitoriale di Zanchini che negava qualunque forma di culto pubblico («versus omnes, omnes publicos honores negare»)¹²⁵.

Palomella attaccava il domenicano spagnolo Vincenzo Giustiniano Antist, autore di un testo in cui aveva polemizzato contro quanti «murmurabant» per gli onori tributati a san Ludovico Bertrán, canonizzato nel 1589. Il frate predicatore iberico si era difeso affermando che simili riconoscimenti erano stati tributati anche a san Domenico in Bologna, ma il barnabita affermava che quelli erano casi speciali («nostris temporibus non adesse beatos adeo celebres ut Dominicus, Franciscus, Antonius») e «potius contra regulam». Inoltre, se in base alle leggi del tempo quegli atti non erano stati proibiti, ora avrebbero dovuto esserlo. Giustiniano Antist aveva avvalorato la sua tesi citando le città italiane di Pisa, di Siena e di Firenze, ove una serie di beati avevano da tempo immemorabile un proprio altare con il consenso dei vescovi locali, i quali in caso di necessità erano soliti raccomandarsi a loro.¹²⁶ Ma per Palomella il fatto che vigesse una consuetudine non significava doverla accettare necessariamente, perché esistevano anche in «Ecclesia consuetudines repugnantes». Neanche l'argomento di appellarsi al Concilio di Trento aveva validità, in quanto le parole del decreto potevano indifferentemente adattarsi ai santi canonizzati come ai non canonizzati e, secondo lui, l'assemblea aveva deciso solo circa i santi già ufficialmente riconosciuti dalla Santa Sede.¹²⁷ Pertanto, spettava esclu-

¹²⁴ BV, H 14, f. 331r.

¹²⁵ *Ivi*, ff. 331v-332v.

¹²⁶ *Ivi*, ff. 333r-333v.

¹²⁷ *Ivi*, f. 333v.

svamente al pontefice moderare o, a seconda dei casi, abolire determinati usi culturali.

Il barnabita concludeva il suo intervento ricordando le principali devozioni in auge in Italia all'inizio del Seicento. Un elenco assai utile perché descriveva lo scenario religioso della penisola prima dell'intervento di regolamentazione delle autorità ecclesiastiche romane.¹²⁸ Si trattava degli altari adornati con immagini, voti e luminarie in onore di Chiara da Montefalco, di Caterina Vigni a Bologna, del beato Antonino in Ancona, di Bernardino Tomitano da Feltre e di Sibillina Biscossi a Pavia, dell'aquilano Giovanni e, infine, della beata Zita da Lucca, nella locale chiesa di San Frediano.¹²⁹

Il secondo intervento fu quello del francescano conventuale Girolamo Pallantieri, professore universitario a Padova, che si disse d'accordo con gli argomenti utilizzati dal barnabita. L'oratoriano Francesco Zazzera, che in un diario annotava l'andamento dei lavori, registrò il suo voto contrario.¹³⁰

Più problematico risultò essere il giudizio espresso dal servita Antonio Vivolo da Bernate, in passato allievo di Pallantieri a Padova. Egli difendeva in linea di principio le prerogative assegnate al vescovo dal Concilio di Trento, affermando che, in base a quel decreto, quanto l'autorità diocesana concedeva e approvava si poteva lecitamente venerare. Rispetto al barnabita Palomella ampliava il concetto di pubblico distinguendo due diverse opposizioni: pubblico «contra secretum» (cioè di nascosto, quando degli uomini veneravano un uomo probo) e pubblico «contra privatum» (ossia «palam, in facie Ecclesiae», con l'esclusione del culto privato). Gli atti culturali compiuti nel primo modo erano leciti e, dunque, era legittimo venerare quegli uomini «in secreto», come avevano affermato Niccolò de' Tudeschi e il cardinale Ostiense. Ovviamente, era anche possibile compierli «privatim», prima della canonizzazione e della beatificazione, ma con l'approvazione del papa o del vescovo in conformità a quanto stabilito dal de-

¹²⁸ *Ivi*, ff. 334r-334v.

¹²⁹ Su Chiara da Montefalco, morta nel 1308 e canonizzata nel 1881, dopo che nel 1624 Urbano VIII concesse di recitare l'ufficio e la messa con preghiera in suo onore nella diocesi di Spoleto e all'interno dell'ordine francescano, cfr. ora G. BARONE, *Chiara da Montefalco*, GLS, I, pp. 428-431. Su santa Caterina Vigni da Bologna, defunta nel 1463 e canonizzata nel 1712, si veda ora S. SPANÒ, *Caterina da Bologna*, GLS, I, pp. 383-385. Sul predicatore Bernardino da Feltre († 1494), il cui culto venne confermato nelle diocesi di Feltre e Pavia e all'interno dell'ordine francescano nel 1654, cfr. ora ID., *Bernardino da Feltre*, GLS, I, pp. 295-297. Sulla terziaria domenicana non vedente Sibillina Biscossi, morta nel 1367 e con un culto riconosciuto a livello locale nel 1854, si veda P. LAZZARINI, *Biscossi Sibillina*, BSS, III, 1962 col. 196. Su Zita da Lucca, scomparsa nel 1218 e canonizzata nel 1696, cfr. ora A. BENVENUTI, *Zita di Lucca*, GLS, III, pp. 1982-1983.

¹³⁰ F. ZAZZERA, *Diario*, cit., p. 16: «Il 2° parlò il padre Pallantieri conventuale pure contra».

creto tridentino.¹³¹ In ogni caso, quando era tributato un culto pubblico a carattere privato senza l'apposita licenza, si trattava di un errore solo «materialiter» e non anche «formaliter», commesso «sub bona fide» e, quindi, si poteva contare sull'indulgenza delle autorità ecclesiastiche. Peraltro, fra Vivolo da Bernate respingeva l'argomento di coloro che negavano questa clemenza. A quanti sostenevano che non si dovesse mai concedere licenza di compiere atti erronei o idolatri, il servita rispondeva che una cosa in cui si poteva sbagliare non doveva essere necessariamente proibita e l'investigazione del vescovo sarebbe servita proprio a salvaguardare la fede cattolica da eventuali errori.¹³² Tanto più che la venerazione non costituiva una prova di santità, ma solo un fattore che induceva alla sua verifica.¹³³ Rispetto alla teoria della beatificazione proposta da Bellarmino, Vivolo da Bernate si collocava in una posizione più moderata perché l'affidava comunque all'indulto del papa, fermo restando il suo valore locale.¹³⁴

Senza dubbio, la posizione del frate servita, rispetto a quella propugnata dai precedenti teologi, era più favorevole all'autorità vescovile. Lo si evince chiaramente da uno schema finale accluso al giudizio, in cui Vivolo da Bernate forniva un elenco delle cose che non si potevano fare senza la necessaria «licentia episcopi». Di conseguenza, l'ordinario del luogo era considerato in modo implicito l'unico legittimamente incaricato di controllare i nuovi culti locali. Senza l'autorizzazione del vescovo, nel giorno della morte di un candidato alla santità, non era lecito omettere gli uffici consueti, né rivestire il corpo con vesti preziose o seppellirlo in un luogo santo. Era anche proibito diffondere la sua venerazione, portare al sepolcro ceri, lampade e voti, collocare immagini nei pressi di luoghi insigni come l'altare e abbellirle con raggi e splendori. In assoluto (e, quindi, sarebbe stata necessaria l'autorità del pontefice) era vietato costruire chiese ed erigere altari in onore di questi uomini probi e celebrare «solemniter» la loro festa. Però, tutto il resto per Vivolo da Bernate era consentito «licentia episcopi» e «lento pede»: i fedeli, dunque, potevano inginocchiarsi ai sepolcri dei defunti, chiamarli beati, dipingere la loro effigie e «publice eas vendere», come in quegli anni, ad esempio, avevano fatto gli oratoriani con Filippo Neri. Era lecito anche «imprimere et promulgare» la biografia di tali aspiranti santi e tesserne l'elogio nei funerali e in altre occasioni,

¹³¹ BV, H 14, f. 347Ar.

¹³² *Ivi*, f. 347Av.

¹³³ *Ivi*, f. 347Br.

¹³⁴ *Ivi*, f. 347Ar.

perché ciò provava la probità di quegli uomini e non automaticamente la loro santità.¹³⁵

Dopo l'intervento di Vivolo da Bernate, favorevole a difendere la sostanza del dettato tridentino, prese la parola il procuratore dei carmelitani Basilio Anguissola. Anch'egli distinse come Palomella tra culto interno ed esterno: il primo lecito, il secondo meritevole di ulteriori analisi. Esso si divideva in culto pubblico e privato. A sua volta il pubblico si biforcava in semplice e in solenne, ma quest'ultima versione doveva essere senz'altro preclusa ai morti in fama di santità. Il carmelitano, nonostante sostenesse la liceità delle altre forme culturali, tornava a limitare l'autorità vescovile, in contraddizione con quanto stabilito a Trento. Difatti, per evitare il manifestarsi di abusi nei culti privati, affermava che l'ordinario doveva soltanto esaminare le nuove devozioni (senza però pronunciarsi in merito), e aveva poi l'obbligo di riferire i risultati della propria inchiesta al papa, al quale spettava l'eventuale approvazione.¹³⁶ In poche parole, ciò che il decreto conciliare prevedeva fosse un'eccezione, secondo Anguissola doveva diventare la regola.

Subito dopo la bilancia tornò a pendere in favore dei difensori tridentini con il pronunciamento del teologo agostiniano Giovanni Battista Bernori da Piombino. Egli fu uno dei pochi a schierarsi in modo aperto con le posizioni degli oratoriani e dei gesuiti, come venne diligentemente annotato da Zazzera.¹³⁷ Anche Bernori proibiva il culto pubblico esterno solenne e universale senza una previa «Sedis Apostolicae licentia et auctoritatis speciali indulto». Consentiva però il pubblico culto «in particularibus ecclesis, diocesis provincialibus seu nationalibus», in base a quanto avevano scritto il cardinale Baronio negli *Annales ecclesiastici* e Bellarmino.¹³⁸ Ciò detto, pure l'agostiniano, come il servita Vivolo da Bernate, temperava la teoria della beatificazione proposta dal cardinale gesuita perché riteneva che anche la canonizzazione particolare dovesse essere sottratta ai vescovi, in quanto al papa spettava «solemniter et universaliter homines beatificare et canonizare». Ma l'aspetto più interessante della posizione di Bernori da Piombino

¹³⁵ *Ivi*, ff. 347Br-347Bv.

¹³⁶ «Episcopus, ne in privato cultu aliquis error vel abusus irrepit, debeat et possit iudicium non approbationis, sed examinis interponere eorum, quae circa huiusmodi servos Dei non canonizatos eveniunt; ut deinde referantur summo Pontifici approbanda vel discutienda: ut deinde distinctius in articulis singulis declarari poterit», come riferito anche da BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., p. 60.

¹³⁷ F. ZAZZERA, *Diario*, cit., p. 16: «Il 3° parlò il padre Piombino di Sant'Agostino in difesa d'ogni cosa».

¹³⁸ BV, H 14, ff. 340r-340v.

emergeva quando individuava un terzo livello di culto pubblico, quello che nasceva dalla speciale devozione e dall'affetto della «populorum pietate». Secondo l'agostiniano, fermo restando la «episcopalis recognitio et approbatio», queste forme devozionali si potevano tollerare («potest tolerari»).¹³⁹ Pertanto, Bernori da Piombino permetteva di seppellire il loro corpo in un sepolcro speciale con un'apposita iscrizione, di scriverne la biografia e di fare celebrare da ministri ecclesiastici o da persone private la loro vita in occasione di funerali e di anniversari. Le immagini dei morti in odore di santità potevano essere appese nelle stanze senza diademi e raggi.¹⁴⁰ Questi atti avevano un carattere privato piuttosto che pubblico e andavano distinti da quelli notori, manifesti e solenni.¹⁴¹

Vale forse la pena di notare che l'anonimo estensore secentesco del resoconto degli interventi dei consultori utilizzato da Benedetto XIV nel Settecento – un manoscritto conservato allora nell'archivio dei carmelitani di Santa Maria in Traspontina e oggi andato perduto – preferiva non dilungarsi sui pareri favorevoli di Vivolo da Bernate e di Bernori da Piombino, che contrastavano entrambi con l'indirizzo generale assunto dal dibattito: nel caso del servita, sostenendo sbrigativamente che il teologo si era sottomesso a quanto detto in precedenza dal suo antico professore Pallantieri (argomento di cui in realtà non c'era traccia nel particolareggiato intervento di Vivolo da Bernate); nel caso dell'agostiniano, adducendo a mo' di scusante un improvviso, quanto opportuno, vuoto di memoria.¹⁴²

La posizione d'apertura di Bernori era indebolita dal fatto che trovava degli ostacoli nel suo stesso ordine, come lascia intuire il giudizio che formulò l'agostiniano Angelo Rocca sul medesimo argomento, nonostante non prendesse parte in veste ufficiale ai lavori della Congregazione dei Beati. A onore del vero, nel suo trattato del 1601, il sacrista pontificio aveva preso in modo esplicito le parti di Bellarmino, assumendo la sua nuova definizione di culto pubblico. Anzi, aveva voluto fondare la posizione del gesuita su precedenti antichi, risalendo direttamente alla lettera di Alessandro III del 1171. Secondo Rocca quel pontefice aveva proibito il culto pubblico

¹³⁹ *Ivi*, f. 340v.

¹⁴⁰ Al contrario, la fonte carmelitana del dibattito utilizzata da Benedetto XIV, affermava che l'agostiniano aveva permesso anche l'uso di immagini irradiate, in BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., p. 60.

¹⁴¹ BV, H 14, f. 341r.

¹⁴² BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., p. 60, scrive a proposito di Vivolo da Bernate: «Affirmans discipulum non debere esse supra magistrum, dixit, quod cum ipse Patavii fuisset discipulus praedicti P. Pallanterii, nil addere debebat ad eius dicta»; nei riguardi dell'agostiniano registra: «et alia nonnulla addidit, quae non sunt bene memoriae commendata».

solo per i beati non ancora canonizzati, ma «privatum permittere censetur» perché «cultus vero publicus non est ille qui coram aliis exhibetur, sed qui totius Ecclesiae nomine ac tamquam ab Ecclesia institutus exhibetur».¹⁴³ In tale maniera, veniva ripresa alla lettera la formula di Bellarmino, che era subito ricollocata in un tranquillizzante passato canonistico, poiché nulla sembrava più autorevole della tradizione. Ma un paio di anni più tardi, Rocca mostrava di avere cambiato idea, allineandosi con le posizioni più intransigenti. Naturalmente, il banco di prova era fornito dall'interpretazione del decreto tridentino sulle sacre immagini. Secondo l'agostiniano, il Concilio di Trento aveva voluto ribadire l'autorità pontificia e per giustificare la sua asserzione era costretto a dare rilievo soltanto alla parte finale del decreto, senza considerare minimamente i passi in cui erano invece definite le prerogative episcopali.¹⁴⁴ Da qui scaturivano i divieti consueti: ad accendere ceri, a esporre voti, a dipingere i beati con diademi e con raggi, che rappresentavano con la loro forma sferica la perfezione conseguita solo dai santi prima in vita e poi in cielo.¹⁴⁵ La divergenza con Bellarmino veniva ora chiarita: un culto davanti ad altri e in un luogo pubblico non poteva in nessun modo essere considerato privato. Rocca contestava al gesuita anche il fatto che questi uomini potessero essere chiamati santi. Inoltre, polemizzava con Lorenzo Surio, a cui rimproverava di avere raccolto nella sua opera del 1570 alcuni documenti che testimoniavano quest'uso nelle biografie di santi non ancora canonizzati.¹⁴⁶

Il sacrista pontificio scoccava i suoi restanti strali polemici verso il domenicano spagnolo Giovanni Viguerio, che in privato aveva consentito di affiggere i voti in onore dei defunti carismatici. L'agostiniano si diceva contrario in linea di principio a ciò, ma si mostrava disposto ad accettare un'eventuale loro esposizione. La divergenza di Rocca con il frate spagnolo era di fondo perché i due avevano una differente idea di privato: per l'agosti-

¹⁴³ A. ROCCA, *De canonizatione sanctorum*, cit., p. 92.

¹⁴⁴ «Ecce quomodo in Ecclesia, tamquam in loco publico nil novum aut inusitatum sine Papae auctoritate fieri posse statuitur. Quamvis hoc Sacrosanti Concilii Tridentini Decretum, quod novas reliquias, novasque imagines in Ecclesia, sine Summi Pontificis auctoritate, nec statuendas, nec venerandas, nec nova miracula admittenda esse, satis clarum sit, atque apertum per illa ultima verba: Nil inconsulto Romano Pontifice novum aut in Ecclesia hactenus inusitatum decernatur», in *An Reliquiae Novae ab Ecclesia nondum approbata [...]*, in A. ROCCA, *Opera omnia*, I, lib. XVIII, Roma, ex domo Typographi Aloysii de comitibus 1719, pp. 226-227. Il parere manoscritto di Rocca si trova in BA, ms. 909, ff. 24r-44v.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 227.

¹⁴⁶ Si riferiva al *De probatis sanctorum historiis*, edito a Colonia fra il 1570 e il 1575 e alla biografia di Giacomo da Vitry non ufficialmente canonizzato. Sull'argomento cfr. S. SPANÒ, *Cultura umanistica, polemica antiprotestante*, cit., pp. 131-141: 141, nota 33.

niano coincideva con il segreto e con l'occulto e, quindi, non poteva ammettere la presenza di altre persone. Secondo Rocca, un atto occulto escludeva per definizione la possibilità che fosse compiuto di fronte ad altri, sia per ragioni di logica linguistica (il verbo infatti veniva dalla radice etimologica di «abscondere»), sia per motivi di logica giuridica, in quanto le cose private sono solo singolari, come insegnava la tradizione.¹⁴⁷ Per ribadire le sue ragioni ritornava il nome dell'autore del manuale inquisitoriale Ugolino Zanchini, il quale da secoli aveva stabilito che quanti adoravano i non canonizzati, in pubblico come in privato, erano penalmente perseguibili poiché l'unico culto privato tollerato era quello segreto, oppure occulto, praticato in una stanza o di nascosto in una chiesa.¹⁴⁸

I convincimenti dall'agostiniano Rocca ricorrono nell'intervento del francescano osservante Giovanni De Rada, che parlò subito dopo Bernori da Piombino. Anch'egli rifiutò l'interpretazione offerta da «aliqui moderni» come Bellarmino del concetto di pubblico, a cui oppose rigorosamente i termini di segreto e di occulto.¹⁴⁹ De Rada sembrò consapevole più di altri teologi della distinzione presente tra il Concilio Lateranense IV e quello di Trento.¹⁵⁰ Tuttavia, con grande onestà intellettuale, scelse di difendere apertamente la posizione filo-pontificia assunta dal sinodo medievale. Appoggiandosi all'interpretazione del canone 62 offerta «communiter» dai canonisti, «praesertim gravissimi», esclamò convinto che i sostenitori della lettura di Bellarmino «toto errant coelo». Essa si fondava su un decreto

¹⁴⁷ A. ROCCA, *An Reliquiae Novae*, cit., pp. 226 e 230-231. Nel trattato di G. VIGUERO, *Institutiones ad Christianam theologiam*, cit., lettera A 104 (cap. X, *De Fide*, vers. 4 *De canonizatione sanctorum*), si affermava: «Non negamus quin liceat preces alicui defuncto quem quis credebatur optimum virum & nunc esse cum christo, licet non canonizato porrigere & vota Deo ad eius invocationem facere in testimonium exauditionis & vota sive promissa in signum miraculi reddere & circa sepulchrum privatim & non publice affigere. Non licet tamen ea a sacerdote solemniter recipere aut publicare sicut licitum est de canonizatis».

¹⁴⁸ A. ROCCA, *An Reliquiae Novae*, cit., p. 231. Il trattato inquisitoriale citato è U. ZANCHINI, *De haereticis D. Zanchini Ugolini Senae arimen. iur. consul. clariss. tractatus aureus cum locupletissimis additionibus et summaris R.P.F. Campegii*, Roma, apud haeredes Antonij Bladij impressores camerales 1568, pp. 178-179. Sull'opera di Zanchini, cfr. A. DONDAINE, *Le manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», XVII, 1947, pp. 121-124 e G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti*, cit., p. 83, nota 5.

¹⁴⁹ L'intervento di De Rada è pubblicato da I. VÁSQUEZ JAINERO, «*Nemo publice venerari praesumat*», cit., p. 380: «Aliqui moderni distinguunt cultum in cultum publicum sive solemnem, qui fit nomine Ecclesiae, quique ab Ecclesia est institutus, et in cultum privatum, qui nomine proprio et privati cuiusque exhibetur; ita quod publicus et sollemnis non distinguitur contra occultum, sed contra privatum in praefatis capitulis, etsi hic publice et coram aliis fiat. Unde inferunt posse non canonizatum coli publice etiam in Ecclesia, dummodo id fiat cultu privato, non vero solemnem, qui nomine totius Ecclesiae fit».

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 372.

del Concilio di Trento che presentava una «manifesta contradictio» interna al testo: all'inizio, attribuiva al vescovo la facoltà di riconoscere e di approvare le nuove reliquie e, poche righe dopo, la sottraeva alla sua autorità, con conseguenze ritenute assurde.¹⁵¹ Inoltre, c'era una seconda ambiguità legata al concetto di «novas reliquias»: i padri conciliari avevano voluto riferirsi ai morti in odore di santità, o ai santi già canonizzati? L'argomento era alquanto cavilloso, perché nel secondo caso il problema non si sarebbe nemmeno posto, essendo le reliquie automaticamente riconosciute dal pontefice. Comunque, in presenza di episodi controversi, il francescano osservante riteneva che non spettasse al vescovo «dubium diluere», ma solo al papa, come aveva spiegato il glossatore quattrocentesco Niccolò de' Tudeschi.¹⁵² Perciò, l'ipotesi di Bellarmino di proibire soltanto il culto pubblico solenne e di rendere possibile una venerazione fatta di fronte ad altre persone, ma a carattere privato, era manifestamente erronea, perché contraddiceva il Concilio Lateranense IV. Questo sinodo medievale aveva affidato ogni responsabilità al pontefice in tutti i casi e non solo nelle occasioni solenni. Se così non fosse stato, il decreto conciliare si sarebbe rivolto solo agli ecclesiastici (coloro i quali compiono gli atti solenni in chiesa) e non già anche a «laicos viros et feminas» come in realtà aveva fatto.¹⁵³

Fra i punti proposti da Clemente VIII, De Rada ne ammetteva davvero pochi. Ad esempio, questi aspiranti santi potevano essere seppelliti in un luogo elevato e con indumenti speciali perché ciò avveniva anche con gli uomini nobili, come era lecito dipingere dei loro ritratti, ma senza titoli e segni di santità particolari. Per gli altri atti ci voleva l'autorizzazione del papa, altrimenti erano proibiti giacché determinavano la solennità di un culto. Si potevano comporre le iscrizioni e gli elogi in occasione dei funerali o degli anniversari, «cum moderatione tamen», così pure chiamarli santi e beati. Peraltro, tale appellativo doveva essere usato solo all'interno delle biografie, ma non nel frontespizio dell'opera. Per quanto riguardava i miracoli era lecito inserirli nel racconto solo dopo che fossero stati approvati dal vescovo con «examine rigoroso». Ma nulla in merito potevano fare i parroci e gli abati, come era invece previsto nei decreti provinciali pub-

¹⁵¹ *Ivi*, p. 377.

¹⁵² N. DE' TUDESCHI (*Abbas Panormitanus*), *Commentaria*, cit., p. 273v: «Nota quod reliquiae de novo inventae non sunt venerandae in publico sine autoritate Sedis Apostolicae [...]. Sed ubi oritur aliqua dubitatio, tunc habet locum iste textus: ut non venerentur publice sine auctoritate papae; unde proprie loquitur quando dicitur quod sunt reliquiae sancti approbati, sed de hoc non habetur clara certitudo, alias nihil adderet ad caput praecedens».

¹⁵³ I. VÁSQUEZ JAINERO, «*Nemo publice venerari praesumat*», cit., p. 381.

blicati da Simone Maioli. Soltanto quando il vescovo aveva terminato la sua indagine, il fedele aveva facoltà di recarsi al sepolcro e inginocchiarsi in preghiera, anche se questi atti restavano da fare «minime publice». Nella visione di De Rada l'ordinario diocesano rivestiva il ruolo di delegato papale perché alla morte in odore di santità di qualcuno aveva il diritto di aprire il processo, ma il dovere di informare il pontefice e di inviarlo a Roma: nel frattempo («interim») e, dunque, in attesa della decisione del papa, il concorso del popolo poteva continuare. Era lecito offrire doni e accendere lampade al sepolcro, ma «minime» e solamente nel caso in cui la fama di santità fosse cresciuta e il processo giuridico l'avesse confermata senza alcuna «tergiversatione».¹⁵⁴

Nella seconda riunione del 20 dicembre l'ultima parola toccò al domenicano Girolamo Javier. Come era prevedibile, il teologo non si limitò a negare il culto pubblico per i non canonizzati o a escludere la mediazione di Bellarmino, ma pose gravi difficoltà anche al riguardo delle forme private di devozione ammesse invece dagli altri colleghi, sicché uno sconsolato Zazzera annotò che «parlò contro tutti li culti che si fanno alli beati».¹⁵⁵ Il frate predicatore dichiarò di essere consapevole che la sua posizione avrebbe precluso la via a ulteriori canonizzazioni, ma per lui era più importante che i ministri ecclesiastici non attentassero alla propria autorità.¹⁵⁶ Javier distingueva tra un culto interno (lecito perché consisteva in gesti di fede interiori, di speranza e di carità, come «preces fundere») e un culto esterno, caratterizzato da atti quali la genuflessione, l'esposizione di sacre immagini e l'edificazione di altari. I distinguo cominciavano a proposito di questo secondo tipo di devozione, in quanto il culto esterno si divideva in «secretus seu occultus» e in «publicus seu apertus». A sua volta quest'ultimo si separava in culto privato (compiuto da «privata auctoritate» anche in una chiesa e di fronte agli altri) e solenne, ossia celebrato ufficialmente in nome della Chiesa.¹⁵⁷ Tutte queste tipologie culturali esterne erano rigorosamente proibite dal frate domenicano, tranne quella segreta e occulta. Egli riconosceva che il decreto del Concilio di Trento aveva affidato al vescovo la facoltà di approvare le nuove immagini e reliquie, ma in punta di diritto rifiutava nettamente questa soluzione perché «oppositum haberetur in iure».¹⁵⁸ In ve-

¹⁵⁴ *Ivi*, pp. 382-384.

¹⁵⁵ F. ZAZZERA, *Diario*, cit., p. 16.

¹⁵⁶ BV, H 14, f. 338v.

¹⁵⁷ *Ivi*, f. 335r.

¹⁵⁸ *Ivi*, f. 337v.

rità, le preoccupazioni principali di Javier erano altre. In primo luogo, difendere l'autorità pontificia e poi impedire la diffusione dei falsi culti nella Chiesa cattolica. Per quanto riguarda il primo aspetto, era l'unico consultore a mettere in risalto che, mentre Alessandro III, nella sua lettera del 1171, aveva parlato di autorità romana, Innocenzo III aveva esplicitamente citato il papa. Rispetto al secondo punto, dichiarava di seguire la dottrina tomista, in base alla quale i falsi culti potevano essere di due specie: «ex parte re», come ad esempio la convinzione degli Ebrei della venuta di Cristo ed «ex parte colendis», quando un ministro ecclesiastico si comportava a nome di tutta la Chiesa come un falsario.¹⁵⁹ Secondo il domenicano, il pericolo dei falsi culti era da fuggire quanto più la materia era importante perché il veleno dell'ipocrisia rischiava di contaminare l'intero corpo ecclesiastico. Egli sosteneva che per evitare gli abusi, i pericoli, le illusioni popolari «sub praetextu pietatis», non era certo sufficiente l'autorità di un semplice prelato di un monastero come ritenuto da alcuni.¹⁶⁰ A prescindere dall'uso della tradizione canonistica, da queste parole si deduce come la formazione e la cultura di Javier fossero diverse da quelle del suo collega agostiniano Bernori da Piombino o del servita Vivolo da Bernate: per il domenicano la pietà popolare rappresentava un pretesto che poteva condurre all'errore di fede, mentre per l'agostiniano costituiva una risorsa da tollerare, che valeva il rischio dell'errore; per Javier bisognava anticipare con opportune proibizioni normative gli eventuali sbagli dei fedeli, al fine di preservare la purezza dell'ortodossia, allorché per Vivolo da Bernate un atto dove si poteva sbagliare non era necessariamente da impedire, in quanto le ragioni della speranza erano più forti di quelle della conservazione dogmatica e della repressione inquisitoria.

Non si deve credere che i domenicani fossero compatti al proprio interno come la perentorietà dei giudizi del loro generale Javier lascerebbe presupporre. Al contrario, gli alfieri della liberalizzazione dei nuovi culti moderni trovarono proprio in due frati predicatori i più convinti sostenitori delle loro tesi. Si trattava del devoto savonaroliano Serafino Razzi e dello spagnolo Vincenzo Giustiniano Antist, che avevano diffuso le loro posizioni in due agiografie dedicate, rispettivamente, a santa Caterina de' Ricci e a san Ludovico Bertrán. Come si ricorderà, Razzi aveva redatto la vita della suora domenicana nel 1591, all'indomani della scomparsa in odore di santità della fondatrice del convento di San Vincenzo di Prato e l'aveva pub-

¹⁵⁹ *Ivi*, ff. 335v-e 336r.

¹⁶⁰ *Ivi*, f. 338r.

blicata tre anni dopo. Il frate aveva avvertito l'esigenza di inserire nella biografia un apposito capitolo difensivo, in cui spiegava ciò che si poteva compiere «in buona coscienza intorno alle persone morte con opinione di santità e non anco canonizzate», divenuto una sorta di *vademecum* per i sostenitori delle nuove devozioni.¹⁶¹ Razzi polemizzava con quanti proibivano di portare i voti ai sepolcri dei servi di Dio, dal momento che i papi, quando canonizzavano qualcuno, attestavano la presenza di quelle manifestazioni devozionali, le quali dunque erano implicitamente lecite. Inoltre, appellandosi alle autorità dei Padri della Chiesa, rivendicava il diritto di chiamare beati i defunti con fama di santità perché sant'Agostino aveva insegnato che «beato è colui che rettamente credendo, ben vive».¹⁶² Infine, riferendosi all'interpretazione offerta dall'arcivescovo di Firenze sant'Antonino Pierozzi del canone 62 del Concilio Lateranense IV, sosteneva di potere rivolgere loro orazioni private, ossia non «solennemente in faccia alla Chiesa».¹⁶³ A proposito delle immagini Razzi affermava che si potevano tenere sia nelle case private («come si costuma ancora delle persone non beate»), sia dentro le chiese, ma se fossero sorte delle difficoltà in merito bisognava appellarsi direttamente ai vescovi e sottomettersi alle loro decisioni.¹⁶⁴ L'agiografo domenicano non attribuiva alcun ruolo ai commissari del Sant'Uffizio, così come ignorava completamente le citazioni tratte dai manuali inquisitoriali. L'azione ecclesiastica doveva ispirarsi al buon senso e seguire la consuetudine: difatti, se in passato si fossero seguite le indicazioni dei rigoristi, una serie di santi in seguito canonizzati non avrebbero avuto nessuna forma di culto a detrimento dell'intera fede cattolica.

Le riflessioni di Razzi si ispiravano alla relazione del suo confratello spagnolo Giustiniano Antist, edita nel 1583, prima in «lingua castigliana» e poi in «volgare italiano». L'autore rispondeva, in un capitolo specifico, a «certe dubitationi» che toccavano gli onori fatti a Ludovico Bertrán all'indomani della sua morte, avvenuta nel 1581.¹⁶⁵ Alcuni avevano contestato che i fedeli avessero baciato le mani del defunto, seppellito separatamente il suo corpo e conservato i vestiti come reliquie per guarire i malati. Giu-

¹⁶¹ S. RAZZI, *Vita di Santa Caterina de' Ricci*, cit., pp. 85-91 (si tratta dell'edizione critica della biografia del 1594, in Lucca per Vincentio Busdraghi).

¹⁶² *Ivi*, p. 87.

¹⁶³ A. PIERROZZI, *Summa Theologica*, III, Verona, ex typographia seminarii apud Augustinum Carattonium 1740, tit. XII, c. VIII, § 1, col. 541.

¹⁶⁴ S. RAZZI, *Vita di Santa Caterina de' Ricci*, cit., p. 90.

¹⁶⁵ V. GIUSTINIANO ANTIST, *Vera relatione de la vita et morte del P. F. Luigi Bertrando di santa memoria*, Genova, s.e. 1583, pp. 232-251.

stiniano Antist chiariva che tutto ciò era avvenuto con l'autorizzazione dei vescovi («successori degli apostoli e coadiutori del papa»). Egli aggiungeva che le critiche maggiori muovevano dall'Italia, ove «niuno è chiamato santo che non sia canonizzato». Il frate domenicano notava che sarebbe bastato leggere le cronache di qualsiasi ordine religioso per verificare come quegli atti devozionali fossero praticati da secoli in modo legittimo; e con sarcasmo sottolineava che nessun papa avrebbe potuto canonizzare un defunto con fama di santità il giorno dopo la sua morte, né era possibile per i devoti recarsi a Roma «volando per l'aria a domandar licenza di baciarsi le mani in quel giorno».¹⁶⁶ Giustiniano Antist teneva in modo particolare alla possibilità di chiamare i defunti non ancora canonizzati con l'appellativo di santo. Spiegava che in Spagna con il nome di beato si intendevano solo le religiose terziarie e, come recitava un proverbio, i giovinotti ribaldi che volevano fare i santi. Pertanto, nella penisola iberica, i canonizzati si chiamavano «a bocca piena, nominandoli san Gregorio, san Girolamo, san Francesco», mentre quelli che godevano di una fama di santità non ancora riconosciuta ufficialmente dall'autorità ecclesiastica erano nominati lo stesso santi, ma con l'iniziale appuntata, oppure aggiungendo «il loro nome di frate, dicendo a questo modo: il santo frate Pietro Cardano in Aragona». Invece, in Italia i non canonizzati, eccetto san Rocco, non erano quasi mai denominati santi e si solevano invocare con il prefisso di beati.¹⁶⁷

Per rafforzare i suoi stringenti argomenti Giustiniano Antist citava una serie di defunti seppelliti in Spagna con tutti gli onori come l'agostiniano predicatore Giovanni da Sahagún in Salamanca (1430-1479);¹⁶⁸ il francescano san Diego d'Alcalà (1440ca.-1463), canonizzato nel 1588 e il domenicano Miguel de Bennazar, tumulato nel convento di Maiorca, «sebbene la gran negligenza di quei padri è causa che siano andati in obliuione li sui miracoli».¹⁶⁹ Per non limitare il suo discorso alla Spagna, ricordava anche

¹⁶⁶ *Ivi*, pp. 232-233.

¹⁶⁷ *Ivi*, pp. 238-240.

¹⁶⁸ Cfr. J.M. FERNÁNDEZ CATOÓN, *Giovanni da Sahagún*, BSS, VI, 1965, coll. 899-901.

¹⁶⁹ Fu tra i fondatori nel XIII secolo del convento domenicano di Mallorca, sul quale cfr. F. DIAGO, *Historia de la provincia de Aragon de la Orden de Predicadores desde su origen y principio hasta el año de mil seyscientos*, Barcellona, por Sebastian de Cormellas 1599, pp. 153v-154r, che scrive: «El cuerpo deste bienaventurado varon fue puesto en un sepulcro en la Yglesia en la capilla de San Juan, que es de los Verinos, con un circulo de yerro al derredor, del qual salen seys puntas hazia arriba en las quales sus devotos antiguamente ponian candelas y velas encendidas. Passados largos annos sacaron del tumulo los huessos del siervo de Dios y passaronlos a la sacristia para que en ella estuvisse mas bien guardados». Nel 1598 le sue ossa furono traslate per ordine del vicario generale dei domenicani.

numerosi culti italiani diffusi nelle principali città della penisola come quelli prelati in onore dei beati pisani Giordano da Rivalto e Colletta, del fiorentino Remigio de' Girolami e dei senesi Andrea Gallerani e Ambrogio Sansedoni.¹⁷⁰ Senza dimenticare il caso clamoroso di Francesca Romana, in molti luoghi «dipinta come santa, e il giorno della sua morte si guarda nel Campidoglio come l'altre feste, e nondimeno non è canonizzata».¹⁷¹ Anche per Giustiniano Antist come per Razzi, non bisognava fondarsi sui canoni medievali «poiché la consuetudine, la quale suole essere nobile interprete e glossatrice delle leggi, massime quando è tollerata da quei vescovi che stanno soggetti alla Sede Apostolica, ha già dichiarato come si abbia da intendere il decreto di Alessandro e quello di Innocenzo».¹⁷² Di conseguenza, tutti gli atti devozionali erano leciti pure senza l'espressa licenza del papa, salvo recitare la messa e il divino ufficio per cui si richiedeva l'intervento pontificio. Tuttavia, nei casi in cui tale liturgia veniva praticata per «usanza antichissima», si doveva lasciare proseguire senza «avere di ciò scrupolo», perché bisognava supporre che l'autorizzazione della Santa Sede in passato fosse esistita e non avesse perduto di validità.¹⁷³

I comuni orientamenti religiosi dell'italiano Razzi e dello spagnolo Giustiniano Antist rivelano che le divisioni erano profonde persino in un ordine come quello domenicano e potevano prescindere da una distinzione di carattere meramente nazionale. Se si scorre l'ampio elenco delle opere mano-

¹⁷⁰ Sul predicatore domenicano Giordano da Pisa o da Rivalto, morto nel 1311 e il cui culto fu approvato nel 1883 con la concessione di celebrare la festa in suo onore nella diocesi di Pisa e all'interno dell'ordine, si veda ora D. FRANCESCHINI, *Giordano da Pisa*, GLS, II, pp. 820-821. Due medaglioni biografici si trovano anche in S. RAZZI, *Vite dei santi e beati, così huomini come donne del sacro ordine dei Frati predicatori*, Firenze, Bartolomeo Sermartelli 1577, p. 64 e in ID., *Vite degli uomini illustri*, cit., p. 277. Sul laico senese Andrea Gallerani, fondatore dell'associazione caritativa dei Frati della Misericordia, il cui culto fu approvato a livello locale nel 1799, si veda G. PROJA, *Andrea Gallerani*, BSS, VI, 1965, col. 12. Nel 1638 uscì l'agiografia di R. BARBI, *La vita del b. Andrea Gallerani nobile di Siena*, Siena 1638, che non sono riuscito a consultare. Sul più noto predicatore domenicano Ambrogio Sansedoni, morto nel 1286, cfr. S.M. BERTUCCI, *Sansedoni Ambrogio*, BSS, XI, 1968, coll. 629-632. La festa liturgica, celebrata a livello cittadino dal 1288, fu estesa nel 1443 anche alla provincia romana dei domenicani. In suo onore si corse un palio a Siena fino alla metà del Cinquecento. Nel 1597 Clemente VIII lo incluse nel martirologio romano e nel 1622 le celebrazioni vennero ampliate a tutto l'ordine dei frati predicatori. Una biografia di Sansedoni si trova in L. ALBERTI, *De viris illustribus Ordinis Praedicatorum*, V, Bologna, in aedibus Hieronymi Platonis 1517, pp. 230r-237v.

¹⁷¹ V. GIUSTINIANO ANTIST, *Vera relatione de la vita*, cit., pp. 235-237. Sulla canonizzazione di Francesca Bussa de' Ponziani, si veda il saggio di G. BARONE, *La canonizzazione di Francesca Romana (1608): la riproposta di un modello agiografico medievale*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Torino, Rosenberg & Sellier 1991, pp. 264-279.

¹⁷² *Ivi*, p. 245.

¹⁷³ *Ivi*, p. 244.

scritte di Razzi mai date alle stampe, non emerge soltanto una particolare attenzione per la cultura umanistica fiorentina di derivazione repubblicana, condivisa con il fratello Silvano, discepolo di Benedetto Varchi. Fra Serafino tradusse anche un libro di Giustiniani Antist dedicato a Caterina da Siena, a dimostrazione di come i due frati aderissero, sul piano spirituale, a una comune tradizione mistico-prophetica riformatrice, che partendo dalla santa senese e passando per Girolamo Savonarola, giungeva fino alla contemporanea Caterina de' Ricci. Infine, dal punto di vista politico, almeno Razzi, continuava a guardare con interesse alle cose di Francia, perché tali posizioni si erano forgiate nel cuore della drammatica crisi religiosa del Cinquecento europeo e divergevano con quelle degli avversari a proposito della natura e della direzione assunta dal processo di confessionalizzazione cattolica in atto.¹⁷⁴

La terza riunione della Congregazione dei Beati mostrò con chiarezza che le tesi dei due domenicani sul culto dei beati moderni furono difese anche dai consultori oratoriani e da quelli gesuiti, i quali si scontrarono con il gruppo inquisitoriale guidato da Girolamo Javier e da Francisco Peña fino a essere ridotti all'obbedienza.

8. LA TERZA RIUNIONE: GIGANTI CONTRO PIGMEI, ANTICHI CONTRO MODERNI

La terza riunione della Congregazione dei Beati si tenne il 10 gennaio 1603 e, rispetto alla precedente, non vi partecipò il procuratore generale dei francescani osservanti Giovanni De Rada. Fra i teologi si ebbero tre nuovi ingressi: l'oratoriano Ricci, come aveva richiesto Baronio, il gesuita Giustiniani e il cappuccino Marzato, che intervenne per primo. Secondo la testimonianza di Zazzera anche lui «parlò contra» e, in effetti, nel suo discorso seguì l'interpretazione rigorista fornita dal domenicano Javier,

¹⁷⁴ Tra i manoscritti di Razzi troviamo, oltre alla biografia di Girolamo Savonarola, anche le opere *Dichiarazione di tutti i termini principali et necessari della logica composta in lingua toscana da M. Benedetto Varchi fiorentino* e *Della grammatica toscana composta da Benedetto Varchi Fiorentino a M. Lorenzo Lenzi*, 1558, la traduzione del libro di Giustiniani Antist, *Difesa delle piaghe di santa Caterina da Siena scritta dal R. P. Maestro Vincenzo Giustiniani Antist dell'Ord. de' Frati pred. e nuovamente di lingua spagnola in questa nostra trasportata*, 1596, una *Rivelazione* (tratta di suor Caterina Ricci), 1597 e un *Discorso sopra l'occisione di Enrico III, re di Francia fatto l'anno 1589*. L'elenco è in S. RAZZI, *Viaggi in Abruzzo (inedito del sec. XVI)*, a cura di B. Carderi, L'Aquila, Japadre editore 1968, pp. 255-257. Sull'accademico fiorentino Varchi e le sue relazioni con i fratelli Razzi (Silvano e Serafino), cfr. ora M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi 1997, pp. 218-290: 243, nota 87 e 257-258, nota 140.

con il quale avrebbe condiviso da lì a poco l'onore del cardinalato e l'impegno nella Congregazione del Sant'Uffizio.¹⁷⁵ Egli, dopo avere rivolto il solito attacco contro Bellarmino, affermava che il culto doveva dividersi in pubblico (fatto di fronte agli altri) e «discretum», ossia praticato di nascosto («non coram aliis, sed in occulto»). Il discrimine era costituito dal ruolo dei ministri ecclesiastici che, ogni qual volta intervenivano, trasformavano qualunque tipo di culto in solenne, perché lo facevano a nome di tutta la Chiesa e non come una semplice «persona privata», mossa da un «principio privato». Quindi, il culto pubblico solenne in onore di un defunto in odore di santità era illecito se non autorizzato dal papa, al quale spettava «approbare et reprobare et quod ipse approbat approbandum est, et quod ipse reprobat reprobandum est».¹⁷⁶ Perciò, non si potevano edificare altari, cappelle e templi a loro nome, rivolgere preghiere e litanie, dipingere quadri e accendere lampade al sepolcro «nomine Ecclesiae». Il culto pubblico privato era legittimo solo nel luogo ove il defunto era sepolto, ma non doveva essere approvato «auctoritate episcopi», bensì soltanto tollerato, perché in base al Concilio di Trento la «nova approbatio» spettava in via esclusiva al pontefice.¹⁷⁷ Certo, il puntiglioso Marzato non poteva immaginare che in quei frangenti stesse decidendo anche del proprio futuro culturale. Difatti, egli morì nel 1607 e due anni dopo la Congregazione dei Riti ordinò al vescovo di Monopoli di levare un'immagine del porporato dal coro della chiesa di San Leonardo (ove si dovevano tenere solo «retracti de' santi»), amorevolmente collocato per privata devozione da sua sorella suor Eufrasia.¹⁷⁸

Dopo il discorso del teologo cappuccino venne finalmente il turno del gesuita Benedetto Giustiniani. Dai toni del suo intervento si comprende come l'interpretazione della materia proposta da Bellarmino costituisse un tentativo di compromesso fra le posizioni dei rigoristi e gli ambienti legati agli ordini religiosi favorevoli a una liberalizzazione completa delle nuove devozioni. Infatti, rispetto ai suoi colleghi, Giustiniani riteneva che esistesse anche un culto solenne segreto e occulto che non doveva essere proibito. Esistevano una serie di solennità religiose (come le litanie o le preghiere), che non comportavano l'impiego di ministri ecclesiastici e vede-

¹⁷⁵ F. ZAZZERA, *Diario*, cit., p. 16.

¹⁷⁶ BA, ms 909, f. 99r.

¹⁷⁷ *Ivi*, ff. 101r-101v.

¹⁷⁸ Lettera della Congregazione dei Riti al vescovo di Monopoli, 7 agosto 1609, in BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., p. 54.

vano il protagonismo di laici e di donne come persone singolari e private.¹⁷⁹ Il gesuita guardava a quel mondo perché riteneva che la Chiesa non dovesse arroccarsi nella difesa della propria identità sacerdotale, ma aprirsi e confrontarsi anche con l'esterno. Pertanto, il culto privato fatto «nomine publice», ossia di fronte agli altri era lecito e non richiedeva alcuna autorizzazione pontificia. In fondo, Innocenzo IV aveva proibito solo l'«officium solemne» e le «preces solemnes», dunque tutto il resto era implicitamente consentito.¹⁸⁰ Giustiniani aveva la consapevolezza che il cuore della questione fosse rappresentato dall'interpretazione data al concetto di «pubblico». Egli si limitava a constatare che nella giurisprudenza non sempre quella parola si opponeva a privato, ma anche a «occulto» e a «segreto»; l'ambiguità del termine era innegabile e ciascuno poteva tirare il suo significato in un senso o nell'altro.¹⁸¹ Peraltro, proibire un culto privato, tenuto di fronte ad altri con carattere pubblico, avrebbe provocato una serie di conseguenze assurde. Anzitutto, avrebbe precluso le vie della canonizzazione perché per aprire il processo erano richiesti come prerequisiti la fama di santità e di miracoli e la frequenza al sepolcro, tutte cose che non potevano avvenire segretamente, ma richiedevano una partecipazione attiva e palese dei devoti.¹⁸² Inoltre, si sarebbe impedita la «pietas ac devotio fidelium», attestata da una millenaria consuetudine ecclesiastica e dalla prova storica che si ricavava dalle cronache degli ordini francescani e domenicani e da scrittori come Surio e Razzi.¹⁸³ A chi obiettava che questi atti avvenivano con «apostolicum consensum», Giustiniani rispondeva che ciò non era vero perché l'azione di lacerare i vestiti, strappare i capelli, trancare le dita e cavare i denti ai defunti con fama di santità di solito avveniva subito dopo la loro morte e, quindi, non era possibile che fosse già arrivata un'autorizzazione da parte di Roma. A quanti sostenevano che in ogni caso era una consuetudine «non rationabilem neque legitimam», ribatteva seguendo il giurista Martín de Azpilcueta (difensore dell'arcivescovo di Toledo Bartolomé Carranza nel processo inquisitoriale durante il pontificato di Pio V), per il quale ogni consuetudine era razionale fino a quando non si opponesse alla legge generale o divina e in questo caso «nul-

¹⁷⁹ BV, H 14, f. 326r.

¹⁸⁰ *Ivi*, f. 326v.

¹⁸¹ «Ergo cum hoc non possit negare saltem vox illa (publice) erit ambigua et aequae poterit in hunc sensum atque in alium trahi», *ivi*, f. 327r.

¹⁸² *Ivi*, f. 327v.

¹⁸³ *Ivi*, f. 328r.

la autem lex reperitur, quae hanc consuetudinem damnat». ¹⁸⁴ A chi riteneva che accettando quei costumi sarebbe avanzato nel culto dei santi il pericolo della falsità e dell'inganno, faceva notare che, se i papi del passato avevano ammesso di potere errare nella canonizzazione, a maggior ragione si dovevano tollerare eventuali sbagli compiuti nelle devozioni a carattere privato. Anche perché si sarebbe trattato di un errore di fatto e non speculativo. ¹⁸⁵

Giustiniani era ormai divenuto un torrente in piena che, con la propria irruenza oratoria, sembrava spazzar via le levigate ragioni del domenicano Javier e di tutti i suoi avversari. Egli aveva tenuto per ultimo l'argomento più forte, quello che permetteva di ancorare le sue riflessioni al decreto del Concilio di Trento sul culto dei santi. Secondo il gesuita portare un voto o accendere un cero al sepolcro di un defunto in odore di santità costituiva una «testificationem publicam privatae opinionis, quae nullo iure prohibetur». ¹⁸⁶ I voti non facevano fede della verità di un miracolo, ma solo dell'opinione di chi li aveva attaccati. ¹⁸⁷ In questa esplicita difesa della libertà di espressione è possibile cogliere la profondità del solco che, in quegli anni decisivi, separava la mentalità religiosa di un gesuita come Giustiniani, dal campo di azione della cultura inquisitoriale, la quale si serviva di una speciale struttura e di un apposito personale per punire appunto anche i reati di opinione. Infine, per il battagliero teologo della Compagnia di Gesù, il controllo di quelle manifestazioni culturali, come aveva sancito il Concilio di Trento, era di pertinenza episcopale e non spettava a nessuno dei presenti definire se i decreti tridentini avessero riconosciuto ai vescovi più potere in merito di quanto in precedenza avesse assegnato loro la normativa innocenziana: lapidario, gli bastava affermare che «Concilium nihil facere contra nos». ¹⁸⁸ Le conclusioni del gesuita rimandano e aiutano a contestualizzare meglio il celebre giudizio con cui, una decina di anni dopo, Paolo Sarpi avrebbe descritto quell'«Iliade del secol nostro» rappresentata dal Concilio di Trento. Il frate servita scriveva che il Concilio «dall' vescovi sperato per racquistar l'autorità episcopale, passata in gran parte nel solo pontefice romano, l'ha fatta loro perdere tutta intieramente, ridu-

¹⁸⁴ *Ivi*, ff. 328v-329r.

¹⁸⁵ *Ivi*, f. 329v.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ «Cum votivae illae tabellae non faciant fidem veritatis miraculi, sed opinionis illius qui tabellam affixit», *ivi*, f. 330v.

¹⁸⁸ «Utrum autem Concilium revocet caput illud Innocentii, et aliquid amplius tribuat episcopis, quam antea habent, non est nostrum definire», *ibid.*

rendoli a maggior servitù». ¹⁸⁹ Un lucido convincimento formulato da un uomo che, alla fine degli anni ottanta del Cinquecento, aveva conosciuto da vicino gli ambienti curiali romani nel ruolo di procuratore generale del suo ordine. Da questa condizione privilegiata, egli forse fu tra i primi a intuire ove avrebbe portato la strada che la Chiesa cattolica stava imboccando e appare davvero riduttivo e anacronistico considerare le sue future posizioni come il risultato di una nomina vescovile mancata. ¹⁹⁰ A quel tempo il frate servita aveva collaborato con il cardinale del Sant'Uffizio Santoro, era stato membro consultore di diverse congregazioni pontificie — ove aveva preso «strettissima familiarità col padre Bellarmino ch'interveniva nell'istesse». Sarpi aveva stretto buoni rapporti con i gesuiti romani e un giorno l'anziano padre Nicolò Alfonso de Bobadilla, uno dei fondatori della Compagnia di Gesù, gli confidò che se Ignazio «fusse ritornato al mondo, non l'avrebbe riconosciuta, perché era ogn'altra cosa da quello ch'ei l'aveva fatta». ¹⁹¹ Tuttavia, proprio con il governo assolutistico di Sisto V, il processo di costruzione della sovranità pontificia intorno all'autorità inquisitoriale aveva subito un deciso acceleramento, che avrebbe un giorno condotto Sarpi a definire il parere sopra ricordato sull'assemblea conciliare. Ma le parole del gesuita Giustiniani mostrano, che ancora all'inizio del Seicento, quel fenomeno trovava dei tenaci oppositori in nome del Concilio di Trento.

Tanto più che sarebbe sbagliato ritenere il teologo della Compagnia di Gesù il solitario protagonista di una battaglia ormai di retroguardia, proiettando le ombre postume della sconfitta di quei fermenti sulla vitalità di quando furono prodotti. Prova ne sia che, nel settembre del 1602, aveva cominciato a circolare per Roma uno scritto dei gesuiti, in cui si anticipavano le posizioni ufficiali di Giustiniani, addirittura radicalizzandole. Il foglio negava che fosse necessaria l'autorizzazione del vescovo per onorare dei morti con fama di santità e rivendicava il diritto ad apporre immagini «publice» con raggi e diademi, non solo nel sepolcro ove il defunto era seppellito, ma anche in altri edifici ecclesiastici, in nome della consuetudine che «in re vim legis habet». ¹⁹² Secondo l'anonimo estensore di queste note, sarebbe stato sufficiente compiere un giro per le chiese romane («caput et magistra aliarum») e per quelle italiane al fine di constatare la presenza

¹⁸⁹ P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino seguita dalla «Vita del padre Paolo» di Fulgenzio Micanzio*, I, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi 1974, p. 6.

¹⁹⁰ Tale interpretazione, già contenuta in una biografia di Urbano VIII, è ripresa da L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, XI, p. 476.

¹⁹¹ P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, II, cit., p. 1296.

¹⁹² BV, H 14, f. 364r.

d'innomerevoli ritratti di defunti non ancora canonizzati con i classici attributi iconografici della santità. Per rinvigorire il suo discorso l'autore forniva un sommario elenco di questi luoghi che costituiscono un'originale geografia devozionale dei «templa Italiae» all'inizio del Seicento.¹⁹³ A Roma, nella chiesa dei Santi Giovanni e Paolo al Celio, affidata alla cura dei gesuiti, erano dipinti, non lontano dall'altare principale, i beati Giovanni Colombini (1304-1367) e il suo contemporaneo Francesco Vincenti.¹⁹⁴ In un altare secondario, il vescovo di Ferrara Giovanni Tavelli (1386-1446), l'agostiniano Antonio da Siena († 1497) e un terzo beato senza nome.¹⁹⁵ Nella chiesa di Santa Maria in Via, i serviti avevano collocato un quadro del loro quinto generale Filippo Benizi (1233-1285), di cui in quegli anni si agitava il processo di canonizzazione.¹⁹⁶ Nelle chiese di Santa Maria Nuova e di Santa Cecilia in Trastevere, gli olivetani avevano dedicato dei dipinti alla beata Francesca Romana, presso l'altare. Nella chiesa dell'Aracoeli, i francescani avevano posto un'immagine del beato Giovanni da Capestrano (1386-1456) e nella chiesa di San Francesco a Ripa c'era un ritratto della beata romana Ludovica Albertoni (1474-1533); così anche gli agostiniani nella chiesa di Santa Maria del Popolo avevano messo un quadro dell'eremita Giovanni Bono (1168-1249), lungo la colonna dell'altare.¹⁹⁷ Nella chiesa di Santo Stefano del Trullo si celebrava la messa in un altare, ove erano dipinti i beati Giovanni di Matha (1154-1213) e Felice di Valois

¹⁹³ *Ivi*, ff. 364r-364v.

¹⁹⁴ Il senese Colombini fondò con il mercante Vincenti l'ordine dei gesuiti. Fu inserito da Gregorio XIII nel martirologio romano e Paolo V concesse la messa e l'ufficio proprio nella diocesi di Siena e all'interno dell'ordine, che venne soppresso nel 1668 (A.M. PIAZZONI, *Colombini Giovanni*, DBI, 27, 1982, pp. 149-153).

¹⁹⁵ Nel 1592 il vescovo Giovanni Fontana recense il culto in onore di Tavelli e nel 1598 Clemente VIII concesse viva voce la messa e l'ufficio comune (D. BALBONI, *Tavelli Giovanni da Tosignano*, BSS, XII, 1969, coll. 151-155). Antonio da Siena è Antonio da Montecchio (A.M. GIACOMINI, *Antonio da Montecchio*, BSS, II, 1962, coll. 153-154).

¹⁹⁶ Sul fiorentino Benizi cfr. F.A. DAL PINO, *Filippo Benizi*, DBI, 47, 1997, pp. 723-727.

¹⁹⁷ Il 31 dicembre 1514 Leone X permise alla diocesi di Sulmona di celebrare la festa in onore del francescano Giovanni da Capestrano e l'indulto fu esteso a tutta la Chiesa da Gregorio XV il 10 settembre 1622. Fu canonizzato nel 1690 (si veda ora M. SENSI, *Giovanni da Capestrano*, GLS, II, pp. 873-876). Sulla terziaria francescana Ludovica Albertoni, il cui culto pubblico venne riconosciuto nel 1671 da Clemente X, imparentato con la sua famiglia, cfr. N. DEL RE, *Albertoni Ludovica*, BSS, I, 1961, coll. 717-719. Nel 1674, ossia dopo il breve pontificato, Gian Lorenzo Bernini scolpì la scultura che raffigura la vedova romana in estasi, situata nella cappella della famiglia Altieri, nella chiesa di San Francesco a Ripa. La biografia dell'eremita agostiniano Giovanni Bono fu narrata dall'arcivescovo di Firenze sant'Antonino Pierozzi. La sua salma fu riesumata nel 1451, 1543, 1585, 1775 e 1798 e venne sempre ritrovata intatta. Il processo di canonizzazione iniziò nel 1251 per volontà di Innocenzo IV e Sisto IV ne autorizzò il culto. Nel 1585 Vincenzo Gonzaga chiese inutilmente la sua canonizzazione (si veda ora L. ROBERTINI, *Giovanni Bono*, GLS, II, pp. 861-863).

(† 1212), fondatori dell'ordine dei Trinitari.¹⁹⁸ Pure nella chiesa della nazione polacca di San Stanislao, erano riposti in un luogo privilegiato i quadri dei beati Vito, Simone da Lipnica († 1482) e Giovanni Canzio (1390-1473).¹⁹⁹ La situazione non era diversa a Firenze, perché nella chiesa di Santa Maria Novella si trovava un'immagine della beata Villana e dell'inquisitore fiorentino, il beato domenicano e «martello degli eretici» Giovanni da Salerno (1190-1231).²⁰⁰ Ma neppure a Bologna, ove era dipinta la beata domenicana Diana d'Andalò (1200ca.-1236).²⁰¹ Mentre a Mantova c'era un ritratto della terziaria domenicana Osanna Andreasi (1449-1505).²⁰² Per non parlare di Pisa, ove i domenicani avevano attaccato le immagini del beato Marco di Modena († 1498) e di Damiano Furcheri († 1484).²⁰³ Infine, lo scritto dei gesuiti menzionava Perugia, in cui c'era un quadro della terziaria domenicana Colomba da Rieti (1467-1501) nei pressi di un altare dedicato a santa Caterina da Siena.²⁰⁴ Nel sud d'Italia, ricordava la città di Capua, ove i francescani avevano dipinto un ritratto del beato Agostino d'Assisi († 1226), uno dei primi discepoli di san Francesco.²⁰⁵

Anche rispetto alla questione dell'autorità che avrebbe dovuto controllare queste immagini di beati eletti dal popolo, i gesuiti avevano posizioni assai più estremiste di quelle illustrate dal loro esponente in seno alla Congregazione dei Beati. Secondo loro, il decreto del Concilio di Trento aveva

¹⁹⁸ Il corpo di Giovanni di Matha fu trafugato nel 1665 dalla chiesa di San Tommaso in Formis al Celio e portato in Spagna. Nel 1630 incominciò il suo processo per il riconoscimento del culto *ab immemorabili* insieme con quello di Felice di Valois (cfr. A. VAUCHEZ, *Giovanni di Matha*, GLS, II, p. 924 e I. DEL SS. SACRAMENTO, *Felice di Valois*, BSS, V, 1964, coll. 566-573).

¹⁹⁹ Simone da Lipnica entrò nel convento dei Bernardini (P. NARUSZEWICZ, *Simone da Lipnica*, BSS, XI, 1968, coll. 1181-1182). Giovanni Canzio, nato a Cracovia, fu beatificato nel 1690 e canonizzato nel 1767 (si veda ora D. TUNIZ, *Giovanni Canzio*, GLS, II, pp. 872-873).

²⁰⁰ Le spoglie di Giovanni da Salerno erano venerate sotto l'altare maggiore di Santa Maria Novella a Firenze (G. DI AGRESTI, *Giovanni da Salerno*, BSS, VI, 1965, coll. 896-897). Si veda anche L. ALBERTI, *De viris illustribus Ordinis Praedicatorum*, V, cit., pp. 198v-204v.

²⁰¹ Il corpo di Diana fu ritrovato nel 1510 in occasione della traslazione e ricognizione delle reliquie nella chiesa di Sant'Agnesa a Bologna (A. WALZ, *Diana d'Andalò*, BSS, IV, 1964, coll. 593-595).

²⁰² Il corpo di questa «santa viva» era venerato nella chiesa di San Domenico a Mantova e il suo culto fu permesso nel 1694 (si veda ora G. ZARRI, *Osanna da Mantova*, GLS, III, pp. 1528-1530).

²⁰³ Su Marco di Modena cfr. S. RAZZI, *Vite dei santi e beati*, cit., p. 248 e G. CAPPELLUTI, *Marco di Modena*, BSS, VIII, 1966, coll. 738-739. Le spoglie del domenicano Furcheri, nato a Finale Ligure e morto a Reggio Emilia nel 1484, sono collocate nella chiesa di San Domenico a Reggio Emilia (P. SIMONELLI, *Furcheri Damiano*, BSS, V, 1964, coll. 1320-1321).

²⁰⁴ Urbano VIII ascrisse questa «santa viva» nel catalogo dei beati il 27 febbraio 1627 (si veda ora G. ZARRI, *Colomba da Rieti*, GLS, I, pp. 467-470).

²⁰⁵ Cfr. R. PATRESI, *Agostino di Assisi*, BSS, I, 1961, col. 425.

previsto l'intervento del vescovo solo in caso di «insolitas imagines», che significava dipinti «indecori» e contrari all'uso della Chiesa, come ad esempio la raffigurazione ariane della santissima Trinità con tre teste, presente in alcuni paesi del nord Europa.²⁰⁶ Ma un quadro rappresentante lo ieratico volto del fondatore di un qualsiasi ordine religioso con un accennato cerchio intorno al capo non aveva nulla di insolito e, quindi, non solo poteva essere dipinto, ma non doveva neanche passare il controllo del vescovo. Per di più, il dettato tridentino si riferiva al collocamento di queste immagini nelle chiese, ma non proibiva in alcun modo di possedere nelle case private dei ritratti dei defunti, che fossero aspiranti santi o uomini comuni. Ciò serviva ad avvicinare i devoti all'imitazione della loro vita ed eccitava i fedeli «ad pietatem colendam», che sembrava essere la principale preoccupazione degli anonimi gesuiti estensori di queste note.²⁰⁷

Il discorso di Giustiniani spalancò le porte all'intervento del preposito degli oratoriani Flaminio Ricci, il cui parere era già conosciuto dai cardinali, i quali avevano ricevuto la sua scrittura «in iure» sin dal 13 dicembre 1602.²⁰⁸ Rispetto a quanto sostenuto dal teologo gesuita le riflessioni di Ricci non contenevano particolari novità. Egli era a conoscenza di tantissimi ricorsi alla Santa Sede per ottenere la licenza di praticare culti pubblici, ma nessuno mai aveva richiesto il permesso di svolgere un culto privato che doveva, pertanto, considerarsi lecito.²⁰⁹ Accusava i suoi «inimici» di avere aperto gli occhi solo ora, quando da secoli in tutte le «civitates Italiae» e, in particolare, nei conventi domenicani e francescani erano venerati santi non canonizzati. A vincere gli eventuali abusi avrebbe pensato la provvidenza divina, tanto più che non si trattava di errori mortali, ma solo veniali.²¹⁰

In un secondo intervento di Ricci conservato fra gli atti della Congregazione dei Beati, l'oratoriano faceva sua la definizione di Bellarmino a proposito del culto pubblico. Egli ricordava ai suoi interlocutori che le leggi non erano da moltiplicare «nisi ex necessitatibus».²¹¹ Il sacerdote della Vallicella enunciava nella parte finale del suo intervento un'interpretazione in controtendenza della nota parabola della zizzania, simbolo tra-

²⁰⁶ BV, H 14, f. 365r.

²⁰⁷ *Ivi*, ff. 365r-365v.

²⁰⁸ Ricci distribuì il testo ai cardinali Alessandro de' Medici, Pinelli, Giustiniani, Borghese, Baronio, Arrigoni, Visconti, Antoniano, Aldobrandini e Zacchia (F. ZAZZERA, *Diario*, cit., p. 16).

²⁰⁹ «Item ex recursum ad Sedem Apostolicam pro licentia exhibendi cultum omnino publicum, non autem privatum» (BV, H 14, f. 322v).

²¹⁰ *Ivi*, f. 324r.

²¹¹ *Ivi*, f. 320r.

dizionale dell'eresia (Matth., 13, 24-30). Il culto privato di fronte agli altri era permesso in quanto la zizzania, lungi dall'essere la solita mala pianta da estirpare, come sostenuto per secoli dai protagonisti di ogni lotta anti-eretica, si doveva piuttosto tollerare («toleranda est zizania»). Il Vangelo, infatti, affermava che dovesse crescere insieme con il grano, rinviando la separazione al momento della mietitura, ossia solo alla fine del mondo, quando avrebbe dovuto essere raccolta per prima (Matth, 13, 36-43).²¹² La lettura dell'oratoriano poggiava su precedenti esegetici risalenti all'XI secolo, ancora in auge nella seconda metà del Cinquecento, come quello fornito dal vescovo di Liegi Vasone in una lettera a un suo confratello.²¹³

Non è questo il luogo per soffermarsi sul complesso percorso interpretativo di tale parabola che trasformò i pazienti angeli-mietitori del Vangelo, destinati a entrare in azione solo nel momento del giudizio universale, in uno stuolo di agguerriti inquisitori-falciatori che, contraddicendo all'ordine del proprio padrone, avevano voluto da subito riunire la zizzania in fastelli e appiccargli fuoco, anticipando il momento del raccolto.²¹⁴ Per restare nei limiti del nostro dibattito e dei suoi protagonisti, occorre notare che la stessa immagine ritornava in un parere degli auditori di Rota sul culto dei beati moderni, ma in quel caso era utilizzata nella sua versione tradizionale, per difendere le ragioni dell'intervento repressivo nei confronti delle nuove devozioni. Secondo gli auditori, tra cui Francisco Peña, l'autentica interpretazione del passo evangelico prevedeva che la zizzania fosse da tollerare solo nel caso in cui non fosse possibile estirparla, senza sradicare insieme il grano.²¹⁵ Non sorprende che la parabola ritornasse negli stessi anni pure negli scritti di Baronio, ma col significato proposto dal suo confratello Ricci. Ciò avveniva nello scritto contro Peña del 1595,

²¹² «Quia toleranda est zizania dum simul eradicatur et triticum imo et crescere permitenda usque ad messem canonizationis tunc Ecclesia unum discernetur ab alio» (*ivi*, f. 320r).

²¹³ Per l'interpretazione della parabola nell'XI secolo cfr. G. MICCOLI, *Conclusioni*, in *L'Inquisizione e gli storici*, cit., p. 442. Sul tema si rimanda anche ad A. PROSPERI, *Il grano e la zizzania. L'eresia nella cittadella cristiana*, in *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, a cura di P.C. Bori, Bologna, Il Mulino 1986, pp. 51-86: 54-60 e *Id.*, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 163.

²¹⁴ Per una lettura inquisitoriale del termine, si vedano i luoghi canonici indicati alla voce «zizania» (che, seguendo un ordine alfabetico, è preceduta dalla parola «zelus») nel *Repertorium Inquisitorum pravitatis haereticae. In quo omnia quae ad haeresum cognitionem, ac S. Inquisitionis forum pertinet, continentur. Correctionibus & annotationibus praestantissimorum iuriconsultorum Quintilliani Mandosii, ac Petri Vendrameni decoratum & auctum*, Venezia, apud Damianum Zenarum 1575, p. 797. L'opera ha nel frontespizio una nota di possesso dell'inquisitore di Firenze Giovanni da Fano del 1637 (BC, E VI 48).

²¹⁵ «Legitimus evangelica sententia sensus est ut tunc solum zizania sint toleranda, quando eradicari nequeunt, nisi simul triticum eradicetur» (BAV, *Vat. lat.* 3729, ff. 27v-28r).

per contestare la tesi dell'aragonese, secondo cui la pratica della libertà di culto avrebbe necessariamente fatto cadere nell'eresia.²¹⁶ Nello stesso periodo il brano evangelico era invocato anche da quanti propugnavano la libertà di coscienza, a dimostrazione di come la politica conciliatrice degli oratoriani di quegli anni nei confronti della Francia fosse giustificata da una base dottrina ancora presente nella Chiesa, seppure in posizione minoritaria.²¹⁷

Prevalsero i fautori della centralizzazione pontificia, accompagnata dall'affermazione del Sant'Uffizio come magistratura suprema della Chiesa di Roma, ma bisogna evitare di cadere nell'anacronismo storico. Un rischio che si corre facilmente perché, alla conclusione di un simile processo confessionale, si perdettero le tracce di una serie di contrasti caratterizzanti quell'età, come avvenne ad esempio nel caso del dibattito sul culto dei santi. Da un lato, le fonti ufficiali concorsero a modificare l'immagine e la memoria di quelle tensioni e, dall'altro, costruirono un'identità nuova in cui il modello agiografico coincideva con la proposta storiografica della cultura della Controriforma. Ma il successo di simili orientamenti religiosi, culturali e politici non deve fare dimenticare che quella vittoria si realizzò a discapito di posizioni di segno diverso in grado di resistere nel tempo e capaci di riproporsi all'interno della tradizione cattolica italiana. Inoltre, l'analisi di queste opzioni permette di indagare i comportamenti e le responsabilità di una parte delle gerarchie ecclesiastiche, che poste di fronte a un'alternativa effettivamente presente e praticabile, scelsero di intraprendere una direzione piuttosto che un'altra. Una decisione che per essere capita fino in fondo sia nelle premesse, sia nelle conseguenze, deve essere sottratta agli ideologismi dell'inevitabilità storica o della necessità provvidenziale perché incise profondamente sui caratteri originali assunti dal processo di confessionalizzazione italiano, rispetto a quanto avvenne negli stessi anni in altri paesi europei.

Per tornare ai contenuti del dibattito sui beati moderni, bisogna ricordare che gli oratoriani, come i gesuiti, fecero circolare per Roma uno scritto anonimo (ma assai probabilmente redatto da Antonio Gallonio), che ricalcava i contenuti del testo dei sacerdoti della Compagnia di Gesù. Nel foglio era proposta l'interpretazione di Bellarmino, alla quale si affiancava quella

²¹⁶ A. BORROMEIO, *Il cardinale Cesare Baronio e la corona spagnola*, cit., p. 81.

²¹⁷ Sui rapporti con la libertà di coscienza cfr. R. BAINTON, *The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century*, «Church history», I, 1932, pp. 67-88.

del domenicano Razzi. A tutte le domande di Clemente VIII veniva risposto affermativamente e seguivano una serie di esempi pratici che dimostravano come nelle chiese italiane fosse assai diffuso l'uso di immagini di non canonizzati con i tradizionali attributi della santità. L'elenco coincideva con quello offerto dai gesuiti a riprova della totale comunanza di intenti fra i due ordini religiosi in questa difficile battaglia, che nella figura di Razzi trovava un terzo alleato di prestigio per i suoi legami con il culto e la tradizione savonaroliana. Secondo i preti dell'Oratorio si poteva persino celebrare la festa in onore dei defunti con fama di santità, perché così si era fatto a Roma di recente con la beata Francesca Romana «quae canonizata non est». In fondo, la normativa dei canonisti medievali proibiva espressamente soltanto le preghiere solenni e la celebrazione della messa, mentre il concetto di pubblico proposto da Bellarmino permetteva di aggirare i restanti divieti.²¹⁸

Ad avallare quest'interpretazione estensiva non mancavano voci autorevoli come quella del cardinale Federico Borromeo che, nonostante fosse assente da Roma, volle offrire il suo sostegno agli oratoriani, nella convinzione che fosse necessario costituire un fronte comune con la causa di canonizzazione del cugino Carlo. L'8 gennaio 1603 il cardinale scrisse una lettera a Gallonio, che non l'aveva «fatta rescrivere acciò non vada in molte mani».²¹⁹ Anche Borromeo seguiva la dottrina di Bellarmino giacché, nel caso in cui per culto pubblico si fosse inteso quello tributato di fronte a molti, «seguirebbe il beato non potersi honorare se non a solo a solo». Di conseguenza, una serie di atti dovevano essere leciti e comuni ai santi come ai beati: «lumi, voti, inchini, genuflessioni, oblationi, ritratti», mentre gli specifici per quelli canonizzati erano «tempi, altari, sacrifici, litanie pubbliche et da molto tempo in qua il nome de santo». Il controllo di questi fenomeni doveva essere affidato senza alcuna ombra di dubbio al vescovo perché così recitava il Concilio di Trento e ciò era ribadito in più punti della missiva. Al papa spettava di istituire il «cultum publicum», ma solo quello fatto «nomine Ecclesiae».²²⁰ Federico Borromeo chiedeva a Gallonio di rivedere la sua lettera da un punto di vista dottrinale, probabilmente per sostenere con maggiore efficacia le ragioni del culto carolino a Milano. In effetti, in quei mesi il sacerdote oratoriano si era contraddistinto per

²¹⁸ «Non pertinere ad cultum publicum lampadas et votivas tabellas satis dimostrant doctores ut supra vidimus, quippe qui ad cultum publicum preces solennes, divinum officium et missam tantummodo referunt», BV, H 14, f. 107r. Su Francesca Romana, *ivi*, f. 108r.

²¹⁹ *Ivi*, ff. 452v-453r.

²²⁰ *Ivi*, ff. 452r.

il suo grande attivismo, fino a diventare uno dei principali santificatori romani. Egli aveva redatto sin dal 13 maggio 1602 una copiosa scrittura sui nuovi culti, a cui aveva fatto seguire un secondo testo il 25 settembre dello stesso anno. Con ogni probabilità fu sempre Gallonio quell'anonimo «bello ingegno» che una notte di dicembre fece recapitare a tutti i cardinali della Congregazione dei Beati e ai procuratori degli ordini «pieghi» di lettere», con dentro una scrittura «molto bella e dotta» in difesa delle devozioni moderne.²²¹

I punti dell'intervento di Gallonio si trovano riassunti nel diario del segretario della Congregazione dei Riti Mucanzio. Come il gesuita Giustiniani e in esplicita adesione alla linea di Bellarmino, l'oratoriano affermava che si poteva compiere senza l'autorizzazione papale qualsiasi atto culturale in onore dei defunti non ancora canonizzati, tranne tenere feste pubbliche e celebrare il divino ufficio.²²² Ad esempio, era lecito dipingere e venerare «in templis publice» immagini che avessero i consueti attributi iconografici della santità.²²³ In presenza di un'autorizzazione pontificia si potevano addirittura edificare nuovi tempi con il loro nome. Del resto, tutto ciò era già avvenuto in passato per santa Caterina da Siena e san Tommaso. Così anche, più recentemente, in onore di san Diego d'Alcalà, come avevano raccontato sia gli auditori di Rota nella relazione per la sua canonizzazione, sia Pietro Galesini e Francisco Peña nelle biografie dedicate al santo spagnolo.²²⁴

Ovviamente, la citazione fatta da Gallonio dei lavori di Peña e degli auditori di Rota aveva un valore provocatorio, i cui effetti non tardarono a farsi sentire. L'aragonese, infatti, dopo essere stato chiamato direttamente in causa non solo come autore di agiografie, ma anche in virtù del suo ruolo istituzionale nella curia romana, orchestrò una dura campagna propagandistica contro i gesuiti e gli oratoriani, che merita di essere illustrata nei suoi particolari. I bersagli furono Bellarmino, Ricci e Gallonio, che ricevettero tre scritti anonimi, ove erano duramente attaccati per le posizioni assunte nel corso del dibattito, a cui risposero in modo altrettanto polemico. Peña sosteneva contro l'intervento di Flaminio Ricci che per culto pubblico bisognava intendere ogni forma culturale compiuta di fronte agli altri, senza ul-

²²¹ Avvisi dell'anno 1602, Roma, sabato 7 dicembre 1602, in BAV, *Urb. lat.* 1070, f. 712v.

²²² BV, H 14, ff. 311r-312r (scritto redatto il 13 maggio 1602) e ff. 313r-314r (scritto redatto il 25 settembre 1602).

²²³ *Ivi*, f. 313v.

²²⁴ Si tratta delle agiografie di P. GALESINI, *La vita, i miracoli & la canonizzazione di san Diego d'Alcalà d'Henares*, Roma, Domenico Basa 1589 e F. PEÑA, *De vita, miraculis et actis canonizationis sancti Didaci*, Roma, apud Georgium Ferrarium 1589.

teriori distinzioni. Pertanto le argomentazioni del preposito degli oratoriani, derivate da Bellarmino, erano «captiosas et falsas» e opposte al comune senso dei canonisti perché consideravano privati una serie di atti in realtà pubblici. Secondo l'estensore di queste note, così facendo si apriva la strada a «colendos homines peccatores, haereticos et hipocritas».²²⁵ Difatti, gli eretici erano soliti simulare la santità, come aveva insegnato Nicolás Eymereich (1320-1399) nel *Directorium inquisitorum*, la cui edizione critica era stata curata proprio da Peña, il quale, per la prima volta, venne citato nel dibattito anche nelle vesti di glossatore di manuali inquisitoriali.²²⁶

Gallonio si incaricò di rispondere a nome di Ricci, dal momento che ricevette pure lui un secondo scritto anonimo, redatto, quasi sicuramente, da Peña, oppure da un esponente vicino agli ambienti dell'Inquisizione romana. Questa volta, salivano sul banco degli imputati Bellarmino e Razzi, identificati dallo scrivente come i responsabili ideologici del parere del sacerdote oratoriano, che «aveva circolato per la città, inculcandosi nelle orecchie di molti».²²⁷ Le preoccupazioni centrali erano due: da un lato, vedere «evaneseret Ecclesiae romanae auctoritatem», dall'altro non potere offrire in risposta ai protestanti degli esempi certi di santi e di martiri. Ma ciò che l'anonimo non poteva proprio sopportare era la comparazione proposta fra questi nuovi culti moderni e quelli antichi in onore di san Francesco d'Assisi, san Domenico e san Tommaso, poiché significava volere paragonare «gigantes cum pigmeis».²²⁸

²²⁵ BV, H 14, f. 376v.

²²⁶ *Ivi*, f. 377r. Cfr. F. PEÑA, *Directorium inquisitorum F. Nicolai Eymereich ordinis Praed. cum commentariis Francisci Pegnae*, II parte, comment. LI, quest. 26, Roma, in aedibus Populi Romani 1585, p. 333: il frate Pietro Giovanni dell'ordine dei frati minori sepolto nella stessa chiesa di Narbona «quo mortuo quidam eum sanctum, quidam eum haereticum fratres eiusdem odinis palam et publice praedicabant» fu condannato dal papa Giovanni XXII come eretico «illi vero quod prout sanctus sanctorum catalogo ascriberetur; ipse dominus Papa se plenius informavit et tandem reperit quod dictus frater Petrus Ioannis dum viveret, ediderat postillam super Apocalypsim haeresibus et blasphemis conspersam intolerabilibus; et praevia diligenti examinatione magistrorum in theologia et doctorum in iure, eandem tandem ut haereticalem de consilio fratrum suorum publice condemnavit [...] fecit exhumari ossa dicti fratris Petri Ioannis et omnia tam cereas, imagines quam pannos per manus simplicium ad eius tumulum deducta, Narbonae fecit publice concremari» Per altri invece le ossa furono riesumate e gettate di notte nel Rodano nei pressi di Avignone.

²²⁷ BV, H 14, f. 386r.

²²⁸ *Ivi*, f. 386v. Per un impiego coevo dell'espressione, che denota un uso proverbiale in cui i giganti rappresentano la cultura dominante, cfr. l'epistolario di Antonio Quarenghi, segretario in Roma del cardinale Alessandro d'Este, in L. BOLZONI, *Ercole e i pigmei*, cit., pp. 291-292. Sulla percezione dei pigmei e dei giganti nella cultura del tempo si veda H. KORNMAN, *De miraculis vivorum seu de varia natura, variis singularitatibus proprietatibus, affectionibus, mirandisque virtutibus, facultatibus & signis hominum vivorum*, Francoforte, tipys viduae Matthiae Beckeri-Iacobi

Gallonio replicò il 26 dicembre 1602 alla scrittura accusando l'autore di non avere letto il suo parere o di fingere di non averlo capito. A suo giudizio il confronto fra vecchi e nuovi culti era «odioso» e da respingere perché esistevano molti beati non ancora canonizzati che avevano meriti non inferiori a quelli ufficialmente iscritti nel catalogo dei santi; inoltre, con pungente ironia, invitava l'anonimo a confrontarsi direttamente con Bellarmino, dal momento che viveva e aveva di recente risposto alle calunnie di un altro suo scritto.²²⁹ Gallonio si riferiva a un testo che Peña aveva indirizzato poco tempo prima al cardinale gesuita e, quindi, implicitamente lo accusava di essere l'autore anche degli scritti anonimi spediti a lui e a Ricci. L'auditore di Rota aveva cercato di insinuare una contraddizione tra le posizioni di Bellarmino e quelle che «vere extimavit et probavit cardinalis Baronius» nelle sue note al *Martirologio romano*. Secondo Peña l'interpretazione del teologo gesuita era degna di un uomo «irreligioso e temerario» e le forme di culto da lui proposte erano «contra sacros canones et receptum Romanae Ecclesiae morem».²³⁰ L'aragonese ribadiva l'autorità pontificia sul culto dei santi a ogni livello per evitare frodi, illeciti e speculazioni economiche a cui erano sensibili in particolare i semplici e le donne.²³¹ Sicché i vescovi non avevano il diritto di celebrare alcuna festa in onore di un defunto morto con fama di santità nella loro diocesi, come era avvenuto l'anno prima a Milano con Carlo Borromeo; né i concili ecumenici potevano canonizzare qualcuno, in base a quanto era sostenuto da una lunga tradizione canonistica giunta fino al trattato di Rocca del 1601.²³² Anche la beatificazione spettava al papa in quanto si distingueva dalla canonizzazione solo perché aveva un valore locale e non universale. Dunque, doveva essere il pontefice e non il popolo o il vescovo a stabilire se in un monastero, in un ordine religioso oppure in una chiesa locale vi fosse un santo che facesse miracoli.²³³ Peña si ergeva a portavoce delle ragioni degli intransigenti e, dal tipo di citazioni utilizzate, rivelava in pieno la sua formazione inquisitoriale. Auspicava gravi punizioni per chi avesse osato seguire la dot-

Fischeri 1614, pp. 9-10 (*De hortu gigantes*, con esempi sui giganti dell'India, di Creta, di Boemia e di Britannia) e pp. 36-39 (*De Pigmis*, sul dibattito se fossero uomini o no).

²²⁹ BV, H 14, ff. 388r-388v.

²³⁰ *Ivi*, ff. 370r-370v e 372v. La risposta di Peña è analizzata anche da I. VÁSQUEZ JAINERO, «*Nemo publice venerari praesumat*», cit., pp. 365-367.

²³¹ *Ivi*, f. 371r.

²³² *Ivi*, ff. 371r-371v. Si veda A. ROCCA, *De canonizatione sanctorum*, cit., p. 6 (cap. IV: *Sanctos canonizandi auctoritas ad solum Romanum Pontificem vel ad Concilium legitime congregatum pertinet*).

²³³ *Ivi*, f. 372r.

trina di Bellarmino, introducendo nuove venerazioni pubbliche nella Chiesa senza consultare il pontefice. Del resto, concludeva l'auditore di Rota, così aveva insegnato l'inquisitore Ugolino Zanchini, il cui trattato era stato riedito nel 1568 dal commissario del Sant'Uffizio di Pavia Camillo Campeggi con il patrocinio di Pio V.²³⁴ In realtà, Peña non si limitava a recuperare il testo medievale, ma ne radicalizzava il significato in senso rigorista. Zanchini, in effetti, aveva distinto fra coloro i quali ritenevano che i defunti con fama di santità fossero nati direttamente da Dio e quanti affermavano di volere solamente ricorrere alla loro intermediazione. A questo proposito precisava che soltanto i primi erano da consegnarsi alle carceri inquisitoriali perché sostenevano un'idea che «sapeva d'eresia»; i secondi invece non erano eretici e quindi «contra eos non habebit se intromittere inquisitor». Bisognava piuttosto ammonirli e, qualora avessero perseverato nella loro devozione «publice», dovevano essere puniti anch'essi, ma dal vescovo.²³⁵ La posizione di Zanchini non era isolata, in quanto veniva ripresa alla lettera dal suo contemporaneo Giovanni Calderini († 1365) in un altro trattato inquisitoriale, citato dagli auditori di Rota nella stessa relazione in cui avevano fornito un'interpretazione intransigente della parabola della zizzania.²³⁶ Il disegno culturale di Peña era chiaro: proponeva di attualizzare una tradizione giuridica inquisitoriale caduta ormai in disuso e di riproporla come giustificazione teorica per un'estensione dei poteri del Sant'Uffizio anche sul terreno del culto dei santi moderni a discapito dell'autorità diocesana.

La risposta di Bellarmino, giunta dalla sede arcivescovile di Capua, non si fece attendere. Il gesuita affermava di conoscere l'autore dello scritto, ma preferiva non dargli la soddisfazione di nominarlo e si diceva dispiaciuto solo del fatto che quelle calunnie fossero arrivate fino alle stanze dei cardinali. Dopo avere smentito ogni divergenza di opinione tra lui e Baronio, ribadiva i punti principali della sua dottrina, fra cui l'esistenza di due tipi di canonizzazione, l'una universale e l'altra particolare, di pertinenza, rispettivamente, del papa e del vescovo. A regolamentare la materia doveva

²³⁴ *Ivi*, f. 372v.

²³⁵ U. ZANCHINI, *De haereticis*, cit., pp. 178-179 (parag. 8: *An Inquisitor possit punire venerantes corpus alicuius non canonizati ab Ecclesia*).

²³⁶ G. CALDERINI, *Tractatus novus aureus et solemnissimus de haereticis in quo omnia quae ad officium inquisitorem contra haereticam pravitatem spectant*, Venezia, ad Candentis Salamandras Insigne 1571, p. 30 (nota 11: *Corpus mortuum alicuius miracula facientis non canonizati et non ascripti cathalogo sanctorum an et quando liceat vel non liceat venerari*). Il testo di Calderini, che fu professore di diritto canonico all'Università di Bologna, è citato dagli auditori di Rota insieme con quello di Zanchini in BAV, *Vat. lat.* 3729, ff. 9v-10v.

essere l'universale consuetudine ecclesiastica, «a summis pontificibus consensu tacito approbata», che secondo sant'Agostino aveva forza di legge. Altrimenti, alcuni santi celebri come san Nicola, sant'Ilario e san Martino, non sarebbero potuti essere considerati tali, perché privi di un'esplicita autorizzazione pontificia.²³⁷ Con notevole abilità dialettica, Bellarmino rovesciava gli argomenti dell'avversario, sostenendo di avere in realtà limitato gli onori da tributare «publice» ai morti con fama di santità. Anche dal punto di vista canonistico il cardinale gesuita difendeva la sua interpretazione, ricordando come il Concilio Lateranense IV non avesse proibito il culto privato delle reliquie, ma solo quello pubblico che aveva, infatti, specificato.²³⁸ Sullo sfondo c'era la questione del ruolo dei laici all'interno della Chiesa cattolica: il concetto di pubblico di Bellarmino lo presupponeva, quello dei rigoristi lo escludeva.²³⁹ Bellarmino concludeva il suo intervento ricordando il culto a lui più caro, quello di Ignazio di Loyola che aveva fornito prova in vita di possedere le principali virtù teologali e cardinali, nonostante non fosse ancora canonizzato. Impedendo quella devozione Peña aveva ingiuriato non solo i tanti testimoni che avevano già depresso al processo, ma lo stesso re di Spagna, che aveva voluto sostenere la sua causa, i cardinali della Congregazione dei Riti, che avevano lavorato alla stessa e i pontefici passati come Paolo III e Marcello II, che erano stati grandi ammiratori di Ignazio.²⁴⁰ È opportuno ricordare che l'intervento di Bellarmino venne escluso dall'edizione ufficiale delle sue opere, a riprova del carattere conflittuale di quegli argomenti e della loro sconfitta a discapito delle posizioni di Peña e degli intransigenti filo-inquisitoriali.²⁴¹ Bellarmino aveva ribadito la propria fedeltà al Concilio di Trento sin dal 1598, quando

²³⁷ X.-M. LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum*, cit., p. 474 (*Responsio card. Bellarmini ad calumnias cujusdam scripti anonymi*).

²³⁸ *Ivi*, p. 475.

²³⁹ Paolo Sarpi nella *Scrittura in materia della libertà ecclesiastica* indicava la concezione della Chiesa fatta di soli ecclesiastici come una deformazione pericolosa: «Ma il clero, doppoiché ha attribuito a sé solo il nome di chiesa, ch'era commune a tutti li fedeli s'ha ancora attribuito una sorte di libertà che da' loro scrittori viene chiamata la 'libertà ecclesiastica'. Il qual vocabolo, anticamente incognito, adesso è tanto celebrato, sì che pontefici, instituiti da Cristo per attendere alla salute delle anime e pascere con le predicazioni del verbo di Dio e col ministero delli santissimi sacramenti, lasciata la cura di questo alli frati ed alli preti infimi, la loro diligenza hanno posta in accrescere le esenzione del clero e ampliare, con notabil danno del ben commune e publico della città e domini, la loro immunità: la quale è proceduta tanto oltre, che meritando più nome di licenza che di libertà, adesso è convertita in una esenzione da tutte le opere cristiane» (lo scritto è ora riproposto a cura di Corrado Vivanti in *Paolo Sarpi*, cit., pp. 1145-1153: 1145).

²⁴⁰ X.-M. LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum*, cit., p. 476 (*Responsio card. Bellarmini ad calumnias cujusdam scripti anonymi*).

²⁴¹ Il punto è rilevato da J.M. MARCH, *El venerable cardenal Belarmino*, cit., pp. 51-62: 56.

aveva vincolato le sue riflessioni al passo del decreto in cui veniva affermato che non si potevano ricevere nuove immagini e nuovi miracoli senza l'approvazione del vescovo.²⁴² Si trattava di una precisazione importante perché nel dibattito sul culto dei beati moderni gli esponenti dell'ala intransigente avevano tentato di affermare un'interpretazione davvero capziosa del dettato conciliare. Per esempio, così aveva fatto il consultore Antonio Nuni de Herrera, secondo cui il decreto tridentino aveva affidato ai vescovi il diritto di approvare solo le nuove immagini e i nuovi miracoli dei santi già canonizzati e non quelle relative ai culti locali che via via si affermavano grazie al sostegno devozionale dei fedeli.²⁴³ Come si ricorderà, lo stesso argomento era stato utilizzato anche dal francescano osservante Giovanni De Rada.

Per misurare la distanza culturale tra queste posizioni e quelle degli antiproibizionisti oratoriani e gesuiti basta notare che essi opponevano ai trattati inquisitoriali medievali di Zanchini o di Calderini, l'opera sulle immagini del teologo belga Jean Ver Meulen del 1594. L'autore era indifferentemente citato negli scritti di Bellarmino, di Giustiniani, di Gallonio e degli oratoriani perché affidava il controllo degli abusi iconografici ai vescovi con un esplicito richiamo alle decisioni prese nella «synodus Tridentina». Fra le righe dell'opera, però, insieme con la difesa del Concilio, circolavano anche concetti più dirompenti. In effetti, gli inquisitori erano esplicitamente paragonati ad autorità private che «metas suas transiliunt, invadendo Apostolicae Sedis fines, cum putant sibi licere de quaestionibus dubiis et obscuris iudicium ferre».²⁴⁴ Benché alla fine del Cinquecento queste posizioni fossero ormai minoritarie, circolavano ancora fra alcuni teologi che parteciparono alle riunioni della Congregazione dei Beati allo scopo di arginare l'avanzata della cultura inquisitoriale sul terreno della pastorale.²⁴⁵ Non a caso i testi di Ver Meulen si trovavano in quegli anni nelle biblioteche di vescovi residenti come Francesco Fara di Sassari, Gabriele Paleotti

²⁴² X.-M. LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum*, cit., p. 471 (*Quod liceat circa imagines eorum qui habentur pro sanctis antequam sin canonizati depingere miracula aut visiones quae leguntur in eorum vita*).

²⁴³ «Ego nihil crediderim Concilium non loqui nisi de sanctorum canonizatorum imaginibus, quas prohibet cum figuris insolitis depinti et ad hoc expendendum et examinandum, in dicto Concilio concedi facultatem episcopi» (BV, H 14, f. 335r).

²⁴⁴ I. MOLANUS (Jean Ver Meulen), *De Istoria SS. Imaginum et picturarum pro vero earum usu contra abusum*, lib. II, cap. XXIV, Lovanio, apud Ioannem Bogardum 1594, p. 42r. Su di lui cfr. P. PRODI, *Ricerche sulla teoria delle arti figurative*, cit., pp. 139-140. Si veda ora anche l'antologia *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, a cura di D. Menozzi, Roma, San Paolo 1995, pp. 213-221.

²⁴⁵ Sul punto A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 412-417.

di Bologna e Carlo Bascapè di Novara.²⁴⁶ Simili argomenti non solo costituivano un duro attacco al processo con il quale la Sede Apostolica si era strutturata intorno all'autorità del Sant'Uffizio, ma difendevano anche una concezione del governo della Chiesa che affidava al vescovo le funzioni di controllo dell'ortodossia e di repressione dell'eresia.

Secondo il diario dell'oratoriano Zazzera, il 13 gennaio 1603 il cardinale Galli raccolse i pareri dei vari teologi e li consegnò al pontefice. La disputa teologica aveva davvero assunto l'importanza di una questione di Stato e gli animi di tutti si erano surriscaldati come se si fosse trattato di uno scontro armato. Probabilmente anche Clemente VIII restò sorpreso dai toni polemici e dall'intensità del dibattito e su consiglio di altri cardinali impose il silenzio sulla questione. Come ha lasciato scritto il gesuita Virgilio Cepari, in un trattato sulla canonizzazione scomparso per buona parte già all'inizio del Settecento in cui descriveva i lavori della Congregazione dei Beati, per circa tre anni le riunioni della commissione s'interruppero affinché i cardinali potessero meditare sul da farsi e vennero riprese solo nel 1607.²⁴⁷

Nelle prossime pagine racconteremo cosa accadde nel corso del lungo pontificato di Paolo V, quando le tracce delle discussioni si fecero sempre più rade e le voci dei protagonisti si attenuarono insieme con i documenti, che andranno restaurati come fa l'archeologo con i pezzi mancanti di un vaso antico.

²⁴⁶ I dati sono tratti dai lavori di E. CADONI-R. TURTAS, *Umanisti sassaresi del '500. Le «biblioteche» di Giovanni Francesco Fara e Alessio Fontana*, Sassari, Gallizzi 1988, pp. 145-148, note 902-905; P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, II, cit., p. 531, nota 15; L. CASSANI, *La biblioteca privata di mons. Bascapè*, «Bollettino storico per la provincia di Novara», XLI, 1950, p. 202.

²⁴⁷ BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., p. 61. A proposito del trattato di Cepari, Sommervogel scrive che nel 1721 il gesuita Andrea Brudioli affermò che: «Scripsit etiam Directorium canonizationum in decem libros (quorum tres tantum extant) distinctum», in C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, II, Bruxelles-Paris, Oscar Schepens-Alphonse Picard 1891, col. 965. L'opera di Cepari si trova citata con il titolo *De sanctorum Canonizatione Tractatum* in F. ALGAMBE, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, Anversa, apud Ioannem Meursium 1653, p. 444, il quale sostiene che fu scritta senza essere editata insieme con le vite di Maria Maddalena de' Pazzi e di Francesca Romana.

CAPITOLO IV

LA CONGREGAZIONE DEI BEATI: LA FASE PAOLINA
(1607-1621)

I. 1605-1615: I DECRETI FANTASMA DI PAOLO V

Nel corso del lungo pontificato di Paolo V (1605-1621), le discussioni intorno ai beati moderni proseguirono con impegno, anche se le voci si fecero sempre più rarefatte. Secondo un testimone oculare come Luca Castellini, il papa ordinò di riprendere il dibattito nel 1607 e convocò nuovamente la Congregazione dei Beati. Pure in questa occasione i consultori furono chiamati a esprimere dei pareri sulla questione, ma purtroppo dei loro giudizi non è rimasta alcuna traccia. Il teologo domenicano rivelava di avere «letto e riletto» dei decreti approvati da Paolo V sui servi di Dio non «ancora beatificati dalla Chiesa», che in seguito erano stati ritirati per essere conservati presso «viros graves et religiosos» di Roma.¹ Un secolo dopo, Benedetto XIV sosteneva di non avere mai visto personalmente quei decreti, ma di essere certo della loro esistenza.² Papa Lambertini formulava l'ipotesi che le norme non fossero mai state ufficialmente promulgate da Paolo V, ma solo approvate. In questo modo, egli cercava di giustificare l'anomalo comportamento di Urbano VIII, il quale non aveva mai menzionato i provvedimenti paolini nei suoi successivi interventi sulla materia, in contrasto con l'usanza dei papi di citare le decisioni dei propri predecessori.³ L'interpretazione di Benedetto XIV appare la più convincente, perché se i decreti in questione fossero stati effettivamente pubblicati si sarebbe con-

¹ L. CASTELLINI, *Tractatus de certitudine*, cit., p. 98: «De decretis editis circa cultus familiarum Dei».

² BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., pp. 61-62: «Etsi decreta haec nunquam a me visa fuerint, eorum tamen sanctio certa esse videtur».

³ *Ivi*, p. 64.

servata qualche indicazione al riguardo. Le ricerche condotte in questi anni non hanno portato ad alcun risultato apprezzabile e l'iniziativa di Paolo V sembra essersi volatilizzata nel nulla. In ogni caso, in base alle fonti superstiti e alla ricostruzione effettuata del dibattito in seno alla Congregazione dei Beati nel 1602, abbiamo la certezza che i decreti fantasma di Paolo V contraddicessero sia la linea intransigente scaturita dalle discussioni della commissione, sia la svolta inquisitoriale del 1625. Secondo Castellini, le norme di Paolo V stabilivano che il riconoscimento dei nuovi culti moderni spettasse al vescovo, in conformità con quanto sostenuto da Bellarmino e dai fautori dell'applicazione del dettato tridentino durante il dibattito nella Congregazione dei Beati. Come si ricorderà, la maggioranza dei cardinali e dei teologi della commissione del 1602 contrastò duramente questa posizione e aderì a quella promossa da Francisco Peña, dal domenicano Girolamo Javier e da gran parte dell'Inquisizione romana.

La successiva affermazione delle prerogative inquisitoriali sulla materia nel 1625 concorre a spiegare il mistero che ancora avvolge le decisioni di Paolo V, le quali in seguito furono ritirate dalla circolazione. Inoltre, il dato può aiutare a comprendere l'esiguità delle fonti del periodo paolino rispetto a quello clementino e la sparizione dei pareri dei consultori di questa seconda fase dei lavori della Congregazione dei Beati. Rispetto a quanto avvenne nelle riunioni del 1602, il momentaneo riconoscimento dell'orientamento di Bellarmino e del Concilio di Trento indica che la decisione di Clemente VIII di sospendere il dibattito ebbe forse un valore prudenziale e difensivo. Solo così le posizioni minoritarie dei teologi gesuiti e oratoriani (verso le quali, probabilmente, il papa inclinava), avrebbero potuto svilupparsi, nonostante fossero state schiacciate dalla preponderanza dell'indirizzo rigorista e inquisitoriale. Pertanto, anche questa risoluzione di papa Adobrandini andrebbe inserita all'interno di quella vivace dialettica tra congregazioni cardinalizie, Sant'Uffizio e pontefice segnalata, per gli stessi anni, in alcuni studi recenti e che merita di essere ulteriormente approfondita. Del resto, il successivo ritiro del decreto di Paolo V sui servi di Dio ricorda assai da vicino la vicenda della sospensione dell'Indice clementino del 1596, ricostruita da Gigliola Fragnito e risultato di «una vera e propria intimazione al papa stesso da parte del Sant'Uffizio».⁴

È significativo che del dibattito di questa seconda fase della Congrega-

⁴ Cfr. G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., pp. 173-198: 183. L'analisi delle dinamiche interne fra pontefice e congregazioni cardinalizie ricorre anche nel contributo di V. FRAJESE, *La politica dell'Indice*, cit., pp. 324-334.

zione dei Beati sia rimasto soltanto un parere degli auditori di Rota, consultabile dopo l'apertura degli archivi vaticani della fine dell'Ottocento. Esso fu redatto per ordine di Paolo V nel 1607, ossia in coincidenza con la data segnalata da Castellini. I contenuti della scrittura sono stati recentemente illustrati con dovizia di particolari e, dunque, non occorre dilungarsi sulla loro esposizione.⁵ È sufficiente segnalare che il giudizio rotale sposava in pieno la linea rigorista di Peña, al tempo decano di quell'istituzione. Il parere riprendeva le posizioni difese a spada tratta dall'aragonese nel corso della fase clementina del dibattito e citava i luoghi canonici della trattativa inquisitoriale sulla materia (Zanchini e Calderini). Peña, nel frattempo, era diventato consultore del Sant'Uffizio e la scrittura aveva l'obiettivo dichiarato di conservare il vigore della «ecclesiastica disciplina» e di difendere la purezza dell'ortodossia da eventuali «fraudes» e illusioni promosse in particolare «dal popolo idiota e dalle donne».⁶

Prima del 1608 un anonimo sacerdote della Vallicella rivolse a Paolo V un discorso, che appartiene anch'esso cronologicamente alla seconda fase del dibattito sul culto dei beati moderni. L'intervento riprendeva le precedenti posizioni degli oratoriani, sostenendo che la venerazione privata nei confronti del beato Filippo Neri non dovesse essere proibita.⁷ Nella miscelanea manoscritta è presente anche una copia del parere di Gallonio del 1602, senza però l'indicazione del suo autore e un voto anonimo articolato in tre conclusioni, ove quegli ambienti continuavano a difendere il diritto a manifestare in ambito privato «nostra privata opinione».⁸

Nel 1611 il benedettino Costantino Gaetani redasse un parere manoscritto sul tema. L'autore era uno dei principali studiosi del profetismo gioachimita fra Cinque e Seicento e si pronunciò senza esitazioni in favore della riserva pontificia sul culto dei santi a ogni livello.⁹

⁵ G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., pp. 116-127. La data si ricava dal fatto che Francesca Romana, canonizzata nel 1608 viene detta «nondum in catalogum sanctorum relatam».

⁶ Gli auditori scrivono che, dopo la morte di Clemente VIII, «causam indecisam reliquisset. Illustrissimus Dominus Noster Paulus Papa V (cuius zelus in omnibus causis candidat et synceram postulat pietatem) intermissum negotium reassumendo nobis praecepit», BAV, *Vat. lat.* 3729, ff. 4r-48v: 4r, 9v-10v e 20r.

⁷ *De veneratione privata quae B. Philippo Nerio nondum canonizato a multis habebatur non prohibenda. Discursus ad Paulum V*, in BAV, *Barb. lat.* 1015, ff. 76r-90v. Occorre notare che tale intestazione non è presente nell'originale manoscritto (il foglio iniziale, che forse la conteneva, è mancante), ma si ricava dal catalogo cartaceo dei *Mss. Barberini XVII-XXII. Barb. Lat.* 898-1228, f. 135r. Le sorti di questo titolo continuano a essere travagliate attraverso i secoli, perché di recente è stato riportato in modo incompleto (si omettono i termini, certo non trascurabili, «a multis» e «non prohibenda»), da G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 127, nota 489.

⁸ BAV, *Barb. lat.* 1015, ff. 91r-112r e 127v.

⁹ BAV, *Barb. lat.* 914, *De sanctorum canonizatione assertio ad Sanctissimus Dominus*, ff. 1-

Rispetto all'intransigenza di quest'ultima linea, l'orientamento di Paolo V sembrava ispirarsi a una maggiore moderazione e senso della mediazione, probabilmente per l'influenza dal suo «fidelissimus consiliarius» di quegli anni, ossia il cardinale Bellarmino.¹⁰ Nel 1615, il papa comunicò ai teatini napoletani e a quelli veneti che potevano continuare a osservare la devozione nei confronti del loro fondatore Gaetano da Thiene († 1547), perché «nulla era da innovare» in merito. Paolo V prese la sua decisione «vivae vocis oraculo» in presenza dei cardinali Bellarmino e Giovanni Delfino, che era anche vescovo di Vicenza, ossia responsabile della diocesi di provenienza di Gaetano da Thiene. Ovviamente, gli auditori di Rota si affrettarono a dare un'interpretazione restrittiva della deliberazione pontificia, considerandola una «deroga» dal carattere eccezionale, in onore di quel beato. Ma il modo con il quale Paolo V l'aveva formulata poteva lasciare adito anche a una lettura estensiva, come effettivamente avvenne in determinati ambienti. Tanto più che i teatini erano stati informati di un intervento del sacro tribunale di Roma in loro favore, il quale purtroppo non rilasciava copie autentiche dei propri documenti.¹¹

Solamente dopo la recente apertura dell'archivio del Sant'Uffizio di Roma è stato possibile leggere il decreto con cui il 5 novembre 1615 l'Inquisizione romana acconsentì al proseguimento della devozione di Gaetano da Thiene. I cardinali dell'Inquisizione specificavano che l'aspirante santo essendo un «uomo antico», era escluso dal rispetto di un «ordine» di Paolo V, in base al quale si proibiva l'esposizione «publice» soltanto delle immagini degli «uomini moderni».¹² Quindi, anche gli inquisitori alludevano a un intervento del papa, al quale forse erano stati costretti ad adeguarsi a malincuore. Che si fosse trattato di un obbligo, spiegabile in base ai rapporti di forza allora esistenti tra Paolo V e l'Inquisizione romana, si evince incrociando le nuove acquisizioni documentarie con quelle

18. Su di lui si veda A.M. ADORISIO, *Contributo alla storia degli studi Gioachimiti: Costantino Gaetani O.S.B. (1560-1650) e la documentazione raccolta, in L'età dello spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*, a cura di A. Crocco, San Giovanni in Fiore, Centro internazionale di studi Gioachimiti 1986, pp. 303-318.

¹⁰ Il giudizio sul ruolo di Bellarmino risale al 1612 ed è riportato da G. PARISCIANI, *La riforma tridentina*, cit., p. 703, nota 81.

¹¹ Ho tratto queste notizie da BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., p. 62, che riporta ampi brani della relazione degli auditori di Rota su Gaetano da Thiene e la ricostruzione della vicenda operata nel 1616 dal giurista teatino Andrea Molfesio.

¹² ACDF, S.O., Decreta 1615, f. 519 (seduta del 5 novembre alla presenza dei cardinali Pietro Aldobrandini, Roberto Bellarmino, Antonio Zapata y Cisneros, Ferdinando Taverna, Fabrizio Varalli, Augusto Galamini, Felice Centini, Giovanni Bonsi).

depositate da secoli nelle diverse biblioteche italiane. Rileggendo la stessa vicenda sotto questa nuova luce, riaffiora dagli incartamenti dei teatini napoletani uno scontro, finora dimenticato, tra il pontefice e una parte del sacro tribunale di Roma. Il 25 ottobre 1615, il vescovo di Caserta Deodato Gentile, nonché nunzio apostolico ed ex-ministro delegato dell'Inquisizione romana, ordinò ai locali chierici di San Paolo, «in nome del Santo Ufficio», di levare dall'epitaffio di marmo di Gaetano da Thiene la scritta «beato et miraculis claro» e anche «un quadro con la sua effigie, il quale stava in una cappella della nostra Chiesa con un panno di seta e con un baldacchino».¹³ L'intervento del Sant'Uffizio di Roma suscitò una grande indignazione, immediatamente raccolta dall'ambasciatore di Venezia e da quello di Savoia, i quali scrissero a Paolo V per chiedere la revoca del provvedimento restrittivo. Il papa ordinò al Sant'Uffizio romano di fare un'ulteriore indagine sulla vicenda, che fu affidata al cardinale Pietro Aldobrandini, membro dell'istituzione. L'inquisitore fece una relazione della sua inchiesta alla presenza di Paolo V, dalla quale emerse, «attraverso scritture autentiche», che nel corso del Cinquecento Gaetano da Thiene «era stato in opinione comunemente di santità et avea fatto molti miracoli». A questo punto, Paolo V fece «un grande ribuffo al segretario della congregazione, con dirli che mai aveva ordinato che se impedisse la devozione di quelli che per così lungo spatio di tempo furono stati tenuti per beati, ma si ben di certi moderni e di poco tempo morti e ordinò a scrivere al nuntio in Napoli che abstineat».

Ai fini del nostro discorso tali parole sono importanti perché, ancora una volta, rivelano l'esistenza di un provvedimento di Paolo V sul culto da prestare ai defunti in odore di santità «non ancora beatificati», che apprendiamo dalla stessa voce del papa. Inoltre, abbiamo la riprova che tali decreti avevano prodotto un contrasto con gli uffici inquisitoriali romani, risolto direttamente da Paolo V grazie al gioco di sponda dei suoi alleati all'interno dell'istituzione come Bellarmino. Peraltro, negli stessi mesi, l'inquisitore di Vicenza aveva segretamente informato il Sant'Uffizio di Roma sullo stato della devozione per Gaetano da Thiene nella città e sui comportamenti adottati dai fedeli nell'anniversario della sua morte, il 7 agosto 1615.¹⁴ Il commissario locale si mostrava interessato soprattutto alla parte-

¹³ BNN, fondo San Martino, 519, I, f. 379r: *Il modo come si ebbe licenza dal Sommo Pontefice del epitaffio fatto al nostro Beato Gaetano*, da cui sono tratte le successive citazioni.

¹⁴ *Ivi*, f. 11r (attestazione dell'inquisitore di Vicenza Camillo Santangeli da Colorno del 1615), da cui sono ricavate le citazioni seguenti.

cipazione alla festa della nobiltà vicentina e delle istituzioni cittadine «benché fosse giorno feriale et tempo che la maggior parte dei cittadini si sogliono trovare in villa». Alla fine della lettera egli sottolineava il fatto che molti si erano comunicati, portando «un notevole accrescimento di devozione», a dimostrazione di come anche il culto dei beati moderni fosse ormai parte integrante di una concezione della religione gestita secondo le regole della ragion di Stato ecclesiastica. Sei anni dopo questo episodio, il cardinale Delfino, ossia colui al quale era stata comunicata nel 1615 la decisione di Paolo V in merito a Gaetano da Thiene, riferì per iscritto al cardinale del Sant'Uffizio Ottavio Bandini, che il papa gli aveva detto le seguenti parole: «Voi siete cardinale e siete vescovo di quella città, però non avete bisogno d'alcuna dichiarazione nostra, né breve d'alcuna sorte. La proibizione che è stata fatta da noi non è stata fatta per quei padri né per quel beato. Queste sono le formali parole che mi disse la Santità Sua».¹⁵ Pertanto, grazie a questa ricostruzione, abbiamo la definitiva conferma che gli interventi di Paolo V sui morti con fama di santità non ancora beatificati non solo ci furono e poi vennero ritirati dalla Sede Apostolica, ma avevano come obiettivo la salvaguardia delle prerogative dell'ordinario nel riconoscimento dei culti particolari nelle diocesi.

Purtroppo, per comprendere cosa avvenne veramente nel corso di questi anni confusi, ma cruciali, i trattati sulla santità possono aiutarci poco. Infatti, quelli che affrontavano l'argomento rimasero inediti e vennero poi fatti sparire, oppure furono emarginati dalla circolazione editoriale. È questo il caso delle opere del gesuita Virgilio Cepari e del teatino Andrea Molfesio, ossia i due intellettuali più vicini alle posizioni di Paolo V e del cardinale Bellarmino negli anni venti del Seicento. Per quanto riguarda Cepari, la sua voluminosa opera era già introvabile all'inizio del Settecento. Essa era stata redatta prima del 1605, quando veniva citata in un libro di Andrea Vittorelli.¹⁶ Ulteriori ricerche finalizzate al suo reperimento non hanno dato i risultati sperati e le riflessioni di Cepari sono giunte sino a noi soltanto grazie al riassunto fattone da Benedetto XIV. Una sorte simile è toccata anche a un manoscritto carmelitano utilizzato da papa Lam-

¹⁵ *Ivi*, f. 68r (lettera del cardinale Delfino al cardinale Bandini, Venezia, 2 ottobre 1621).

¹⁶ L'opera di Cepari, intitolata *Tractatus sanctorum* oppure *Directorium canonizationum sanctorum*, venne citata da A. VITTORELLI, *De Angelorum custodia lib. II in quorum altero angelorum ministeria ex sacris litteris recensentur, in altero universum custodiae argumentum explicatur*, Padova, ex officina Petri Pauli Tozzi 1605 (cfr. G.B. VERMIGLIOLI, *Biografia degli scrittori perugini*, I, Perugia, Vincenzo Bartelli e Giovanni Costantini 1823, p. 320, nota 3, per il quale Cepari «lasciò inedito» quel trattato).

bertini e allora conservato presso l'archivio del convento di Santa Maria in Traspontina e oggi irreperibile.¹⁷ Cepari chiedeva di rispettare la consuetudine millenaria e di non precludere la via delle canonizzazioni con normative troppo rigide, che avrebbero avuto l'effetto di bloccare gli sviluppi delle nuove devozioni. Di conseguenza, i candidati alla canonizzazione potevano essere chiamati santi e beati all'interno delle biografie (ma non nel frontespizio) e le agiografie avevano piena facoltà di circolazione anche prima dell'autorizzazione ecclesiastica. Così pure era legittimo diffondere le loro immagini, ma senza particolari segni di riconoscimento perché il diadema era riservato ai soli santi canonizzati, mentre i raggi e gli splendori ai beati approvati dalla Sede Apostolica. Nel caso in cui queste effigie fossero collocate sugli altari potevano essere tollerate, altrimenti sarebbe stato meglio evitarlo perché ciò sapeva troppo di pubblica e solenne adorazione. Cepari si sottometteva su tutti i punti a quanto stabilito dal Concilio di Trento e, dunque, riconosceva il ruolo prioritario del vescovo di fronte ai defunti con fama di santità. Parimenti era lecito pregare questi beati nel giorno del loro anniversario, ma non si potevano indire feste solenni senza l'autorizzazione della Santa Sede. L'agiografo gesuita dava il suo assenso all'antichissima pratica di attaccare tabelle e di accendere ceri al sepolcro dei servi di Dio. Tuttavia, per evitare che qualcuno lo facesse in modo organizzato e artificioso, si era stabilito (probabilmente nei decreti di Paolo V) di affidare al vescovo la nomina di un delegato con il compito di interrogare i fedeli sulle loro reali intenzioni affinché si potesse, allo stesso tempo, ovviare alle frodi e permettere lo sviluppo della devozione popolare.¹⁸ La strada tracciata da Cepari era ispirata dal buon senso e da una sostanziale tolleranza nei confronti delle forme private di devozione, al fine di non proibire ogni cosa, impedendo così le future canonizzazioni. Il teologo gesuita parlava con cognizione di causa perché era uno dei più affermati agiografi del suo tempo. In quegli anni aveva redatto le biografie di suor Maria Maddalena de' Pazzi (di cui fu confessore), di Francesco Borgia e di Luigi Gonzaga ed era impegnato nelle principali cause di canonizzazione promosse dalla Compagnia di Gesù. A proposito della vita di Luigi Gonzaga, pubblicata a Roma nel 1606, ricordava di avere chiesto espressamente a Paolo V di poterlo chiamare beato prima della proclamazione ufficiale e di avere ottenuto il consenso papale dopo che il testo era stato esaminato dal cardinale della Congregazione del Sant'Uffizio, dell'In-

¹⁷ La notizia è confermata anche da G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 57.

¹⁸ BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, cit., pp. 63-64.

dice e dei Beati Girolamo Bernieri, da quello dei Riti e dei Beati Girolamo Pamphili e da quello del Sant'Uffizio Bellarmino.¹⁹ Ma prima di questa concessione, il pontefice aveva concesso *vivae vocis oraculo* che l'immagine del servo di Dio fosse esposta alla pubblica venerazione nella chiesa romana di Sant'Andrea al Quirinale *pro beato*.²⁰

Il teorico più radicale del pontificato di Paolo V fu senz'altro Andrea Molfesio, nato in Puglia nel 1573. Egli era entrato nell'ordine teatino nel 1606 e in precedenza aveva insegnato giurisprudenza a Napoli. In un trattato del 1616 Molfesio si mostrava incline a una pressoché totale liberalizzazione dei culti prestati ai morti con fama di santità non ancora canonizzati dalla Sede Apostolica. Il teatino faceva sue le ragioni della consuetudine e della tradizione ecclesiastica della «primitiva Ecclesia». Senza dubbio, Molfesio sosteneva queste posizioni perché aveva sotto gli occhi il poliedrico teatro devozionale partenopeo, ma all'inizio del Seicento, come abbiamo visto, quella ricchezza culturale era comune a gran parte della penisola. Semmai Napoli si contraddistinse per una notevole capacità di resistenza, altrove piegata, ai processi di controllo dell'autorità ecclesiastica centrale.²¹

Anzitutto, il giurista teatino sosteneva che i corpi dei beati dovessero essere seppelliti in un luogo separato «ob maiorem commoditatem populi ad exercendam devotionem osculandi pedes et manus». Naturalmente, egli si appoggiava sui testi di Bellarmino e di Razzi, ma ne sviluppava le tesi in modo estremo, come avevano fatto i gesuiti e gli oratoriani nelle scritture anonime del 1602. Se per «pubblico» si doveva intendere soltanto quanto era compiuto in nome della Chiesa, allora tutto ciò che avveniva pubblicamente, ma non a suo nome, era permesso o tollerato. Pertanto, i morti in odore di santità in attesa di un riconoscimento ecclesiastico ufficiale, si potevano chiamare santi e dovevano essere distinti in «declarative», «nuncupative» e «acclamative». I primi erano dichiarati beati dal papa «infallibiliter», i secondi godevano della licenza apostolica e i terzi erano chiamati santi dal popolo, ma non dichiarati tali dalla Congregazione

¹⁹ Il cardinale Pamphili fu aggiunto il 29 luglio 1604 alla Congregazione dei Riti da Clemente VIII. Non siamo in grado di stabilire se, al momento della revisione dell'opera di Cepari, facesse parte del dicastero anche Bellarmino, che vi entrò soltanto il 12 dicembre 1605, per volontà di Paolo V (ACCS, *Decretum Congregationis*, II, cit., ff. 3v e 4r).

²⁰ F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., p. 89 e G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, pp. 102-103.

²¹ Sul punto cfr. J.M. SALLMANN, *Santi barocchi*, cit., pp. 189-225 e il recente studio di G. SODANO, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori 2002, pp. 41-135.

dei Riti.²² Era proibito celebrare la messa in onore degli appartenenti alle ultime due categorie, ma si potevano dipingere le loro immagini: non con il diadema, che spettava di diritto ai canonizzati, ma solo «radius circa eorum capita fulgentibus», come sostenuto anche da Cepari. Molfesio considerava la sua proposta alla stregua di una concessione perché nel 1586, proprio a Roma, la beata Francesca Romana e una serie di esponenti dell'ordine francescano erano stati dipinti nella chiesa di Santa Cecilia in Trastevere addirittura col diadema, sebbene non fossero stati mai proclamati santi e non avessero avuto la necessaria autorizzazione pontificia. Il teatino pensava che le immagini dei defunti in odore di santità potessero essere conservate in chiesa, se non in una cappella particolare, almeno alla sinistra o alla destra dell'altare maggiore. In questo modo i fedeli avrebbero potuto appendere le loro tabelle votive, come era avvenuto a Milano in onore di Carlo Borromeo prima che fosse canonizzato. A proposito delle offerte e delle lampade veniva specificato che dovevano essere appese ai sepolcri dei defunti. Ciò era da considerarsi «decentissimum et convenientissimum» al fine di certificare la perpetua fama e la memoria di santità di questi uomini speciali. Gli atti descritti non denotavano un culto pubblico, come ritenuto erroneamente da qualcuno, bensì soltanto privato perché non venivano compiuti in nome della Chiesa ed erano comprovati da un'antica tradizione ecclesiastica. Molfesio riteneva che la diffusione di tali pratiche devozionali sarebbe stata di grande utilità perché avrebbe favorito la «defensionem christianae religionis». ²³ Infine, anche le biografie dedicate agli aspiranti santi potevano essere stampate prima della loro canonizzazione, come dimostrava un costume antico e ancora praticato nella Chiesa, al punto che su tale questione non si sarebbe potuta muovere alcuna obiezione.²⁴

In base alle convinzioni del giurista teatino emergeva un'organizzazione dello spazio sacro, una concezione iconografica e della vita devozionale dei fedeli opposta a quella che si era fatta strada nel 1602 nella Congregazione dei Beati e che sarebbe stata promossa dall'Inquisizione romana da lì a pochi anni. È opportuno ricordare che le divergenze fra le posizioni di Molfesio sulla santità e il nuovo indirizzo inquisitoriale ispirato a una sedicente lotta agli abusi e alle superstizioni sarebbero definitivamente esplose una

²² A. MOLFESIO, *Additionum ad quaestiones usuales seu ad primum volumen commentariorum consuetudinem neapolitanarum*, II, Napoli, ex typographia Lazari Scorigij 1616, p. 108.

²³ *Ivi*, pp. 110 e 115.

²⁴ *Ivi*, p. 113.

quindicina di anni più tardi, quando venne pubblicata l'opera del sacerdote napoletano dal titolo *De praxi et stilo Sancti Offici*. Il cardinale Desiderio Scaglia denunciò nel 1630 gli errori contenuti nel testo perché «plura igno-
ranter cumulat non minus falsa quam destructiva stilo procedendi in Sancto Officio». ²⁵ Il pontefice ordinò di informarsi se l'autore dell'opera fosse ancora in vita per poterlo convocare a Roma e stabilì che lo scritto fosse corretto, gli esemplari raccolti e la stampa proibita. Una decisione importante, se si considera che l'Inquisizione colse quell'occasione per formulare un decreto generale, in cui vietava per il futuro la pubblicazione di qualunque libro che trattasse «praxim et modum procedendi in Sancto Officio contra delictum haeresis», privo della licenza del sacro tribunale. Solo la morte, avvenuta nel 1620, salvò Molfesio da un sicuro provvedimento inquisitoriale.

La sorte postuma di questo erudito meridionale e lo stato della trasmissione delle fonti riguardanti il dibattito sui defunti in fama di santità (manoscritte, anonime, reticenti o scomparse) forniscono un chiaro esempio della progressiva chiusura confessionale di un'intera cultura ecclesiastica e del ruolo svolto dall'Inquisizione romana per determinarne l'effetto. Ma quando il giurista teatino pubblicò le sue idee sui defunti in odore di santità, la partita non era ancora chiusa del tutto, come indica il dibattito sulla beatificazione di quegli anni, sul quale ora dobbiamo soffermarci.

2. LA RISERVA PONTIFICIA SULLA BEATIFICAZIONE: LA SCONFITTA DI BELLARMINO

Le riflessioni di Andrea Molfesio si intrecciavano con il coevo dibattito sul nuovo istituto giuridico della beatificazione. Come si ricorderà, ancora nel 1613, Bellarmino considerava la beatificazione una canonizzazione particolare, valevole in una singola provincia o diocesi, di esclusiva pertinenza vescovile. ²⁶ Il gesuita riteneva di potere governare il fenomeno delle nuove proposte di santità mediante l'elaborazione di un modello a due piani, all'interno del quale sia il vescovo, sia il papa svolgessero un ruolo fondamentale: il pontefice, a livello centrale e universale, con la canonizzazione e il vescovo, a livello periferico e particolare, con la beatificazione.

²⁵ ACDF, *S.O.*, Decreta 1630, f. 192r (seduta del 28 novembre). Su questo provvedimento cfr. anche M. FANTINI, *Lo Scrinium*, cit., p. 213, nota 79.

²⁶ R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis*, cit., col. 701. (*Quartae Controversiae generalis*, lib. I, cap. VIII: *Cuius sit sanctos canonizare* nella «Editio plurimis locis aucta et emendata ex correctorio libello ab auctore vulgato Romae ann. 1613»).

Nello stesso periodo questa posizione era contrastata da Angelo Rocca, per cui la beatificazione aveva un valore semipubblico e, come la canonizzazione, doveva essere affidata solo all'autorità del papa. ²⁷ Anche l'agostiniano proponeva un modello a due piani, ma rispetto a Bellarmino affidava la gestione di entrambi al sovrano pontefice, come aveva sempre sostenuto l'ala rigorista e inquisitoriale del dibattito, capitanata da Peña e dal domenicano Javier. Si faceva strada in questo modo un progetto di applicazione del decreto tridentino sul culto dei santi, in cui la funzione episcopale continuava a occupare uno spazio centrale, ma subordinata al controllo romano, ossia al papa e alle congregazioni cardinalizie. Non sappiamo se Rocca fosse in grado di prevedere che quell'orientamento avrebbe agevolato il successivo intervento dell'Inquisizione romana sulla materia, oppure se in cuor suo auspicasse tale soluzione. Senza dubbio, egli aveva la consapevolezza che affidare tutto il sistema giuridico-istituzionale di controllo del culto dei santi al papa avrebbe rafforzato la funzione svolta dalla Congregazione dei Riti, ossia dell'organo curiale e cardinalizio di cui era consultore, perché nessuna quota di potere e di sovranità sarebbe stata ceduta ai vescovi. Gli ambienti più legati all'Inquisizione romana, ma non certo Bellarmino che ne faceva parte proprio in quegli anni, erano contrari sia alla soluzione prospettata dal cardinale gesuita, sia a quella di Rocca. ²⁸ Il sacro tribunale mirava a contenere l'autorità dei vescovi nelle periferie, ma anche a ribadire la sua centralità all'interno della curia romana, rispetto ad altre congregazioni come i Riti e l'Indice, che rivendicavano propri spazi di intervento e di autonomia nella definizione della vera religione cattolica.

La presente ricerca non intende occuparsi della storia della beatificazione in età moderna, ma esclusivamente degli uomini morti con fama di santità, a prescindere dalle successive distinzioni gerarchiche stabilite dalla Chiesa cattolica. Del resto, negli ultimi anni la storia della beatificazione fra Cinque e Seicento è stata ricostruita in due libri, a cui rimandiamo per ul-

²⁷ «Canonizatio & beatificatio, quatenus fidei quaedam protestatio ad solum Romanum Pontificem pertineat, cultum pro aliquo nondum canonizato, vel inter sanctos nondum ab Ecclesia recepto sine expressa Romani Pontificis auctoritate, aut concessione, nullo modo exhiberi posse affirmandum omnino est [...] Cultus semipublicus est ille qui non totius Ecclesiae nomine, vel non in Ecclesia universa, sed in aliqua tantum Ecclesia sive dioecesi, vel provincia, seu in aliquo tantum regno per apostolicum diploma concessus in publicis item locis a personis publicis & privatis exhibetur», in A. ROCCA, *An Reliquiae Novae*, cit., pp. 228 e 231.

²⁸ Il cardinale Bellarmino fece parte del Sant'Uffizio, una prima volta sotto Clemente VIII, tra il 1601 e l'aprile 1602, quando divenne arcivescovo di Capua; una seconda volta, sotto Leone XI e Paolo V, tra l'aprile 1605 e il gennaio 1621, uscendovi con la morte di papa Borghese (ACDF, *S.O.*, Decreta 1601, 1602, 1604-1605, 1621-1622, ff. 1, 170, 621, 17r).

teriori approfondimenti.²⁹ Ai fini del nostro discorso è interessante sottolineare che entrambi i lavori attribuiscono un carattere speciale al riconoscimento nel 1601 da parte di Clemente VIII del culto particolare di Giovanni da Sahagún († 1479), col quale fanno iniziare la beatificazione moderna. Infatti, le caratteristiche di questo indulto presenterebbero elementi nuovi che denotano come, per la prima volta, si fosse dato all'atto non un valore autonomo e a sé stante, ma preliminare a una futura canonizzazione.³⁰ Nella circostanza il papa affidò l'analisi della richiesta degli agostiniani di Salamanca ai cardinali della Congregazione dei Riti Cesare Baronio e Silvio Antoniano. Il 19 giugno 1601, dopo avere riesaminato il caso, concesse la messa e l'ufficio in onore di beato Giovanni per il giorno 12 giugno e soltanto per la chiesa di Sant'Agostino della città spagnola. Da quel momento in poi, Clemente VIII, Paolo V e Urbano VIII promulgarono 23 brevi di beatificazione, in base al lavoro svolto dalla Congregazione dei Riti. Tutte le deliberazioni seguirono questo indirizzo pontificio e curiale, che avrà come punto di arrivo la prima cerimonia solenne di beatificazione tenuta in onore di Francesco di Sales all'interno della basilica di San Pietro nel 1662.³¹

Per quanto riguarda l'ambito cronologico di questo studio, bisogna precisare che la prima beatificazione moderna fu proclamata un anno prima l'istituzione della Congregazione dei Beati. Inoltre, venne subito affidata all'autorità del pontefice, contrariamente a quanto teorizzato da Bellarmino e seguendo l'orientamento di Rocca, a sua volta implicitamente legato a quello rigorista di Peña. Infine, è opportuno puntualizzare che questo nuovo istituto giuridico, scaturito dalla concreta prassi canonistica nei primi due decenni del Seicento, non ha nulla a che vedere con la riforma urbaniana, cominciata nel 1625 con due decreti del Sant'Uffizio, continuata nel 1634 con un breve pontificio e terminata nel 1642 con una sistemazione generale delle diverse normative. Come spiegheremo più dettagliatamente in seguito, essa si occupò soltanto dei morti in fama di santità non ancora canonizzati, né beatificati, ossia dello stesso argomento su cui era intervenuto Paolo V con i suoi decreti abrogati e, in precedenza, la Congregazione

²⁹ Cfr. i dati raccolti da F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., pp. 45-68 e da G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., pp. 170-207. Da un punto di vista giuridico si veda anche G. DALLA TORRE, *Processo di beatificazione e canonizzazione*, in *Enciclopedia del Diritto*, XXXVI, Milano, Giuffrè 1987, pp. 932-943 e D. LE TOURNEAU, *Causes de canonisation*, in *Dictionnaire historique de la papauté*, a cura di Ph. Levillain, Paris, Fayard 1994, pp. 307-308.

³⁰ G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 190.

³¹ G. STANO, *Il rito della beatificazione da Alessandro VII ai nostri giorni*, in *Miscellanea in occasione del IV centenario*, cit., pp. 366-422: 375-391.

dei Beati. Prova ne sia che Rocca, nel 1601, non utilizzava ancora il neologismo «beatificazione» nel proprio trattato sul culto dei santi. Il termine, però, si affacciava pochi anni dopo nei suoi interventi durante le riunioni della Congregazione dei Beati, quando il nuovo istituto era effettivamente messo in pratica da Clemente VIII e da Paolo V. Ma nel 1634 Felice Contelori era già in grado di dedicare un intero capitolo della sua opera alla «*Differentia inter canonizationem et beatificationem*», ossia quando la riforma urbaniana era ancora in via di definizione. Egli affidava entrambe al papa, come aveva fatto Rocca, ma precisava che la beatificazione «non era altro che una particolare canonizzazione, come aveva insegnato Francisco Peña».³² In questo modo Contelori recuperava a livello canonistico la linea intransigente e filo-inquisitoriale dell'auditore di Rota aragonese, il quale appariva come il vero vincitore postumo della partita perché aveva difeso quelle posizioni sin dall'inizio del Seicento, auspicando un intervento più generale del Sant'Uffizio sull'intera materia, che nel frattempo si era effettivamente realizzato. Come vedremo, la riforma urbaniana riconobbe il ruolo decisivo dell'Inquisizione romana a partire dal controllo delle forme iniziali di santità, ossia l'argomento del nostro lavoro. In tal senso, i beati che studiamo sono i beati del papa, perché quei provvedimenti ruppero con una tradizione policentrica e orizzontale della Chiesa, in grado di favorire una ricezione differenziata del concilio tridentino, per aderire a un assetto monarchico verticale fondato sul principio dell'obbedienza come criterio guida dell'organizzazione sociale e dello sviluppo delle opinioni individuali, all'interno del quale l'Inquisizione romana svolse, almeno per tutto il Seicento, una funzione determinante.³³

In questa sede interessa seguire le sorti canoniche dei morti in odore di santità sui quali si concentrò l'attenzione della Congregazione dei Beati all'inizio del Seicento: durante il pontificato paolino e prima della formulazione dei decreti inquisitoriali del 1625. Gli interventi della commissione del 1602 nel corso dei primi venti anni del Seicento furono di due tipi: il primo legato alla proposta religiosa, il secondo alla repressione culturale. Erano le facce opposte di una stessa medaglia, che venne coniata dai vertici

³² F. CONTELORI, *Tractatus et praxis de canonizatione sanctorum*, Lione, sumptibus Laurentii Durand 1634, pp. 16-17. Sul pensiero di Contelori in materia, il quale «parla espressamente della beatificazione, come non l'avevano fatto precedenti autori del medesimo secolo», cfr. G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., pp. 207-208.

³³ Sul punto il confronto è con G. ALBERIGO, *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino*, «Cristianesimo nella storia», VI, 1985, pp. 71-91: 85, per il quale il papato dell'epoca «non attinge allo spirito del concilio».

ecclesiastici romani con lo scopo di regolare la devozione moderna in Italia e di controllarne gli sviluppi futuri. Si trattava di una soluzione transitoria, fragile dal punto di vista istituzionale e confusa da quello ecclesiologico, destinata a confluire nell'Inquisizione romana, che fu in grado di assorbire e di concentrare entrambe le strategie al suo interno con l'aggiunta del vincolo autoritario dell'obbedienza.

Per quanto riguarda il primo aspetto, Paolo V avviò una prolifica politica delle beatificazioni. L'ultimo santo a cui furono riconosciuti gli onori degli altari, prima della beatificazione pontificia, fu Carlo Borromeo nel 1610. A partire da quel momento la beatificazione divenne una tappa preliminare obbligatoria per accedere alla proclamazione universale del culto. I primi santi beatificati furono Ignazio di Loyola nel 1609, Teresa d'Avila nel 1614 e Filippo Neri nel 1615, che vennero tutti canonizzati nel 1622. L'ultima beatificazione prima della promulgazione dei decreti inquisitoriali del 1625 fu quella di Felice da Cantalice.³⁴ Come si vede, i brevi di beatificazione riguardavano i principali culti esaminati dalla Congregazione dei Beati nel 1602, che scelse dunque tale percorso di legittimazione per risolvere il problema degli eccessi devozionali posti da questi defunti in odore di santità. Negli stessi anni Paolo V riconobbe anche il culto particolare di una serie di beati moderni come il domenicano spagnolo Ludovico Bertrán († 1581), l'arcivescovo di Valencia Tommaso di Villanova († 1555), i francescani Pasquale Baylon († 1592), Pietro d'Alcántara († 1562), Salvatore da Horta († 1567) e Serafino da Montegranaro († 1604), i gesuiti Stanislao Kostka († 1568), Francesco Saverio († 1552), Luigi Gonzaga († 1591) e Francesco Borgia († 1572). Quest'intensa attività lascia intuire che i lavori della Congregazione dei Beati incentivarono la pratica delle beatificazioni, la quale venne direttamente gestita dalla Congregazione dei Riti: il moderno istituto pontificio funzionò come una camera di compensazione che servì a regolare l'emergere dei nuovi culti di santità, a irrigimentare la pressione popolare e ad attenuare la responsabilità delle gerarchie ecclesiastiche in una materia di rilievo come la canonizzazione con l'individuazione di un livello canonico intermedio e transitorio.

Per quanto concerne il controllo e la repressione culturale, l'impegno della commissione si rivolse anzitutto all'indirizzo dei beati recensiti nel 1602 e, in seguito, nei confronti delle nuove devozioni che si andavano af-

³⁴ Questi dati sono in F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., pp. 51, 53, 54-55, 64 e 174, nota 98. I decreti del Sant'Uffizio furono promulgati il 23 marzo del 1625 e completati il 2 ottobre dello stesso anno: il 1° ottobre fu emanato il breve di beatificazione di Felice da Cantalice.

facciando all'orizzonte del panorama religioso italiano. È questo il caso del vescovo di Novara Carlo Bascapè, morto in odore di santità nel 1615. Secondo una relazione dei barnabiti di Novara, il suo corpo si era conservato incorrotto, i devoti avevano portato tabelle votive al sepolcro e comunemente veniva chiamato beato. Nella biografia di Innocenzo Chiesa in suo onore – pubblicata nel 1636 e subito tolta dalla circolazione per essere ristampata solo due secoli dopo – si accennava, in modo esplicito, a un «decreto della sacra Congregazione dei Beati», che aveva obbligato i padri barnabiti a levare «di mano in mano» gli attestati di fede affastellati dai fedeli sulla tomba di Bascapè.³⁵ Un dato significativo, che testimonia come la Congregazione dei Beati abbia proseguito la sua attività oltre il 1615, emanando dei decreti che potrebbero identificarsi con quelli oggi introvabili attribuiti a Paolo V.

I sei culti che nel 1602 determinarono l'istituzione della commissione ebbero una sorte differenziata. Da un lato, le devozioni di Angelo Del Pas, di Filippo De Rebaldis e di Evangelista Gerbi furono interrotte, scontando, con ogni probabilità, anche la posizione di chiusura assunta dai teologi dei rispettivi ordini religiosi nel corso del dibattito della Congregazione dei Beati. Dall'altro, le cause in onore di Carlo Borromeo, di Filippo Neri, di Ignazio di Loyola e di Felice da Cantalice subirono numerose azioni di disturbo e un rallentamento generale, passando sotto il vaglio delle autorità romane. Al riguardo, proprio Francisco Peña, divenuto decano della Rota nel 1604, rivestì un ruolo di rilievo fino al 1612, anno della sua morte. Per capire come avvenne tutto ciò è opportuno ricostruire caso per caso i provvedimenti presi nei confronti di questi culti promossi universalmente dalla Chiesa cattolica, prima della chiusura inquisitoriale del 1625. Potremo così cogliere la strategia complessiva che guidò l'attività della curia romana in quegli anni, insieme con le tensioni e i conflitti interni che accompagnarono la formazione dei modelli di santità ufficiali.

3. LA BEATIFICAZIONE DI FELICE DA CANTALICE E LA CANONIZZAZIONE DI CARLO BORROMEIO

Nel corso del pontificato di Paolo V, il culto che subì il maggiore rallentamento fu quello del cappuccino Felice da Cantalice. Il dato è impor-

³⁵ Si veda I. CHIESA, *Vita di Carlo Bascapè. Barnabita e vescovo di Novara (1550-1615)*, a cura di S. Pagano, Leo S. Olschki, Firenze 1993, p. 650, con ampia bibliografia (pp. 12-34) e introduzione (pp. 35-81).

tante perché, rispetto agli altri casi di cui si occupò la Congregazione dei Beati all'inizio del Seicento, la devozione del frate partiva da una posizione assai vantaggiosa, in quanto era sostenuta da Sisto V e dall'influente cardinale dell'Inquisizione Santoro. Nel 1588 circolò addirittura la voce che il pontefice volesse pubblicare diciotto miracoli («quali teneva in pectore») per arrivare subito alla sua canonizzazione, che venne invece celebrata solamente nel 1712.³⁶ Tuttavia, nel caso del frate cappuccino, i motivi del ritardo più che secolare non sono riconducibili soltanto all'attività della Congregazione dei Beati, ma anche alla coincidenza di una serie di circostanze sfavorevoli. Ad esempio, è indubbio che la morte di Sisto V nel 1590 rallentò il processo di canonizzazione, così pure la decisione del papa di chiamare all'onore degli altari nel 1588 il frate francescano Diego d'Alcalà. Il re di Spagna Filippo II appoggiò con decisione la causa del santo iberico perché attribuiva alla sua intercessione la guarigione del figlio don Carlo e in quanto desiderava eleggere un protettore celeste per condurre in porto l'imminente impresa navale contro l'Inghilterra.³⁷ Un certo peso dovette avere anche la mancata elezione al soglio pontificio nel 1592 del cardinale Santoro, in favore del fiorentino Clemente VIII, che determinò uno spostamento in direzione filo-francese degli equilibri politici della curia romana. Le autorità ecclesiastiche romane annullarono il cosiddetto processo sistino, che si era svolto per volontà del papa tra il 10 giugno e il 10 novembre 1587 e riferero sia il processo ordinario, sia quello apostolico, tra il 1614 e il 1622, in polemica con la via «extra ordinem» seguita in precedenza.³⁸ Solo in virtù del particolare impegno di Gregorio XV, Felice da Cantalice riuscì a raggiungere nell'ottobre 1625 il traguardo della beatificazione. Il papa era convinto di essere stato miracolato dal cappuccino e aveva ordinato di esporre un'immagine di argento al suo sepolcro e di dipingere intorno al capo i raggi con l'aggiunta del titolo di beato. Grazie alla protezione del pontefice, il culto di fra Felice evitò per un soffio di cadere nelle maglie dei decreti di Urbano VIII. Infatti, l'Inquisizione precisò con un apposito decreto dell'aprile 1625 che il suo culto non era compreso fra quelli bloccati dalla nuova legislazione e costitutiva un «casus exceptus».³⁹ In

³⁶ *I frati cappuccini*, cit., p. 4725 (deposizione di padre Francesco da Corigliano del 17-18 ottobre 1618).

³⁷ Sulla guarigione del figlio di Filippo II si veda P. GALESINI, *La vita, i miracoli e la canonizzazione*, cit., pp. 138-141. Per quanto riguarda il legame con la guerra contro l'Inghilterra, cfr. C. RENOUX, *Sainteté et mystique féminines à l'âge baroque*, cit., p. 51, nota 89.

³⁸ M. D'ALATRI, *Felice da Cantalice*, GLS, I, p. 666 e ID., *Particolarità dei processi canonici di san Felice da Cantalice*, «L'Italia francescana», LXII, 1987, pp. 599-605: 601.

³⁹ Decreto del 26 aprile 1625 pubblicato in F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., p. 64.

ogni modo, sebbene i processi ordinari fossero stati discussi dalla Congregazione dei Riti già nel 1616, il «negozio» del frate cappuccino subì un rallentamento attribuito dai suoi postulatori proprio alla normativa emanata da Urbano VIII.⁴⁰

Diversamente dalla causa di Felice da Cantalice, quella di Carlo Borromeo proseguì in modo assai spedito, al punto che la canonizzazione venne celebrata già nel 1610. Il successo, tuttavia, non deve fare dimenticare gli ostacoli che si frapsero negli anni successivi alla prima convocazione della Congregazione dei Beati. Il regista dell'operazione ostruzionistica fu Francisco Peña che, con il grado di decano della Rota, istruì nel 1604 un nuovo processo per conto della Sede Apostolica. Come delegati furono nominati il vescovo di Como, Filippo Archinto e quello di Piacenza, Claudio Rangoni, i quali rendevano conto del loro operato direttamente all'auditore di Rota di stanza a Roma. Peña ordinò nel 1606 di compiere un'ispezione al corpo di Carlo Borromeo e un esame dei donativi presenti al suo sepolcro. La richiesta era assai specifica, ma alla luce delle discussioni in seno alla Congregazione dei Beati non deve certo sorprendere. L'inchiesta avvenne il 6 marzo 1606 e, venti giorni dopo, Peña chiese agli esecutori di riporre «quanto prima e con quella segretezza che hanno usato sin qui» la salma dell'arcivescovo di Milano al suo posto e di annotare nel processo l'accaduto.⁴¹ I due delegati apostolici, inoltre, fecero inventariare le oblazioni raccolte alla tomba, che avevano un valore di più di trentottomila scudi d'oro.⁴² Una somma ingente, che faceva gola all'archidiocesi di Milano come alla curia romana, talché il cardinale Margotti scrisse, a nome del pontefice, a Federico Borromeo ordinandogli di non vendere né alienare «in alcun modo e sotto alcun titolo quelle ricchezze».⁴³ Alla visita del corpo del bea-

⁴⁰ ASV, *Congr. Riti, Processus* 6866, fasc. 7, intitolato *Ristrato dello stato della causa della canonizzazione del beato Felice Cappuccino rappresentato in voce e in qualche parte in un memoriale a Nostro Signore dal padre vicario generale de cappuccini*: «Veniva sospesa questa canonizzazione perché il medesimo Urbano publico intorno a ciò altri decreti, onde per l'osservanza d'essi riassunta la causa e fabricati molti processi singularmente qui in Roma e discussi nella Sacra Congregazione tenuta avanti Innocenzo l'anno 1650 l'8 maggio», ff. 248r-248v.

⁴¹ Lettera degli auditori di Rota del 25 marzo 1606, in BAM, ms. S. Q. + II 30, ff. n.n.

⁴² La cifra è fornita da C. LOCATELLI, *Il 4 novembre 1606. Memorie e documenti*, Milano, R. Ghirlanda 1906, p. 9. I dati sull'ispezione del sepolcro sono confluiti in BAM, ms. I 132 inf., *Compilatio Processus facti auctoritate apostolica pro canonizzazione cardinali Caroli Borromei anno 1607*, ff. 76r-79r.

⁴³ Cfr. la missiva senza data e luogo in L. MARGOTTI, *Lettere scritte per lo più né i tempi di Papa Paolo V a nome del Sig. Cardinal Borghese raccolte et pubblicate da Pietro de Magistris di Calderola e dedicate al medesimo sig. cardinal Borghese*, Roma, Reverenda Camera Apostolica 1627, p. 328.

to Carlo parteciparono, fra gli altri, l'amico di una vita Bascapè e l'arcivescovo di Milano Federico insieme con un notaio, un medico e un chirurgo. La presenza dei due dottori si giustificava con la necessità di controllare lo stato di conservazione del cadavere, che fu ritrovato integro a più di venti anni dalla morte. Seguirono le manipolazioni di rito: il corpo venne lavato e asciugato all'aria per sei giorni e rivestito con nuovi indumenti. I vecchi furono distribuiti agli astanti come reliquie, in una sorta di ricambio carismatico funzionale a produrre nuovi miracoli, puntualmente verificatisi subito dopo.⁴⁴ Con l'occasione di costruire un sepolcro più consono al prestigio carolino, che potesse fungere anche da oratorio ove celebrare la messa, si approntarono delle modifiche architettoniche tali da impedire ai fedeli un contatto diretto con la sepoltura. L'indicazione di modificare lo spazio sacro venne direttamente da Federico Borromeo che fece erigere un'apposita cancellata in ferro.⁴⁵

Intanto, continuavano senza sosta le istanze delle autorità civili per ottenere la canonizzazione del loro candidato preferito. Secondo la città di Milano si era già «in cielo stabilita la sentenza» che bisognava soltanto fosse confermata dal papa in terra.⁴⁶ Ma fra cielo e terra si frapponeva lo zelo inquisitorio di Peña, come si evince dalle lettere indirizzate a Federico Borromeo dal procuratore romano della causa, l'oblato Marco Aurelio Grattarola. Scorrendo il fitto epistolario, traspare, in tutta la sua virulenza, l'astio provato dall'agente milanese a Roma nei confronti dell'auditore di Rota aragonese. Proprio negli anni in cui si svolgeva il nuovo processo apostolico, Peña era accusato di mostrare «poca buona volontà in questa causa» e Grattarola riteneva fosse necessario «levargliela dalle mani» con destrezza.⁴⁷ Peña sembrò mutare atteggiamento soltanto alla fine del 1607, grazie all'intervento dell'ambasciatore spagnolo in favore della causa.⁴⁸ Senonché, i dubbi sulla sua persona, invece di diminuire, continuarono a crescere: secondo Grattarola, egli fingeva di impegnarsi, ma in realtà tergiversava «pa-

⁴⁴ Per un elenco dei prodigi cfr. C. LOCATELLI, *Il 4 novembre 1606*, cit., pp. 10-14.

⁴⁵ Federico Borromeo «per dar lume e chiarezza al luogo, e sì per accrescer la divotione de' concorrenti, volle che lasciato vi fosse un gran foro guardato da una grossa grata di ferro e da forti cancelli nel piano della chiesa fermati», F. RIVOLA, *Vita di Federico Borromeo*, Milano, Dionisio Gariboldi 1656, p. 308.

⁴⁶ L'espressione ricorre nella lettera della città di Milano agli auditori di Rota del 18 maggio 1606, edita da C. LOCATELLI, *Il 4 novembre 1606*, cit., p. 18.

⁴⁷ BAM, ms. G 197 inf., f. 78r (Marco Aurelio Grattarola a Federico Borromeo, 2 giugno 1607).

⁴⁸ Per le pressioni dell'ambasciatore spagnolo su Peña cfr. *ivi*, f. 157r (Grattarola a Borromeo, 8 dicembre 1607) e G 198 b inf., f. 287 (Grattarola a Borromeo, 9 febbraio 1608).

scendo di buone parole come al suo solito», senza però «venire a fatti». ⁴⁹ Il procuratore della causa di Carlo accusava Peña di avere voluto fare revisionare interamente gli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, cagionando un grave rallentamento del processo. ⁵⁰ Ancora nel 1609, un anno prima della canonizzazione, Grattarola auspicava, di concerto con il cardinale milanese Ferdinando Taverna, che la causa fosse sottratta all'auditore di Rota e si arrivasse alla nomina di un giudice più favorevole. ⁵¹ In seguito, l'agente milanese a Roma ammise che la responsabilità della revisione degli scritti di Carlo non era da attribuirsi esclusivamente a Peña e quindi le sue colpe potevano essere attenuate. ⁵² Sempre a proposito degli scritti relativi all'azione pastorale di Carlo Borromeo, un gruppo di cardinali della Congregazione dell'Indice e dell'Inquisizione (Cesare Baronio, Federico Borromeo, Giovanni Battista Pamphili, Ferdinando Taverna e Paolo Camillo Sfondrati), coadiuvato da Peña e dal gesuita Benedetto Giustiniani, revisionò in quegli stessi anni la biografia scritta dall'oblato Gian Pietro Giussani, che, nelle loro intenzioni, avrebbe dovuto sostituire quella redatta da Carlo Bascapè. ⁵³

Secondo un testimone diretto come Grattarola, il principale oppositore nella curia romana della causa di Borromeo era l'influente cardinale Domenico Pinelli. In quegli anni il porporato era contemporaneamente membro della Congregazione dei Riti, di quella dei Beati e del tribunale del Sant'Uffizio e si scopriva «nella nostra canonizzazione non solamente freddo, ma d'intenzione contraria per li poco buoni uffici che ha fatto col papa per ritardarla et più d'una volta». ⁵⁴ Per Grattarola il motivo principale del contrasto risiedeva nel fatto che Pinelli sosteneva il processo del carmelitano Andrea Corsini († 1373), vescovo di Fiesole. La sua causa di canonizzazione, iniziata prima di quella di Borromeo, era stata sopravanzata tra le proteste dei fiorentini e l'opposizione dei cardinali Luigi Capponi e Giovanni

⁴⁹ BAM, ms. G 202 a inf., f. 140r (Grattarola a Borromeo, 14 marzo 1609). I giudizi polemici nei confronti dell'auditore di Rota aragonese sono ribaditi anche *ivi*, f. 9r (Grattarola a Borromeo, 7 febbraio 1609) e in BAM, ms. G 202 b inf., f. 173r (Grattarola a Borromeo, l'ultimo di febbraio del 1609).

⁵⁰ BAM, ms. G. 202 a inf., f. 140r (Grattarola a Borromeo, 14 marzo 1609): «Ma con tutto ciò questo benedetto uomo non viene a fatti, ma ciò va così pascendo di buone parole al suo solito. Credo che egli faccia vedere tutta l'Acta ecclesiae mediolanensis per quanto dice il suo aiutante di studi. Questo può esser causa della tardanza».

⁵¹ *Ivi*, f. 138r (Grattarola a Borromeo, 6 marzo 1609).

⁵² BAM, ms. G 201 inf., f. 97r (Grattarola a Borromeo, 11 aprile 1609).

⁵³ Sui contrasti interni al modello agiografico borromaico elaborato in occasione della canonizzazione rinvio al mio *Agiografia e censura libraria: la vita di san Carlo Borromeo di G.P. Giussani (1610)*, cit., pp. 193-226.

⁵⁴ BAM, ms. G 204 inf., f. 301r (Grattarola a Borromeo, 9 gennaio 1610).

Maria Del Monte.⁵⁵ Grattarola era consapevole che fosse «mala cosa avere il capo della congregazione di traverso», ma aggiungeva, con malizia, di non potere escludere interessi di altra natura.⁵⁶ L'oblato milanese non si riferiva certo a ragioni di carattere religioso, perché non aveva remora ad accusare Pinelli di un uso strumentale della categoria di lotta all'eresia. Infatti, nel riferire all'arcivescovo Federico Borromeo i contenuti di un incontro avuto con il porporato, mostrava di non dare alcun valore a quanto Pinelli si era «sforzato di fargli credere», vale a dire che il processo di Carlo subiva ritardi per levare «le mormorazioni et le false calunnie delli eretici, i quali haveano detto che per essere cardinale non si è maturata la causa, ma si è imbrogliata», quando i motivi, in realtà, erano ben altri.⁵⁷

Peña si trovava nella stessa posizione di Pinelli, dal momento che sosteneva anche lui la causa di Corsini e si era pubblicamente espresso in suo favore perché più antica di quella di Borromeo.⁵⁸ Ma l'ostruzionismo dell'auditore di Rota era determinato anche da interessi privati: avrebbe voluto che il processo di Carlo fosse affidato «a un suo dottore che ora farà l'avvocato», ma il giovane non esercitava ancora la professione e Peña quindi aveva ritardato l'introduzione della causa per potergliela attribuire.⁵⁹ A giudizio di Grattarola, c'erano pure ragioni di carattere psicologico: quel «buon vecchio», come tutti gli spagnoli, prima di muoversi desiderava molto essere lodato e riempito di attenzioni.⁶⁰

Dalla presenza di queste resistenze di varia natura sarebbe sbagliato dedurre che gli ambienti inquisitoriali fossero tutti pregiudizialmente contrari alla causa di Borromeo. Anzi, all'interno di essi, le divisioni erano assai pronunciate. Se Pinelli e il consultore del Sant'Uffizio Peña formavano un asse

⁵⁵ Per il sostegno della causa di Corsini da parte di Pinelli cfr. le due missive in BAM, ms. G 205 inf., ff. 143r e 158r (lettere di Grattarola a Borromeo, rispettivamente, del 17 aprile 1610 e del 3 aprile 1610).

⁵⁶ *Ivi*, f. 155r (Grattarola a Borromeo, 10 aprile 1610).

⁵⁷ *Ivi*, f. 143r (Grattarola a Borromeo, 17 aprile 1610).

⁵⁸ BAM, ms. G 199 inf., f. 140r (Grattarola a Borromeo, 19 aprile 1608).

⁵⁹ BAM, ms. G 197 inf., f. 25r (Grattarola a Borromeo, 13 ottobre 1607): Grattarola a proposito del comportamento di Peña commentava amareggiato: «Ecco come camminano gli uomini etiamdio gravi e che sono dottori e maestri degli altri; come un vile interesse gli accieca et ci fa ritardare et impedire cause tanto gravi et importanti quali sono queste della canonizzazione de santi!». Cfr. anche la lettera successiva del 20 ottobre 1607, f. 10r, in cui Grattarola spiegava a Federico Borromeo che «Mons. Peña si mostra tutto mutato in favore della nostra causa, e [...] di sentire contento grande che ci serviamo di quel suo dottore per avvocato come scrissi la posta passata; e per quanto posso scorgere ha tirato così in lungo per far cadere questa causa in sua mano».

⁶⁰ BAM, ms. G 200 inf., f. 87r (Grattarola a Borromeo, 13 giugno 1609).

ostile, tra i sostenitori del processo c'erano il cardinale ambrosiano Ferdinando Taverna e il romano Giovanni Garsia Millini. Quest'ultimo, prima di essere nominato cardinale, aveva appoggiato la causa carolina nelle vesti di auditore di Rota. Inoltre, era in stretti rapporti di amicizia con Federico Borromeo e con i principali esponenti della sua «famiglia» romana, come Papirio Bartoli e Antonio Seneca. Per questa ragione, l'arcivescovo di Milano poteva avere la confidenza di raccomandare a Millini il giovane inquisitore lombardo Desiderio Scaglia (nominato commissario generale del Sant'Uffizio) e, quando gli affari lo costringevano a recarsi a Roma, era ospite nel suo palazzo.⁶¹

Ovviamente, i diversi orientamenti presenti nel sacro tribunale si riverberavano anche al di fuori di esso. Dalle lettere di Grattarola emerge come Peña fosse combattuto fra due legami di fedeltà e di obbedienza differenti: da un lato, c'erano le autorità civili spagnole, le quali premevano per un rapido successo della causa, fino al punto che il governatore Pedro Enriquez de Acevedo conte di Fuentes aveva più volte sollecitato di persona l'auditore di Rota a un maggiore impegno nel seguire il processo.⁶² Dall'altro, si trovava il cardinale Pinelli, che aveva abilmente accreditato la voce secondo cui la causa di canonizzazione di Borromeo era stata rallentata per volontà del papa, quando in realtà le responsabilità ricadevano soltanto sulla sua persona.⁶³ Tuttavia, l'impegno diretto del governatore spagnolo fece definitivamente pendere il braccio della bilancia in favore di una rapida soluzione della vicenda. Lo stesso Peña, negli ultimi mesi, mutò atteggiamento, fino a divenire un «amorevole» sostenitore della causa e addirittura sollecitarla presso il cardinale Pinelli.⁶⁴ Senza dimenticare l'orientamento in favore del culto carolino di Paolo V, motivato da ragioni di carattere squisitamente politico. Il papa alludendo alla recente controversia giurisdizionale con Venezia sull'Interdetto, aveva affermato nel 1607 di volerlo canonizzare «per le presenti turbolenze della Chiesa, essendo egli stato sì grave difensore della libertà ecclesiastica».⁶⁵

Come si ricorderà, la canonizzazione di Borromeo fu accompagnata dalla dura polemica del vescovo Carlo Bascape e di quanti ritenevano

⁶¹ La raccomandazione è in BAM, ms. G 233 inf., p. 237r (Millini a Borromeo, 15 ottobre 1616); il reciproco invito a palazzo è in BAM, ms. G 223 inf., f. 224r (Millini a Borromeo, 16 ottobre 1616).

⁶² BAM, ms. G 202 a inf., f. 76r (Grattarola a Borromeo, 12 dicembre 1609).

⁶³ BAM, ms. G 204 inf., f. 78v (Grattarola a Borromeo, 16 gennaio 1610).

⁶⁴ BAM, ms. G 205 inf., f. 99r. (Grattarola a Borromeo, 2 gennaio 1610).

⁶⁵ BAM, ms. G 197 inf., f. 74r (Grattarola a Borromeo, 28 luglio 1607).

che la curia romana avesse voluto esaltare il cardinale piuttosto che l'arcivescovo di Milano. La Congregazione dei Riti contribuì a rafforzare questa sensazione anche a livello iconografico, ordinando di raffigurare in futuro il nuovo santo «con le mani giunte, gli occhi al cielo levati e l'abito da cardinale, cioè con rocchetto e mozzetta». ⁶⁶ Nonostante gli sforzi curiali, il cardinale si apprestava a diventare quel modello ideale di vescovo che si sarebbe diffuso come una leggenda in tutta la Chiesa cattolica. ⁶⁷ Come spesso accade nelle cose degli uomini, negli stessi anni in cui morivano gli ultimi protagonisti della stagione riformatrice conciliare, nasceva e si affermava il tridentinismo come ideologia, mito e racconto, sospeso tra agiografia e storia.

4. LA BEATIFICAZIONE DI FILIPPO NERI E LE COSTITUZIONI PONTIFICIE DEGLI ORATORIANI

Si è visto come il protagonismo di Peña nel corso della causa di canonizzazione di Carlo Borromeo facesse parte di un impegno più complessivo dell'auditor di Rota a proposito del culto dei santi moderni, iniziato con i lavori della Congregazione dei Beati. Le posizioni rigoriste sostenute da Peña nel corso del dibattito dovettero trovare un certo sostegno nella curia romana perché negli anni successivi lo spagnolo vide aumentare le proprie responsabilità istituzionali. Non a caso, intervenne anche nella causa di canonizzazione di Filippo Neri, svolgendo un ruolo analogo a quello avuto nel processo di Carlo Borromeo e prendendo provvedimenti simili. Il processo del fondatore degli oratoriani fu aperto nel 1595 e l'escussione dei testimoni procedette con rapidità: nei primi cinque mesi ne vennero ascoltati ben centoquarantasei e nei sei anni successivi un altro centinaio, fino all'interruzione del 1° giugno 1601. La causa venne ripresa nel febbraio 1605, in coincidenza con quella di Carlo Borromeo, appena dopo la conclusione della prima fase delle riunioni della Congregazione dei Beati. ⁶⁸ Ma gli interrogatori veri e propri ricominciarono solo nell'aprile dell'anno

⁶⁶ ACCS, *Decreta Congregationis Sacrorum Rituum 1608-1609-1610*, III, f. 432. Si veda sul punto G. ALBERIGO, *Carlo Borromeo come modello di vescovo*, cit., p. 1050, nota 55.

⁶⁷ Per quest'aspetto cfr. l'importante voce di M. DE CERTEAU, *Carlo Borromeo*, DBI, 20, 1977, p. 268, per il quale «la 'leggenda' post-tridentina di Carlo è il fenomeno che si impone allo storico».

⁶⁸ Il nesso tra la sospensione del processo e l'inizio dei lavori della Congregazione dei Beati è in PCFN, I, p. VIII.

successivo per terminare nel 1608. I processi così formati furono affidati alla Congregazione dei Riti perché svolgesse una seconda indagine «de fama sanctitatis et miraculorum [...] in genere», a dirigere la quale fu nominato il cardinale vicario Girolamo Pamphili. ⁶⁹

La fase apostolica della causa venne esaminata da Bellarmino, che diede parere favorevole al suo proseguimento. Il 27 luglio 1609 i cardinali ordinarono una «specialem et particularem inquisitionem super puritate fidei, sanctitate vitae et miraculorum» a tre auditori della Rota, fra cui il decano Peña. ⁷⁰ Il 19 luglio 1610 gli auditori iniziarono a raccogliere nella sacrestia della chiesa di San Luigi dei Francesi le nuove deposizioni, che durarono fino all'aprile 1612. In pratica, si trattò della formazione di un nuovo processo svolto «auctoritate apostolica» sotto la direzione di Peña, con l'escussione di trentasette testimoni citati per la prima volta e la ripetizione di buona parte delle deposizioni precedenti. La causa passò di nuovo al vaglio della Congregazione dei Riti, che confermò la sua validità in otto sedute tra il luglio 1614 e l'aprile 1615, a cui partecipò attivamente Bellarmino. Soltanto allora Paolo V procedette alla beatificazione di Filippo Neri che avvenne il 25 maggio 1615 e comportò la concessione della messa e dell'ufficio. ⁷¹

Questo successo, ottenuto grazie a uno sforzo giuridico-processuale senza precedenti, fu determinato anche dallo spirito di obbedienza con cui gli oratoriani avevano accettato alcuni ordini relativi all'attenuazione del culto di Filippo Neri. Ad esempio, nel 1605 le riunioni di «gentilhuomini e penitenti», che si tenevano periodicamente nella stanza di Gallonio, vennero proibite con una delibera del preposito della Congregazione perché «cosa nova, singolare et di molta consequentia». ⁷² Conoscendo le posizioni sostenute da Flaminio Ricci nella Congregazione dei Beati un paio di anni prima, si può facilmente immaginare con quale favore il preposito degli oratoriani avesse accolto il provvedimento. Ma se guardiamo al di sotto della compattezza agiografica proposta successivamente dai sacerdoti della Vallicella, scopriamo la presenza di alcuni settori dell'ordine che appoggiarono la volontà della Santa Sede di moderare il culto filippino perché resistevano alla canonizzazione del sacerdote. Alla morte di Gallonio la

⁶⁹ ACCS, *Decreta Congregationis*, III, cit., f. 422 (decisione del 9 maggio 1609).

⁷⁰ *Ivi*, ff. 438-439.

⁷¹ Questi dati sono desunti da PCFN, I, pp. VII-IX. Ora si veda anche G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 199.

⁷² BV, O 57, f. 575r: «Decreti formati dal P. Flaminio rettore et dati a Giovanni Severani per mettergli a libro: Della Congregazione del P. Antonio Gallonio».

causa del fondatore degli oratoriani venne affidata al padre Pietro Perrachione, uno dei padri più anziani e autorevoli della Vallicella.⁷³ Il dato è rilevante perché proprio questo sacerdote si era reso protagonista di alcuni episodi ostili alla diffusione del culto di Filippo a Roma. Anzitutto, fu uno dei pochi padri anziani a non deporre nel processo di canonizzazione del fondatore degli oratoriani; in secondo luogo, il 10 ottobre 1596 levò dal sepolcro di Neri una lampada offerta dall'abate Marco Antonio Maffa, familiare del cardinale Cusani. L'episodio suscitò un gran vespaio nell'ambiente oratoriano, ma non dovette trattarsi dell'atto di un isolato perché Maffa, per riottenere l'accensione della lampada alla sepoltura, fu costretto a rivolgersi prima alla Congregazione del Concilio e poi direttamente a Clemente VIII.⁷⁴ Infine, Perrachione, all'indomani della morte di Neri, scrisse due lettere al responsabile degli oratoriani napoletani, Antonio Talpa. Nella prima, a proposito delle manifestazioni devozionali rivolte al corpo di Filippo, commentava con un certo distacco «di sperare che sia in gloria e che non abbi bisogno di questi suffragi». Nella seconda, faceva capire che i sacerdoti della Vallicella non avrebbero voluto coinvolgere i confratelli partenopei nella prossima apertura del processo di canonizzazione.⁷⁵

Simili episodi, presi nel loro insieme, inducono a collocare la storia della causa di canonizzazione di Filippo Neri sullo sfondo dello scontro che oppose gli oratoriani di Roma a quelli di Napoli, dalla morte del fondatore in poi. Un conflitto che portò a una prima divisione della famiglia oratoriana nel 1602 e, dopo una breve ricomposizione, si concluse nel 1612 con la definitiva separazione avallata da Paolo V.⁷⁶ Non è questo il luogo per ricostruire nei particolari tali avvenimenti, riassunti in una relazione dell'oratoriano Francesco Zazzera, che illustra come essi influenzarono lo sviluppo del modello agiografico filippino. Basti qui rilevare che l'oggetto del contendere era costituito dalla volontà dei sacerdoti napoletani di superare il carattere secolare dato all'ordine religioso da Neri. Essi erano favorevoli

⁷³ La notizia è in A. CISTELLINI, *San Filippo Neri. L'Oratorio*, II, cit., p. 1700.

⁷⁴ Per l'episodio si veda *ivi*, pp. 1058-1059; lo storico oratoriano sottolinea come «a tante manifestazioni pubbliche in onore del padre sembra che non partecipasse con lo stesso entusiasmo l'intera comunità, che in proposito pare seguisse una linea di discreto riserbo».

⁷⁵ Cfr. le lettere di Perrachione a Talpa del 27 maggio 1595 e dell'8 dicembre 1595, *ivi*, pp. 967 e 984-985.

⁷⁶ Per la redazione finale e il dibattito relativo alle costituzioni, si rimanda ai puntuali contributi di A. CISTELLINI, *La redazione finale e le prime edizioni a stampa delle Costituzioni oratoriane*, «Oratorium. Archivum Historicum Oratorii Sancti Philippi Neri», II, 1971, pp. 65-87 e di M. IMPAGLIAZZO, *Le costituzioni dell'oratorio filippino: il dibattito sulla fisionomia della Congregazione*, «Rivista di storia sociale e religiosa», XXXVI, 1989, pp. 159-178.

a un'impostazione regolare simile a quella adottata dai gesuiti, con una forma di governo centralizzato, il vincolo dei voti (fra cui quello di povertà) e la messa in comune dei beni.⁷⁷ Il progetto, qualora si fosse realizzato, avrebbe avuto profonde conseguenze istituzionali e religiose per l'organizzazione degli oratoriani. Di conseguenza, la «fattione» dei «filippini» di Roma contrastò, per oltre venti anni, quella dei «talpini» di Napoli, così chiamati dal nome del loro esponente più influente, il già ricordato Talpa.⁷⁸ Da una parte, i sacerdoti della Vallicella si battevano per mantenere il proprio carattere di comunità aperta e dipendevano, in quanto secolari, direttamente dal vescovo di Roma, ossia dal papa.⁷⁹ Il loro disegno era favorito dalla curia pontificia, che era indotta a sostenere l'organizzazione secolare di una comunità religiosa soltanto nel caso in cui avesse una solida organizzazione verticistica e fosse posta sotto l'egida del pontefice. Dall'altra, i padri napoletani più estremisti tendevano a sottrarsi alla giurisdizione papale per cadere sotto l'autorità del vescovo e del rettore locale. In effetti, Talpa, che aveva sostituito Francesco Maria Tarugi alla guida dei sacerdoti partenopei nel 1593, vagheggiava una clericalizzazione integrale dell'ordine (una sorta di «monacismo»), che voleva organizzato in una comunità chiusa, con preti dediti all'elemosina e alla vita in comune.⁸⁰

Durante questi duri contrasti, cominciati quando Filippo Neri era in

⁷⁷ Sulla convergente distinzione fra gli oratoriani (i più regolari del clero secolare) e i gesuiti (i più secolari del clero regolare) si rimanda a R. LEMOINE, *Le droit des religieux. Du concile de Trente aux instituts séculiers*, Paris, Descée de Brouwer 1956, pp. 73-98. Il carattere di «tertium genus di sacerdote tridentino abbastanza anomalo», definitosi con gli oratoriani, è sottolineato da P. PRODI, *Filippo Neri*, GLS, cit., p. 687.

⁷⁸ Il conflitto è spiegato in un intervento manoscritto del 1628 di F. ZAZZERA, *Della fondazione dell'Oratorio di Napoli. Discorso per li Padri della Congregazione dell'Oratorio di Roma contro le pretensioni date alla stampa delli presenti padri di Napoli*, in BAV, Vat. lat. 6662, ff. 24r-66r. La distinzione delle due fazioni con questi nomi è *ivi*, f. 55v.

⁷⁹ Sul punto cfr. J.P. DONNELLY, *The Congregation of the Oratory*, in *Religious Orders of the Catholic Reformation. In honor of John C. Olin on his Seventy-Fifth Birthday*, a cura di R.L. DeMolen, New York, Fordham University Press 1994, pp. 188-215.

⁸⁰ Sul «monacismo» della casa di Napoli cfr. F. ZAZZERA, *Della fondazione dell'Oratorio di Napoli*, cit., f. 37v. A giudizio dell'oratoriano, fin quando nella casa di Napoli ci fu Tarugi «si andava destreggiando», mentre, quando il suo posto venne preso da Talpa, «in poco tempo si ridusse quella casa in forma di religione ben stretta e riformata in osservanze però tutte esteriori con le quali potessero apparire persone riformate e religiose non avendo l'obbligo e la professione de voti. Per esempio le cerimonie che introdussero nell'annettere i soggetti in Congregazione facendoli cercare elemosina pubblicamente per la città. La segretezza del noviziato, l'uniformità delle vesti cucite inanzi a uso di tonaca. L'uniformità delle camere sempre aperte e pervie al superiore et altri officiali l'obbligo di non maneggiare denari proprii ma depositarli a un depositario della casa. Di non tener casse inchiate, di avere vesti, libri e suppellettili comuni, di andare sempre accompagnati fuori di casa e mille cose simili come più distintamente si notano nelle regole loro», *ivi*, ff. 55r-55v.

vita e proseguiti dopo la sua morte, i cardinali Tarugi e Baronio svolsero un delicato ruolo di mediazione tra le posizioni estreme dei due schieramenti. Uno sforzo che videro premiato con la contestuale promozione alla porpora, l'uno come garante delle posizioni dei partenopei, l'altro dei romani.⁸¹ Grazie al loro impegno di quegli anni, quando si arrivò alla definitiva separazione del 1612, fu possibile raggiungere una soluzione di compromesso favorevole alla Santa Sede. Così il gruppo partenopeo accettò lo stato di congregazione *ad instar* e si impegnò a rispettare le costituzioni apostoliche sottoscritte in quell'anno, per la prima volta nella loro storia, anche dagli oratoriani romani.⁸² Il principale ispiratore del disegno di divisione della famiglia oratoriana fu il cardinale Bellarmino, che considerava il processo inevitabile perché amava ripetere che «entrambe le parti avevano ragione».⁸³ In realtà, una separazione diretta da Roma era l'unica via che avrebbe consentito di soffocare gli opposti radicalismi e, allo stesso tempo, di salvaguardare il prestigio della Sede Apostolica. Coerentemente con questo progetto, Bellarmino si oppose nel 1606 all'approvazione delle costituzioni dei «talpini», che furono costretti ad adeguarsi a quelle pontificie dei «filippini».⁸⁴

In una situazione politico-religiosa tanto carica di tensioni, l'elaborazione agiografica della memoria di Neri e gli sviluppi istituzionali della sua causa di canonizzazione rivestirono inevitabilmente un'importante funzione di propaganda religiosa e identitaria.⁸⁵ Non a caso, solo quando la Santa Sede accettò come male minore la divisione in due tronconi della congregazione oratoriana, il processo del fondatore subì un'accelerazione determinante. Come abbiamo visto, la causa venne favorita dalle rapide decisioni di Bellarmino in qualità di membro della Congregazione dei Riti, il quale però intervenne soltanto dopo avere risolto anche la delicata questione del riconoscimento pontificio delle costituzioni oratoriane. Come era prevedibile, Neri venne proclamato beato soltanto della Vallicella e i partenopei non inviarono a Roma alcun rappresentante a caldeggiare la beatificazio-

⁸¹ I due oratoriani divennero cardinali il 5 giugno 1596 (HC, IV, pp. 4-5).

⁸² G. PACINI, *La Congregazione dei chierici secolari dell'Oratorio*, cit., p. 27.

⁸³ A. CISTELLINI, *San Filippo Neri. L'Oratorio*, III, cit., p. 2005.

⁸⁴ Sull'accettazione da parte dei padri napoletani delle costituzioni della Vallicella il 23 giugno 1615, si veda *ivi*, p. 2055, nota 73. La lettera di Tarugi a Bellarmino per chiedergli la conferma delle costituzioni e perché facesse ottenere anche ai napoletani i privilegi connessi alla beatificazione del padre è citata *ivi*, p. 2048, nota 43.

⁸⁵ L'accostamento è compiuto da F. ZAZZERA, *Della fondazione dell'Oratorio di Napoli*, cit., f. 46v.

ne.⁸⁶ Con questo atto ufficiale, i filippini conseguirono l'agognato titolo di autentici e unici eredi del Neri, fino a quel momento conteso anche dalla diramazione napoletana dell'ordine, che chiese vanamente di essere nominata nel breve pontificio per «essere stata istituita con quella di Roma».⁸⁷ Nonostante le suppliche, rivolte direttamente a Bellarmino, i sacerdoti partenopei furono esclusi dai privilegi liturgici connessi al riconoscimento del culto particolare. A suggello della vicenda, i «Vallicellisti» ottennero per la prima volta il permesso di fabbricare un sigillo con l'iscrizione *Congregatio Oratorii de Urbe*, appositamente «a distinzione delle altre congregazioni di fuori».⁸⁸ La beatificazione di Filippo, dunque, avvenne a condizione che gli oratoriani sottoponessero finalmente le loro costituzioni all'approvazione del sovrano pontefice; un evento che si sostenne fosse avvenuto per onorare la memoria di Neri, sebbene il padre fondatore, nel corso di tutta la sua lunga vita, non avesse mai voluto operare in tal senso.⁸⁹ Con questo riconoscimento si concludeva una partita assai impegnativa e delicata, in cui Bellarmino era riuscito nel difficile obiettivo di mantenere sotto la giurisdizione vescovile la comunità napoletana, senza però intaccare i legami con l'autorità apostolica, che usciva così rafforzata sia rispetto ai padri partenopei, sia a quelli romani.⁹⁰ Ancora una volta, il porporato gesuita si era mosso sul filo della mediazione estrema, arrivando a prendere le distanze persino dal disegno prospettato, alcuni anni prima, da Baronio e da Tarugi per porre fine all'annosa contesa. I due cardinali, infatti, avevano ritenuto possibile fare approvare da Paolo V nel 1606 le costituzioni napoletane, ma erano stati sconfitti dalla dura opposizione dell'allora preposito Flaminio Ricci che, a nome dei «filippini», le aveva ritenute «pregiudiciali all'istituto nostro».⁹¹ Alla base dello scontro, secondo Zazzera, c'era stata la necessità

⁸⁶ A. CISTELLINI, *San Filippo Neri. L'Oratorio*, III, cit., p. 2048.

⁸⁷ Lettera di Pietro Dieni a Pietro Consolini, 4 luglio 1614, *ivi*, p. 2048, nota 44.

⁸⁸ *Ivi*, p. 2049, nota 46 (decreto del 3-5 luglio 1614).

⁸⁹ Le cosiddette «costituzioni filippine» del 1588, restate in vigore fino al 1612, non furono mai approvate dal papa (*ivi*, I, pp. 605-609).

⁹⁰ Zazzera scrive che quando Bellarmino propose al papa di separare definitivamente le due case, Paolo V rispose: «noi ancora pensavamo il medesimo però levandosi la casa di Napoli di sotto la superiorità della casa di Roma si potrà mettere sotto l'ordinario. Replicò il cardinal Bellarmino che queste tali congregazioni di preti secolari non sono esenti dall'ordinario però pareva che non vi occorresse altra dichiarazione», F. ZAZZERA, *Della fondazione dell'Oratorio di Napoli*, cit., f. 66r.

⁹¹ Scrive Zazzera: «Nel 1606 la casa di Napoli per mezzo di Tarugi e Baronio cardinali provò ad avere la confirmazione apostolica delle loro regole che li nostri padri stimavano pregiudiciali all'istituto nostro». Flaminio Ricci scrisse una lettera di protesta a Baronio affermando che la casa di Napoli non poteva venire «tacitamente a dire: questi della congregazione di Roma

di rispettare il decreto del Concilio di Trento, che vietava ai preti secolari di organizzarsi autonomamente nelle diverse diocesi, lontano dall'occhiuto sguardo di Roma.⁹² Nondimeno, tra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Seicento, in varie parti d'Italia erano sorte numerose comunità di sacerdoti secolari. Esse prosperavano sotto la guida carismatica del loro fondatore e, in genere, potevano contare sul sostegno dell'autorità diocesana e della nobiltà locale. Formavano così un piano di rapporti orizzontali che sfuggiva al diretto controllo della Sede Apostolica e si contraddistingueva per un'ampia partecipazione dei laici, organizzati in confraternite o corporazioni di mestiere.⁹³ Queste comunità avevano l'obiettivo di trasferire a livello diocesano la fortunata esperienza romana di Filippo Neri e dei suoi oratoriani, a cui guardavano come un modello ispiratore. A questo riguardo è esemplare la vicenda di Sante Cini, in gioventù amico di Neri e di Caterina de' Ricci, che morì in fama di santità nel 1620. L'uomo aveva fondato nel 1567 a Firenze la Compagnia di san Tommaso d'Aquino, che si riuniva in un apposito oratorio. L'anno successivo alcuni confratelli, per imitare gli oratoriani di Roma, vollero ordinarsi preti e cominciarono a vivere in comune, scegliendo il nome di «Contemplanti». Liberi da voti e spogliatisi di ogni proprietà, trascorrevano il tempo dediti alle letture spirituali e all'accoglienza dei pellegrini, senza alcuna distinzione al loro interno tra laici ed ecclesiastici. Grazie al sostegno della famiglia Paoli, la nuova comunità ebbe in dono alcune case e iniziò a costruire una chiesa. Fu un successo assai rapido, favorito dal sostegno del granduca e del vescovo di Fiesole, che anche Carlo Borromeo mostrò di apprezzare in occasione di una sua visita a Firenze nel 1574. Tuttavia, l'ascesa di questa esperienza spirituale, sviluppatasi lontano dal controllo di Roma, fu rapida quanto il suo declino. Difatti, pochi anni dopo la loro istituzione, i «Contemplanti» vennero sciolti e l'oratorio trasformato in ospizio, gestito da una confraternita che prosperò a lungo grazie ai lasciti dei fiorentini.⁹⁴

Accanto a questo caso se ne moltiplicarono altri, a cui accenneremo nel

hanno degenerato dalli loro progenitori, noi siamo de semine virorum illorum per quos salus facta est in Israel, noi siamo del vero ceppo, noi siamo li riformati, sequimini nos» (*ivi*, ff. 25r-26r).

⁹² Secondo l'oratoriano il papa non aveva potuto autorizzare la comunità di Napoli «ostando massime a simile unione dei collegi dei preti secolari di diverse diocesi il Concilio di Trento» (*ivi*, f. 45r).

⁹³ Per un quadro generale si rinvia al lavoro di C.F. BLACK, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press 1989, con ampia bibliografia.

⁹⁴ Traggio questi dati da I. PANNONCINI, *Il sentimento religioso*, cit., in part. pp. 216-220.

corso di questo studio. Per farlo seguiremo la via maestra dei culti di santità tributati dai fedeli ai fondatori delle diverse comunità secolari locali. Essi vennero spenti dalle autorità romane in nome di una sedicente lotta alla superstizione, che in realtà nascondeva la paura di questo incontro fra chierici e laici lontano dallo sguardo di Roma. La strategia di contenimento e di repressione di un fenomeno religioso e sociale di tali proporzioni venne attuata dalla Santa Sede con un'accorta politica di accorpamenti e di soppressioni delle diverse comunità. Per la loro natura, si tratta di storie che sfuggono alla polarizzazione secca ortodossia/eresia e, forse, per questa ragione, sono state trascurate dagli studiosi della vita religiosa italiana in età moderna. Si pensi al laico Giovanni Battista Vitelli, che istituì, nell'ospedale di San Feliciano a Foligno, la Compagnia del Buon Gesù; oppure a Ippolito Galantini, fondatore a Firenze della Congregazione della dottrina cristiana di san Francesco; o al sacerdote Antonio Pagni, animatore della Congregazione della santissima Annunziata in Pescia, che accettò poi di unire all'ordine dei barnabiti. Soltanto coll'affacciarsi su questi mondi si sgretola l'immagine tradizionale di una Controriforma chiusa socialmente e compatta a livello culturale. In realtà, le tensioni intellettuali che percorsero il dibattito nella Congregazione dei Beati erano il prodotto di una pluralità di esperienze religiose e di scelte devozionali ancora presenti nella società italiana nei primi anni del Seicento, che in seguito l'ideologia confessionale della Controriforma avrebbe trasformato in una serie di medaglioni agiografici fuori dalla storia e senza vita.

5. LA BEATIFICAZIONE DI IGNAZIO DI LOYOLA: TRA VIRTÙ E MIRACOLI, TRA SPAGNA E ROMA

Le vicende legate al culto di Ignazio di Loyola durante il pontificato di Paolo V sono assai interessanti perché propongono una serie di conflitti già osservati nella causa di canonizzazione di Filippo Neri, posteriormente occultati sotto il velame della cultura agiografica. I gesuiti, come gli oratoriani, furono attraversati da profondi contrasti e utilizzarono il culto del loro fondatore per celebrare l'accordo raggiunto tra la fazione italiana filo-pontificia dell'ordine e quella spagnola, più legata alla monarchia di Filippo II. Il re Cattolico, infatti, negli ultimi anni del suo regno, aveva abbandonato la cosiddetta politica «patrimonialistica» per sposare un disegno universale che lo portava inevitabilmente a rafforzare i legami politici e religiosi con il pontefice.⁹⁵

⁹⁵ J. MARTÍNEZ MILLÁN, *Transformacion y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)*, in *I religiosi a corte*, cit., pp. 124-125, nota 79.

Siamo di fronte a questioni complesse e ancora da approfondire, ma per quanto riguarda il culto ignaziano il quadro generale sembra sufficientemente chiaro. I gesuiti decisero di aprire la causa di canonizzazione del loro fondatore nel 1593, in occasione della quinta congregazione straordinaria dell'ordine, decisiva per la storia della Compagnia. Come è noto, questa riunione poneva fine a una profonda crisi che aveva portato i gesuiti sull'orlo della scissione. I padri raggiunsero un compromesso che merita di essere ricordato perché influenzò nei venti anni successivi gli sviluppi della causa di Ignazio di Loyola, la quale fu subito sostenuta da Filippo II. Anzitutto, i gesuiti si impegnarono a favorire gli interessi politici del re di Spagna e rinunciarono a una serie di prerogative, fissate da Paolo III e ampliate da Gregorio XIII, che limitavano l'autorità dell'Inquisizione spagnola nei loro confronti. Si raccoglievano così le istanze di un gruppo di gesuiti iberici scontenti della direzione romana presa dall'ordine. Costoro si erano alleati con il cosiddetto partito di corte «castellanista» e, negli anni ottanta del Cinquecento, avevano avviato una politica ostile agli interessi della Compagnia. D'altro canto, la quinta congregazione ribadì l'obbligo di obbedienza dei gesuiti nei confronti del papa e fissò i contenuti della riforma voluta da Gregorio XIII, che si diffuse nell'ordine grazie all'impegno profuso da Claudio Acquaviva durante il suo lungo generalato (1581-1615).⁹⁶ Sotto l'aspetto spirituale, l'accordo raggiunto portò a una progressiva modificazione della religiosità dei gesuiti che risultò più conforme ai disegni confessionali della monarchia pontificia. Pertanto, si registrò il passaggio da una spiritualità con accentuati caratteri mistici e contemplativi a una di tipo più attivo e pratico, carica di elementi devozionali esteriori che il culto di Ignazio di Loyola avrebbe permesso di valorizzare al massimo.⁹⁷

Nel corso della causa di canonizzazione del fondatore dei gesuiti emerse con chiarezza la presenza di due poli organizzativi costretti dalle nuove circostanze a lavorare insieme: uno spagnolo, legato a Pedro Ribadeneira e l'altro italiano, vicino al generale Acquaviva. Il processo di Ignazio costituisce un sensibile sismografo per valutare lo stato dei rapporti fra i due gruppi e la loro evoluzione col trascorrere degli anni. Le divergenze avevano un'origine lontana in quanto tutto era cominciato nel 1573; sullo sfondo c'era sempre la questione dell'elaborazione della memoria e della spiritua-

⁹⁶ *Ivi*, pp. 128-129. Per un profilo biografico di Acquaviva si veda M. ROSA, *Acquaviva Claudio*, cit., pp. 168-178 e, ora, il contributo di A. GUERRA, *Un generale fra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Milano, FrancoAngeli 2001, pp. 15-162.

⁹⁷ J. MARTÍNEZ MILLÁN, *Transformacion y crisis*, cit., pp. 106-107.

lità ignaziana e dell'organizzazione interna dell'ordine. In quell'anno Ribadeneira venne allontanato da Roma insieme con altri gesuiti spagnoli per volontà di Gregorio XIII, nell'ambito di un ricambio del gruppo dirigente promosso dal papa per diminuire l'influenza della componente iberica dentro la Compagnia.⁹⁸ I nuovi responsabili romani ordinarono a Ribadeneira di dedicarsi allo studio e alla scrittura, un compito che egli aveva già assolto con successo fornendo nel 1572 la prima biografia di Ignazio di Loyola. Negli anni settanta, quel gruppo di gesuiti scontenti della nuova direzione romana si riunì intorno alla sua prestigiosa figura. Ma Ribadeneira, col passare del tempo, preferì svolgere un difficile ruolo di mediazione fra le diverse fazioni e fu tra i promotori dell'accordo di compromesso del 1593. Come era prevedibile, Ribadeneira seguì dalla Spagna per molti anni il processo di canonizzazione di Ignazio. Tuttavia, nel 1606, gli equilibri cambiarono repentinamente in favore del gruppo romano: a febbraio, il generale Acquaviva ordinò di affiancargli nella direzione della causa il confratello Virgilio Cepari; in aprile, il procuratore generale dei gesuiti Lorenzo Paoli invitò Ribadeneira a revocare gli ordini dati fino a quel momento per evitare che, provenendo «da più bande et da più persone», causassero «contradditione o confusione».⁹⁹ Sebbene la fase più critica dei lavori della Congregazione dei Beati fosse ormai superata, Paoli ribadiva la necessità di agire con la massima circospezione perché «sono molti che osservano quanto si fa» e raccomandava al gesuita spagnolo l'aurea regola del «festina lente». In pratica, al di là delle formule di circostanza, si trattava dell'esautoramento di Ribadeneira dalla gestione del negozio ignaziano per affidarlo all'esclusivo controllo della «banda» romana. Il padre spagnolo nella sua risposta si rifiutò di annullare gli ordini emanati sino ad allora, ma propose ad Acquaviva di essere sostituito per favorire il buon cammino della causa. Bisognava evitare in ogni modo di «despertar el perro que duerme», un'ardita metafora con cui Ribadeneira riassumeva l'atteggiamento della curia romana di quegli anni, a dire il vero per nulla sonnolenta nei confronti della canonizzazione di Ignazio.¹⁰⁰

Si è già descritto quanto avvenne all'inizio del Seicento presso il suo sepolcro. In quelle circostanze, un influente gesuita aveva affermato, con troppa sicumera, che i lavori della Congregazione dei Beati non avrebbero

⁹⁸ *Ivi*, pp. 104-105.

⁹⁹ Cfr. Ribadeneira a Cepari, Madrid, 12 febbraio 1606, in MHSI, *Monumenta Ignatiana*, p. 513 e Paoli a Ribadeneira, Roma, 4 aprile 1606, *ivi*, pp. 516-517.

¹⁰⁰ Ribadeneira a Paoli, Madrid, 18 maggio 1606, *ivi*, p. 519.

influito sul culto di Loyola.¹⁰¹ Ma il sacerdote si sbagliava alla grande come dimostra il fatto che, prima dell'inizio delle riunioni della commissione, alcuni gesuiti più ottimisti ritenevano possibile ottenere la canonizzazione del loro fondatore addirittura in occasione del giubileo del 1600.¹⁰² Così non fu e la Compagnia di Gesù, prima di vedere riconosciuto l'onore degli altari a Ignazio, dovette attendere oltre venti anni, attraversando un percorso irto di ostacoli, che vale la pena di raccontare.

Loyola venne beatificato nel 1609, ma i festeggiamenti organizzati dai gesuiti rinfocolarono le polemiche nei loro confronti. A Napoli, si tenne in onore di Ignazio una battaglia navale; all'Aquila, le cerimonie si protrassero per quindici giorni, con la partecipazione della nobiltà cittadina e delle principali autorità religiose e civili della zona; a Lisbona, venne costruito un cavallo di Troia che sparava razzi atterrendo allegoricamente i mostri dell'eresia; a Madrid, un'interminabile processione con la statua del beato, sontuosamente adornata, attraversò le vie della città.¹⁰³ Con queste feste i gesuiti non miravano soltanto a rafforzare la loro reputazione dentro la Chiesa, ma volevano anche diffondere e radicare il proprio prestigio nella società: perciò, secondo Ribadeneira, ogni cosa doveva essere «extraordinaria», perché «se diesse noticia a todo el pueblo».¹⁰⁴ Come era inevitabile, i padri della Compagnia di Gesù suscitarono con la loro insubordinazione il malcontento delle gerarchie ecclesiastiche romane, che vedevano completamente disattesi gli inviti alla moderazione formulati dalla Congregazione dei Beati. Un primo segnale in questa direzione si ebbe con il rifiuto dei cardinali della Congregazione dei Riti di partecipare alla festa organizzata dai padri di Roma. I porporati imbeccati da alcuni «poco amorevoli che parlarono al papa, si disinvitorno» e i gesuiti, in una società dominata dall'etichetta, considerarono il gesto un grave affronto.¹⁰⁵ Il peggio, però, doveva ancora venire. Difatti, pochi mesi dopo, una frateria anonima denunciò all'assessore del tribunale del Sant'Uffizio Marcello Filonardi gli eccessi compiuti dalla Compagnia di Gesù in occasione della beatificazione di Ignazio.¹⁰⁶ L'estensore del memoriale è rimasto sconosciuto, ma ammette-

¹⁰¹ Cfr. la lettera dell'assistente di Spagna Bartolomeo Pérez de Nueros al preposito provinciale di Aragona del 16 dicembre 1602, *ivi*, p. 460, nota 7.

¹⁰² Filippo Rinaldi a Carlo Mastrilli, Frascati, 20 aprile 1598, *ivi*, p. 438.

¹⁰³ Questi dati sono tratti da A. TANTURRI, *I gesuiti all'Aquila tra Cinque e Seicento*, «Bollettino della deputazione abruzzese di storia patria», LXXX, 1990, pp. 158-160 e da A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., p. 677.

¹⁰⁴ Traggio la citazione dall'autobiografia di Ribadeneira in MHSI, *Ribadeneira*, p. 92.

¹⁰⁵ MHSI, *Monumenta Ignatiana*, p. 950, nota 2.

¹⁰⁶ ASV, fondo Borghese, s. II, n. 28, *De beatificatione p. Ignatii*, ff. 112r-115v, da cui sono

va di essere ormai avanti con gli anni e, dunque, potrebbe trattarsi ancora una volta di Peña, oppure di qualche frate domenicano, perché il testo è caratterizzato da un profondo livore nei confronti dei gesuiti. L'autore della missiva raccomandava al papa di promulgare una legge che vietasse questo tipo di solennità e chiarisse, una volta per tutte, cosa si potesse fare in onore dei «beati per differenziarli dai santi canonizzati». Inoltre, si diceva preoccupato per la sorte dei culti antichi e si chiedeva, con una punta di malizia, quale onore il papa avrebbe potuto aggiungere ai nuovi beati una volta canonizzati. Lo scrivente accusava la Congregazione dei Riti di superficialità nel «conceder solennità così alla prima e senza sapere né pensare che cosa et di quanto momento» e, pertanto, doveva far parte di quanti non vedevano di buon occhio l'autonomia riconosciuta al nuovo dicastero in materia di beatificazione. Tuttavia, il bersaglio principale dell'anonimo erano i gesuiti, cui muoveva quattro capi d'accusa. Il primo riguardava le esagerazioni commesse nel corso dei recenti festeggiamenti: i padri della Compagnia avevano agito in modo assai diverso dagli altri ordini religiosi e per un «tantino di concessione fattagli» avevano compiuto «più strepito et solennità che tutte le altre chiese insieme di tutti i santi canonizzati». Secondo l'estensore della denuncia, due terzi di Roma «sentivano male» quanto era avvenuto per colpa della «cupidità» dei gesuiti e, in tutti questi anni, non si era veduta «cosa di momento maneggiata con maggiore arte e conclusa con maggiore fretta et riuscita con minore applauso o con maggiore mormorazione etiam di uomini gravi e da bene». In secondo luogo, l'informatore denunciava al papa che Acquaviva e Paoli si erano adoperati affinché fossero aggiunti nella Congregazione dei Riti, «per artificio», due cardinali favorevoli alla causa di Ignazio. Egli non faceva i loro nomi, ma è possibile affermare che si riferisse a Luigi Capponi e a Giovanni Garsia Millini, entrati in carica rispettivamente nel dicembre 1608 e all'inizio di luglio dell'anno successivo.¹⁰⁷ I due porporati erano accusati di non essere pratici di «riti sacri» e di avere agito per fare piacere «ai gesuiti e al cardinale che li favorisce», ossia Bellarmino. Il terzo punto concerneva il modo con cui i gesuiti avevano sino a quel momento «riempito i libri di miracoli». Era una questione molto delicata perché, come si ricorderà, negli anni novanta del Cinquecento si era affermata nell'ordine una corrente, capeggiata da Ribadeneira e dal cardinale spagnolo Toledo, favorevole alla

tratte le citazioni che seguono. Sul documento si è recentemente soffermato anche G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., pp. 195-196.

¹⁰⁷ BNP, fondo italiano, ms. 1487, *Decreta Sacrae Congregationis Rituum de anno 1605 usque ad annum 1615*, ff. 314r-314v.

canonizzazione di Ignazio senza miracoli. Ma negli anni successivi, grazie all'azione di Baronio e di Bellarmino, era prevalsa la posizione dei gesuiti romani, che avevano trasformato il sepolcro di Loyola in un centro taumaturgico fra i più frequentati della città. L'autore della denuncia sosteneva che i padri della Compagnia fossero soliti andare nelle case degli infermi per chiedere ai parenti di raccomandarsi a Ignazio. Senza dubbio i gesuiti nel fare ciò erano favoriti dal loro ruolo di confortatori di moribondi, ma in quei frangenti erano accusati di adottare pratiche davvero singolari. Infatti, registravano come miracoli solo i casi in cui avevano ottenuto un successo terapeutico, tralasciando gli altri e, «in tanto numero bisognava per forza che ne guariscano molti», chiosava lo scrivente con pungente sarcasmo. Per di più, l'abile organizzazione «gesuitesca» non si accontentava di sostenere i miracoli in morte di Ignazio, ma fomentava anche i poteri taumaturgici di sacerdoti viventi come Bernardo e Bernardino, adottando la stessa tecnica: i due padri andavano di casa in casa a curare le persone con un «bastoncello» e, se avevano successo, si faceva processo, altrimenti «silentium magnum». Il secondo gesuita potrebbe essere il catanese Bernardino Colnago, legato a Cinzio Aldobrandini, al quale volle intitolare un poema. Egli era dotato di incredibili poteri taumaturgici e spinse il più irrequieto dei due cardinali nipoti ad approfondire le sue conoscenze nel campo dell'ermetismo e dell'alchimia. Fu anche autore di un trattato intitolato *De visitanda diocesi* e i legami con la fazione curiale perdente non favorirono certo l'affermazione della sua fama di santità, che pure si sviluppò dopo la morte, avvenuta nel 1611.¹⁰⁸

Il quarto punto della denuncia si collegava al precedente ed era fra tutti il più importante. L'anonimo imputava ai gesuiti di «avere nascosto e raccolto» il maggior numero possibile di esemplari della biografia di Ignazio, scritta in latino da Ribadeneira, perché riportava «cose pregiudiziali contro il detto padre». Questo dato permette di approfondire i veri motivi dell'allontanamento di Ribadeneira dalla direzione della causa di canonizzazione di Loyola, richiesto nel 1606 dai gesuiti romani. Allora si volle far credere che l'avvicendamento fosse dovuto a semplici ragioni di carattere organizzativo, ma la decisione celava in realtà contrasti ben più profondi.

Le vicende editoriali dell'opera di Ribadeneira, infatti, dimostrano che

¹⁰⁸ Si veda il recupero agiografico di questa figura compiuto da L. FINICCHIARO, *Le azioni ed opere meravigliose del P. Bernardino Colnago della Compagnia di Gesù*, Palermo, Gius. Bisagno 1653. Per i suoi rapporti con Cinzio Aldobrandini cfr. K. JAITNER, *Il nepotismo di papa Clemente VIII*, cit., p. 77. L'elenco delle opere di Colnago si trova in C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, II, cit., coll. 1296-1297.

almeno ai vertici della Chiesa cattolica i tempi erano davvero cambiati. Il gesuita spagnolo, nell'edizione latina della biografia del 1572 e in quella in volgare del 1586, aveva inserito una dotta digressione, in cui spiegava che l'autentica prova di santità non consisteva nel fare miracoli, ma nell'amare il prossimo, seguendo l'unica «vera regola della carità».¹⁰⁹ Secondo Ribadeneira, se Dio non aveva voluto concedere a Ignazio il dono di compiere eventi prodigiosi, lo aveva fatto a ragion veduta: per evitare la vanagloria dei confratelli, per impedire che la Compagnia assumesse il nome del suo fondatore e per «riguardo ai tempi, nei quali queste sorte di miracoli necessari non sono». Nella nuova edizione in volgare della vita di Ignazio del 1608 – successiva all'allontanamento di Ribadeneira da Roma – il brano incriminato era cassato. Si trattava di un caso di autocensura preventiva, perché lo stesso autore scriveva di avere voluto aggiungere i miracoli del fondatore dei gesuiti (assenti anche nell'edizione spagnola del 1594), ora che erano «comprovati da testimoni degni di fede».¹¹⁰ Seguiva un lungo elenco di eventi prodigiosi operati da Loyola, in cui lo spazio maggiore era occupato dalla liberazione degli indemoniati.¹¹¹

Come si è già detto, qualcosa di molto simile era avvenuto con la biografia di Carlo Borromeo di Gian Pietro Giussani, riveduta in modo informale da una serie di cardinali dell'Indice e dell'Inquisizione negli stessi anni. Tuttavia, nel caso della vita di Ignazio, sappiamo, grazie alla denuncia anonima del 1609 al Sant'Uffizio, che i gesuiti romani si batterono per impedire la circolazione del vecchio testo e per diffondere la nuova versione con l'aggiunta dei miracoli. Nell'archivio del Sant'Uffizio non abbiamo trovato alcuna traccia di un intervento censorio ufficiale del sacro tribunale o dell'Indice, ma è verosimile che i gesuiti avessero preventivamente interpretato la volontà di quegli ambienti inquisitoriali. In ogni modo, presso la Biblioteca Vaticana, è conservata una copia dell'edizione del 1572 della biografia di Ignazio, che reca una nota di possesso del «S. Offici Urbis» e ai margini una serie di sottolineature proprio in corrispondenza del passo in cui Ribadeneira giustificava l'assenza dei miracoli.¹¹² D'altronde, Ribade-

¹⁰⁹ Per comodità non cito dall'edizione latina della biografia, ma da quella in volgare del 1586 in cui il brano venne tradotto: P. RIBADENEIRA, *Vita del P. Ignatio Loiola fondatore della Religione della Compagnia di Gesù*, Venezia, Gioliti 1586, pp. 566-570.

¹¹⁰ P. RIBADENEIRA, *Vita del B. P. Ignatio Loiola fondatore della religione della Compagnia di Gesù. Descritta dal R. P. Pietro Ribadeneira prima in lingua latina e dopo da lui ridotta nella Castigliana & ampliata in molte cose. E nuovamente tradotta dalla Spagnola nell'italiana da D. Salustio Cratii Sanese*, Genova, Giuseppe Pavoni 1608, pp. 111-112.

¹¹¹ L'elenco dei miracoli è *ivi*, pp. 112-162: 115-127, per quelli relativi all'esorcismo.

¹¹² P. RIBADENEIRA, *Vita Ignatii Loiolae Societatis Iesu fundatoris libris quinque comprehensa*

neira aveva già suscitato l'attenzione dell'Inquisizione romana nel 1597, quando si era approntata una traduzione in volgare del suo *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano*.¹¹³ L'opera celebrava la politica universalistica di Filippo II e si inseriva nella trattatistica antimachiavellica di derivazione ecclesiastica allora in voga. Ciò nonostante Ribadeneira aveva suscitato lo stesso l'attenzione dell'inquisitore di Genova perché, con l'intenzione di condannare l'autore del *Principe*, aveva riportato ampi brani della sua dottrina, all'Indice dal 1559.¹¹⁴ Per l'inquisitore ligure il libro era senz'altro «cattolico e pio», ma aggiungeva allarmato:

Nondimeno va pur raccontando la pestifera eresia dei machiavelisti (asserti da lui politici del tempo moderno), quali insegnano che il principe in tanto deve tenere conto della religione in quanto allo stato suo convenga et a lui torni bene per interesse e ragione di Stato.

Di conseguenza, sarebbe stato meglio fare circolare l'opera solo in latino «per persone intelligenti e prudenti, che in volgare in mano d'ogni persona». ¹¹⁵ L'attento inquisitore genovese, il quale evidentemente aveva letto il libro riga per riga, parlava con cognizione di causa, ma non venne ascoltato dal Sant'Uffizio di Roma, che autorizzò nel 1597 la traduzione dell'opera in lingua italiana.¹¹⁶ In effetti, il trattato, in base ai canoni del genere letterario a cui apparteneva, era disseminato da tranquillizzanti condanne dell'opera di Machiavelli.¹¹⁷ Tuttavia, come aveva segnalato l'inquisitore di Genova, l'o-

in quibus initia ipsius Societatis ad annum usque Domini 1556 explicantur, Napoli, apud I. Cacchium 1572, pp. 208-218, per la digressione sui miracoli (BAV, *Stampati*, R G Vite V 1426).

¹¹³ Sull'opera, la posizione «eticista» del suo autore e il machiavellismo in Spagna si veda J.A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barocco (1595-1640)*, Madrid, Centro de estudios constitucionales 1986, pp. 12, nota 6, 30-38, 58-62 e 85-90. Ma anche R. BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press 1990, pp. 111-135.

¹¹⁴ Per le vicende legate alla messa all'Indice dell'opera di Machiavelli cfr. G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea*, cit., pp. 83-121 e 433-453 (in part. sulle censure ai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* e alle *Istorie fiorentine*).

¹¹⁵ ACDF, *Index*, s. III, vol. 3, ff. 157r-158r (lettera di Giovanni Battista Lanci da Reggio ad Agostino Valier, Genova, 12 aprile 1597). Ringrazio Gigliola Fragnito per avermi segnalato il documento.

¹¹⁶ P. RIBADENEIRA, *Trattato della religione e virtuti che tener deve il principe cristiano per governare e conservare i suoi stati. Contra quel che Nicolò Machiavelli, dannato auttore & i Politici (così indegnamente chiamati) di questo tempo empivamente insegnano*, Genova, Giovanni Pavoni 1598.

¹¹⁷ Ad esempio, *ivi*, p. 2: «Niccolò Machiavelli fu uomo che si diede molto alo studio delle cose politiche e del governo della Repubblica & questa scienze, che comunemente chiamano ragion di Stato. Scrisse alcuni libri, ne quali questa ragion di Stato insegna; e temerariamente fa

pera lasciava ampio spazio alla divulgazione del pensiero del Segretario fiorentino, accompagnato da alcuni esempi tratti anche da Francesco Guicciardini.¹¹⁸ Purtroppo, non conosciamo quali fossero le reali intenzioni di Ribadeneira, né siamo in grado di stabilire il grado di consapevolezza che egli ebbe della sua raffinata e stratificata proposta culturale. Un fatto però è certo: se un abitante della penisola della fine del Cinquecento avesse voluto conoscere i ragionamenti di Machiavelli sui rapporti tra religione e politica senza rischiare il carcere, avrebbe potuto soddisfare la sua curiosità sfogliando il trattato sulle virtù del principe cristiano del gesuita spagnolo.¹¹⁹

La censura subita dalla biografia di Ignazio di Ribadeneira, riconduce al punto iniziale da cui siamo partiti, ossia il cambiamento subito dalla figura del fondatore della Compagnia di Gesù in seguito alla rielaborazione agiografica promossa dalla Sede Apostolica e dal ramo romano dell'ordine. Le tensioni riscontrate mostrano la difficoltà di arrivare a una memoria condivisa nella Compagnia di Gesù. Inoltre, si collegano al cambio di spiritualità avvenuto in quegli anni al suo interno, promosso dal nuovo orientamento confessionale della monarchia pontificia e cominciato proprio con l'estromissione dalla guida dell'ordine dei padri spagnoli, fra cui Ribadeneira. Una santità incentrata sui miracoli permetteva di spostare l'attenzione dal concetto medievale di *christianitas* – riproposto dagli umanisti del Cinquecento come riscoperta dell'uomo interiore – a un tipo di spiritualità più orientato verso la *pietas*. La nuova proposta culturale aveva bisogno di pratiche religiose collettive, alimentate da un devozionalità immaginifica basata anche sui racconti dei miracoli, per diffondersi a livello popolare e radicarsi nella società.¹²⁰

professione di formare un Principe valoroso e magnanimo e di darli i precetti & avisi che deve osservare per mantenere & ampliare i suoi Stati. Ma come che egli fusse uomo impio e senza Dio, così la sua dottrina (a guisa d'acqua derivata da fonte infetto) è torbida e velenosa & appropriata per atosicar chi ne beve».

¹¹⁸ *Ivi*, in part. il capitolo «Che le virtù del Principe Cristiano deono esser vere virtù e non finte come insegna il Machiavelli», pp. 256-262, in cui Ribadeneira riporta, alle pagine 257-258, interi brani del capitolo XVIII del *Principe*. Si veda anche il capitolo «Della prudenza del Principe», in part. pp. 390-393, che ruota tutto su argomenti machiavellici e quello «Della terza cosa che deono averi i consiglieri dei Principi», pp. 407-408 anch'esso modulato sul pensiero del Segretario fiorentino. Lo scrittore gesuita, a p. 87, si sofferma sulla sconfitta del duca di Milano Ludovico il Moro che perse il potere «per falsa ragion di stato», riprendendo il racconto da Guicciardini.

¹¹⁹ Sulla tecnica letteraria dello «scrivere tra le righe», che affida «la verità sulle questioni cruciali [...] non già al lettore qualunque, bensì esclusivamente al lettore fidato e intelligente» e sui rapporti fra censura del potere, persecuzione e libero pensiero cfr. le riflessioni di L. STRAUSS, *Scrittura e persecuzione*, Venezia, Marsilio 1990, in part. pp. 20-34: 23, con la presentazione di G. Ferrara, pp. VII-XXIII.

¹²⁰ J. MARTÍNEZ MILLÁN, *Transformacion y crisis*, cit., p. 107. Al proposito sono importanti le riflessioni sulla «retorica sacra», che «mira a creare un nuovo individuo valendosi del processo

L'azione di modellamento dell'immagine di Ignazio si realizzò non solo con il controllo preventivo della produzione agiografica, ma anche seguendo la strada della repressione editoriale. L'Inquisizione di Milano, proibì nel 1611 la circolazione di un libro intitolato *Ritratto di Sant'Ignazio*, dal cui frontespizio si può dedurre come l'autore avesse incentrato la sua narrazione più sulle virtù di Loyola che sugli eventi prodigiosi da lui compiuti.¹²¹ I gesuiti incontravano maggiori difficoltà nella definizione della loro proposta religiosa rispetto agli altri ordini, perché avevano dovuto individuare una serie di miracoli cinquant'anni dopo la morte di Loyola, quando i principali testimoni oculari erano ormai scomparsi.¹²² La situazione era resa più difficile dall'ostilità dei pochi padri spagnoli ancora in vita che, come Ribadeneira, negavano l'esistenza dei prodigi, oppure, come Bobadilla, consideravano la riforma attuata nell'ordine un tradimento dell'originale spirito ignaziano. In questo difficile frangente, i gesuiti poterono contare ancora una volta sulla collaborazione degli oratoriani. Così, i principali promotori della devozione di Filippo Neri, ossia Gallonio e Maffa, accreditarono la fama che il fondatore degli oratoriani avesse avuto in vita il privilegio di vedere Loyola con «gli splendori intorno al capo».¹²³ La loro testimonianza fu assai importante perché i gesuiti chiesero di inserirla negli incartamenti del processo, con l'obiettivo di fare «grande impressione al papa» e indurlo a concedere l'agognata apertura della fase apostolica della causa di canonizzazione.¹²⁴ Evidentemente, i padri della Compagnia di Gesù, oltre al rispetto formale delle procedure, erano consapevoli del potere simbolico di questo tipo di miracoli, utili per rafforzare l'impianto giuridico del processo e per suscitare la sensibilità di Clemente VIII al riguardo. Tuttavia, una simile sovrapposizione fra l'ordine del diritto e lo straordinario della fenomenologia non costituiva un'inclinazione personale di quel pontefice, ma piuttosto un orientamento generale della mentalità, che accomunava gli intellettuali e gli ignoranti, le classi dirigenti e gli strati inferiori del-

imitativo della vita del santo», di G. IMBRUGLIA, *Dalle storie dei santi alla storia naturale della religione. L'idea moderna di superstizione*, «Rivista storica italiana», CI, 1989, pp. 35-84: 41-43.

¹²¹ L. FUMI, *L'Inquisizione romana e lo Stato di Milano*, «Archivio storico lombardo», XIII, 1910, p. 12. Purtroppo non sono riuscito a individuare il testo.

¹²² Rinaldi a Mastrilli, Frascati, 20 aprile 1598, ove si precisava che si era inoltrata la richiesta «per fare il processo innanzi che si morissero li testimoni», in MSHI, *Monumenta Ignatiana*, cit., p. 437.

¹²³ Cfr. la testimonianza del vescovo di Gubbio Andrea Sorbolonghi all'abate Maffa del 15 settembre 1601, in MSHI, *Monumenta Ignatiana*, p. 499, e quella di Gallonio, del 9 febbraio 1598, *ivi*, pp. 425-426, ove l'oratoriano precisò che l'evento lo «vedeva solo il padre Filippo».

¹²⁴ Rinaldi a Mastrilli, Frascati, 20 aprile 1598, *ivi*, p. 438.

la popolazione. D'altro canto, anche Paolo V invitò nel 1615 gli oratoriani a rispettare la differenza giuridica tra «beatificazione e canonizzazione»; ma, l'anno prima, in occasione di un'udienza si era informato incuriosito sullo stato di conservazione del corpo di Filippo, ricavando dalla sua integrità una prova inconfutabile della santità del sacerdote.¹²⁵

La svolta in senso miracolistico impressa al culto ignaziano dai gesuiti romani non si avvertì solo nell'editoria o nelle tecniche di formazione del modello agiografico, ma anche a livello iconografico.¹²⁶ Nel 1600, quando Ribadeneira rivestiva ancora un ruolo attivo nella direzione della causa di canonizzazione, commissionò al pittore Juan de Mesa un ciclo di sedici immagini della vita di Ignazio da collocarsi nella galleria del Collegio imperiale di Madrid, che sono andate tutte perdute, tranne una.¹²⁷ Anche per questo motivo l'iconografia ufficiale di Loyola divenne quella che il generale Acquaviva promosse nel 1610 da Roma. Egli fece incidere settantanove stampe ideate da Rubens, che raffiguravano non solo la vita del santo, ma anche i suoi miracoli in ordine cronologico. Tali incisioni furono inviate, per ordine del generale della Compagnia, a tutti i collegi gesuiti del mondo insieme con l'edizione della biografia di Ribadeneira a cui erano stati aggiunti i miracoli di Ignazio tratti dai processi di canonizzazione apostolici.¹²⁸ Anche a livello iconografico si avvertì l'intervento dei gesuiti romani basato sul nuovo orientamento della Santa Sede. Ad esempio, nella metà del Seicento, Andrea Pozzo affrescò la chiesa del Gesù di Roma e nel corridoio che dà accesso alla camera del santo raffigurò Ignazio nell'atto di liberare un indemoniato. I fedeli in questo modo potevano abituarsi a un'idea di santità taumaturgica che serviva a sacralizzare il processo di ri-

¹²⁵ Il papa «ci dimandò se il corpo del beato padre stava sotto terra o sopra terra et se si mostrava. Li fu risposto che stava sopra terra e che si mostrava. Domandò come si conservava e li risposimo quasi intiero massime nella parte del petto dove era stato favorito da Dio con l'exaltatione del cuore»: A. CISTELLINI, *San Filippo Neri. L'Oratorio*, III, cit., pp. 2047 e 2052.

¹²⁶ Per ulteriori approfondimenti si rimanda alla monografia di U. KÖNIG-NORDHOFF, *Ignatius von Loyola*, cit. e al contributo di K. NOREEN, «*Ecclesiae militantis triumphus: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation*», «Sixteenth Century Journal», XXIX, 1998, pp. 689-714.

¹²⁷ Si veda A. RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, *La iconografía de San Ignacio de Loyola y los ciclos pintados de su vida en España e Hispanoamérica*, in *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de historia (9-13 septiembre 1991)*, a cura di J. Plazaola, Bilbao, Mensajero s.d., pp. 110-113. Sull'unico quadro superstite cfr. M. BATLLORI, *Antoni M. Batllori de Orovio (1874-1942). La seva col·lecció pictòrica*, in *Id.*, *Galeria de personatges. Obra completa*, XVII, València, Biblioteca d'estudis i investigacions Tres i Quatre 2001, pp. 391-400 (l'articolo è del 1944).

¹²⁸ J. HELD, *Rubens and the Vita beati P. Ignatii Loiolae of 1609*, in *Rubens before 1620*, edited by J. Rupert Martin, Princeton N. J., Princeton University Press 1972, pp. 93 e sgg. e U. KÖNIG-NORDHOFF, *Ignatius von Loyola*, cit., pp. 278 e sgg.

forma compiuto nella Compagnia di Gesù e rispondeva all'esigenza psicologica di moltiplicare gli intermediari fra cielo e terra.

Le gerarchie ecclesiastiche romane si proponevano soprattutto di fornire modelli di comportamento che avessero un valore educativo per i chierici come per i laici. Per misurare il successo di questo progetto è sufficiente leggere una delle istanze con cui le autorità civili chiesero al pontefice la beatificazione di Ignazio. Ad esempio, i magistrati siciliani indirizzarono nel 1605 una supplica a Paolo V ricordandogli che i gesuiti locali avevano migliorato il «culto divino» nell'isola e, con l'esempio fornito dal loro fondatore, avevano reso la gioventù locale «ben educata e disciplinata». ¹²⁹ Il riferimento sembra essere tratto direttamente dalle pagine della *Ragion di Stato* di Botero, ove si ragionava dei rapporti tra religione e potere politico, quasi che i giudici del regno riconoscessero ai padri della Compagnia di Gesù il merito di avere realizzato gli obiettivi auspicati nel 1589 dal consigliere di Federico Borromeo. A ben guardare, se la confessione cattolica era l'unica religione davvero utile alla conservazione dello Stato, il culto dei santi moderni si mostrava particolarmente adatto a svolgere una funzione di propaganda della nuova dottrina politica, che teorizzava la trasformazione del cattolicesimo in religione del potere. Infatti, la santità non offriva ai fedeli soltanto dei modelli educativi da seguire, ma stimolava anche una partecipazione devozionale attiva che si organizzava con appositi riti ecclesiastici e feste religiose, in cui venivano celebrate insieme le singole realtà particolari e la funzione universalizzante della sovranità pontificia. Per questa ragione le gerarchie ecclesiastiche romane, con il trascorrere degli anni, avvertirono sempre più l'esigenza di definire nuove regole per controllare il fenomeno in costante ascesa. Avevano la consapevolezza che investire sul culto dei santi avrebbe fornito loro un capitale religioso dal valore inestimabile, ma il rovescio della medaglia era rappresentato dalla proliferazione di un numero incalcolabile di devozioni locali. Come ci apprestiamo a verificare, ciascuna di essa richiedeva, per concorrenza o per imitazione, l'onore degli altari. Tutti concordavano sul fatto che quel patrimonio devozionale presente nella società andasse organizzato e gestito per ricavarne il massimo profitto possibile in termini di stabilità sociale, governo politico, educazione dei fedeli e crescita della religione cattolica: le divergenze, però, riguardavano la definizione dell'autorità e dei poteri, dei mezzi insomma, per raggiungere quel fine.

¹²⁹ *Siculi Magistratus Paulo V pontifici Maximo, Panormo 30 settembre 1605 canonizationem petunt P. Ignatii*, in MHSI, *Monumenta Ignatiana*, pp. 509-510.

6. 1615: LA SVOLTA INQUISITORIALE?

Tra la beatificazione di Ignazio di Loyola nel 1609 e la morte di Paolo V e di Bellarmino nel 1621, aumentarono sempre più le pretese dell'Inquisizione romana di controllare i culti dei defunti in odore di santità, senza che la Congregazione dei Riti o quella dei Beati riuscissero a contrastarne adeguatamente l'avanzata. A questo proposito è esemplare la vicenda devozionale del fondatore dei ministri degli infermi Camillo De Lellis, canonizzato nel 1746 da Benedetto XIV. Tale proposta di santità fu duramente ostacolata dagli ambienti inquisitoriali romani tra il 1615 e il 1631 e il suo sviluppo suscita il nostro interesse perché si colloca nel mezzo di due fasi giuridiche e istituzionali differenti, l'una ancora esterna al sacro tribunale, l'altra ormai regolata dai decreti del Sant'Uffizio del 1625. De Lellis morì a Roma con fama di santità nel 1614 e la consulta dei ministri degli infermi proibì ogni manifestazione di culto in suo onore, stabilendo che fosse seppellito senza nessuna lapide commemorativa. Inoltre, vietò di diffondere i suoi «vestimenti sotto spetie di reliquie» e ordinò ai sacerdoti di parlare di lui «sobriamente con i secolari, non discendendo a particolarità di miracoli, santità o altro». ¹³⁰ Tale orientamento di chiusura, simile a quello tenuto dai domenicani per contrastare la rinascita del culto di Girolamo Savonarola a Firenze, era stato ispirato da un confratello dell'ordine di nome Aniello Arcieri. Costui aveva ottenuto, grazie alle sue entrate nella curia romana, che il corpo di Camillo fosse levato dalla chiesa e seppellito «senza neanche che gli si facesse una croce di mattoni sopra la sepoltura». ¹³¹ Come abbiamo avuto modo di spiegare in un'altra occasione, questi eventi furono condizionati da due fattori interdipendenti: il coinvolgimento di Arcieri nel celebre scandalo provocato dalla pretesa santità della napoletana Giulia De Marco e gli aspri contrasti che dilaniarono i ministri degli infermi all'inizio del Seicento. ¹³² Il clamore di quella vicenda processuale e le divisioni interne all'ordine (che riguardavano la pratica della confessione e l'organizzazione dell'assistenza sanitaria negli ospedali), contribuirono a

¹³⁰ AGM, ms. 1519, f. 667 (decreto del 13 luglio 1614).

¹³¹ Naturalmente, nell'edizione della vita di De Lellis priva degli inserti riguardanti il ruolo di Arcieri, la decisione della consulta è attribuita soltanto a una spontanea «modestia dei padri», così in S. CICCATELLI, *Vita del padre Camillo De Lellis fondatore della religione dei chierici regolari ministri degli infermi*, Napoli, Secondino Roncagliolo 1627, pp. 201-202.

¹³² Per un approfondimento rinvio al mio *La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino*, in *Storia d'Italia. Annali 16*, cit., in part. pp. 708-727. Sul caso di Giulia De Marco cfr. E. NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani. Secoli XVI-XVII*, Milano, FrancoAngeli 2001, pp. 161-201.

indebolire il modello agiografico camilliano e facilitarono l'intervento degli ambienti inquisitoriali romani. Pertanto, la Congregazione dell'Indice già nel 1615 si fece interprete di quei malumori e ordinò al Maestro di Sacro Palazzo di intervenire presso Sanzio Ciccattelli, autore della prima biografia di Camillo De Lellis, per verificare quale fondamento avessero i miracoli inseriti nel testo. La decisione fu presa in una riunione svoltasi nella residenza privata di Bellarmino, a cui parteciparono cinque cardinali, quattro dei quali appartenevano contemporaneamente anche all'Inquisizione romana.¹³³

È significativo che cinque anni più tardi i ministri degli infermi si rivolsero direttamente al Sant'Uffizio per perorare la causa del loro padre fondatore, avendo individuato in quell'istituzione l'unico interlocutore davvero autorevole. Nella supplica essi chiedevano se:

Sia lecito tenere in chiesa il ritratto del detto Camillo De Lellis loro fondatore sopra la sua sepoltura, senza raggi o splendore alcuno come è solito degli altri uomini ordinari, così anco nelle altre chiese di detta Religione sopra le porte di esse chiese o delle sacrestie o in altro luogo dove non diano venerazione e culto alcuno per esser stato fondatore di detta Religione.

Nonostante la moderazione della richiesta, gli inquisitori romani, fra cui Bellarmino, risposero negativamente, senza aggiungere particolari spiegazioni.¹³⁴

Nel 1631, il Sant'Uffizio di Roma, che regnava ormai legittimamente incontrastato anche nel campo delle nuove proposte di santità, intervenne nuovamente contro il culto di Camillo De Lellis. Il sacro tribunale ordinò di spostare le sue ossa dal sepolcro della chiesa della Maddalena, ove riposavano da quindici anni fra la devozione dei romani, alla «terra mixta», insieme «con gli altri cadaveri», senza alcuna iscrizione ricordante neppure privatamente la memoria del sacerdote.¹³⁵ Questi provvedimenti furono presi sebbene la sua causa di canonizzazione fosse già pressoché conclusa sia a livello diocesano, sia a livello apostolico con regolari processi svoltisi in otto città italiane.¹³⁶ Tale decisione del Sant'Uffizio mostra come l'In-

¹³³ ACDF, *Index, Registrum actorum et decretorum Sacrae Congregationis Indicii ad anno 1608 usque 1620*, I, vol. II, f. 79v (riunione del 17 luglio 1615 presenti Bellarmino, Millini, Fabrizio Varalli, Galamini, Orazio Lancellotti, l'unico che non era membro anche del Sant'Uffizio).

¹³⁴ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 2, ff. 1r e 5v.

¹³⁵ ACDF, S.O., Decreta 1631, ff. 55r-56v.

¹³⁶ I processi si erano tenuti tra il 1619 e il 1629 nelle città di Bologna, Firenze, Genova, Mantova, Perugia, Roma e Thiene. Per questi dati cfr. I. BEAUDOIN, *Index processuum beatifica-*

quisizione romana fosse progressivamente riuscita a riservarsi la facoltà di intervenire in nome del pontefice per bloccare qualunque devozione non desiderata, potendo scavalcare sia le prerogative periferiche dei vescovi, sia quelle centrali della Congregazione dei Riti.

Se prescindiamo da questo punto di arrivo e contestualizziamo i dati relativi ai difficili inizi del culto di Camillo De Lellis, con quelli raccolti a proposito di Filippo Neri, di Carlo Bascapè e di Gaetano da Thiene, emerge con sufficiente chiarezza che il 1615 rappresentò un anno di svolta per quanto riguarda il controllo dei nuovi culti di santità moderni. In quella data, a livello indiziario, è possibile collocare l'inizio della controffensiva degli ambienti inquisitoriali romani nei confronti della strategia moderata e compromissoria difesa, fino a quel momento, da Paolo V e da Bellarmino sulla questione. In effetti, come abbiamo visto in precedenza, proprio in quell'anno coincisero ben quattro episodi, solo in apparenza contraddittori. In primo luogo, si ebbe la beatificazione di Filippo Neri con il definitivo riconoscimento pontificio di un obiettivo a lungo perseguito da Bellarmino e dagli oratoriani. In secondo luogo, la Congregazione dei Beati emise un decreto, ispirato alla legislazione paolina poi ritirata dalla circolazione, con cui cercava di spegnere il culto in onore del vescovo di Novara Carlo Bascapè. Inoltre, sempre nel 1615, grazie al decisivo intervento di Bellarmino e di Paolo V, l'Inquisizione romana si pronunciò in favore del proseguimento della devozione di Gaetano da Thiene. Infine, nel mese di luglio, iniziò la campagna inquisitoriale contro il culto di Camillo De Lellis. In questa circostanza Bellarmino, dopo avere ottenuto in maggio la beatificazione di Neri, adottò, per la prima volta, un atteggiamento di chiusura nei confronti di una nuova proposta di santità moderna, ribadito nel 1620.

A partire dal 1615, non solo Paolo V tollerò la non applicazione e, forse, addirittura il ritiro dei suoi decreti sui morti in odore di santità non ancora beatificati, ma Bellarmino si sottomise all'orientamento inquisitoriale prevalente, che sin dal 1602 aveva duramente avversato. Ma fino a quel momento le cose erano andate assai diversamente. Infatti, il papa e il cardinale gesuita avevano difeso con notevole impegno la loro linea di condotta favorevole ai nuovi culti di santità ed erano riusciti persino a imporre la propria volontà a quei vescovi più rigoristi, che agivano di concerto con una parte delle autorità inquisitoriali romane. Per trovare conferma di ciò, è sufficiente raccontare cosa avvenne nel 1612 ad Amatrice, in occasio-

tionis et canonizationis qui in Archivio Secreto Vaticano et in Archivio Sacrae Congregationis pro Causis Sanctorum asservantur (1588-1982), p. 42 del dattiloscritto.

ne della morte con fama di santità del cappuccino Giuseppe Desideri da Leonessa, canonizzato nel 1746 da Benedetto XIV. A occuparsi delle fasi iniziali del culto fu il vescovo di Ascoli Sigismondo Donati, in base alla competenza territoriale e a quanto presumibilmente prevedevano i decreti scomparsi di Paolo V. L'ordinario aveva costruito la sua carriera grazie ai legami con il cardinale del Sant'Uffizio Girolamo Bernieri, scomparso l'anno precedente: nel 1598 era stato suo vicario generale nella diocesi marchigiana e nel 1605 lo aveva sostituito nell'ufficio pastorale lasciato vacante dal porporato, impegnato a Roma nelle sedute dell'Inquisizione.¹³⁷ Alla morte di Giuseppe da Leonessa, Donati inviò ad Amatrice un proprio commissario per assumere le prime informazioni e farlo assistere alla ricognizione del cadavere. Il sepolcro fu riaperto e, tra lo stupore generale degli astanti, il corpo venne trovato incorrotto e trasudante un liquore speciale, come già avvenuto venticinque anni prima con l'altro cappuccino Felice da Cantalice. Il commissario ritenne il fatto una prova inequivocabile di santità e «tuzzò gagliardamente con li padri domenicini», i quali pensavano che «quel sudore» non fosse miracoloso, come volevano accreditare a tutti i costi i frati cappuccini.¹³⁸ Quando il vescovo d'Ascoli venne informato dell'accaduto, sconfessò il comportamento del suo inviato e si schierò apertamente con i domenicani. Non soddisfatto emanò un apposito decreto per impedire la devozione al sepolcro di fra Giuseppe:

Avendo avuto novo aviso che il concorso di popolo cresceva giornalmente al detto sepolcro e ve si mettevano miracoli in tavolette e in argento, in vestimenti di diverse sorte: cera, panni, bastoni che lasciavano li stropi risanati, e che vi venivano popoli di lontano a venerarlo come santo, mandò scomunica che nessuno potesse andare a venerare quel corpo né attaccarvi miracoli.¹³⁹

È probabile che Donati avesse voluto interpretare con il suo decreto il convincimento dei settori dell'Inquisizione romana ostili alla proliferazione dei nuovi culti moderni e fornire prova del proprio zelo repressivo all'ordine domenicano. Ma il vescovo non aveva fatto i conti con la ferma volontà di Paolo V di difendere la dottrina di Bellarmino in materia di santità. Un cappuccino lo informò che su questa vicenda il papa stava «molto su li pontelli dell'honore» e desiderava che le sue decisioni fossero rispettate

¹³⁷ P.N. MAYAUD, *Les «Fuit Congregatio Sancti Offici in...coram...»*, cit., p. 286.

¹³⁸ Consalvo Dioteguardi a Paolo da Foligno, 27 gennaio 1629, in G. CHIARETTI, *Archivio leonessano. Documenti riguardanti la vita e il culto di san Giuseppe Leonessa*, Roma, Istituto storico cappuccino 1965, p. 54, nota 9.

¹³⁹ *Ibid.*, nota 11.

dall'ordinario.¹⁴⁰ Perciò Donati fu costretto a emanare l'8 febbraio 1615 un nuovo decreto che annullava il precedente e consentiva la devozione nei confronti di Giuseppe da Leonessa, secondo il concetto di privato proposto da Bellarmino in quei decenni.¹⁴¹ Di conseguenza, al futuro santo cappuccino non mancò il sostegno popolare che il vescovo di Ascoli avrebbe voluto bloccare con il consenso dei domenicani. Un testimone oculare affermò che intorno al 1620 numerosi attestati di «grandissimi miracoli» ricoprivano la facciata della chiesa ove si trovava il sepolcro del frate.¹⁴²

Anche nel caso del culto di Giuseppe da Leonessa il 1615 si rivela un anno cruciale per la risoluzione dello scontro in atto all'interno delle gerarchie ecclesiastiche romane a proposito del controllo delle nuove devozioni. Paolo V in quella circostanza segnò un punto a suo favore, ma a un prezzo troppo alto. Il pontefice riuscì a ottenere il rispetto della propria volontà, ma la vicenda dimostrò quanto il fronte diocesano fosse ormai frastagliato e in grado di mettere in discussione persino l'assolutismo pontificio mediante degli accordi tra i vescovi, l'ordine domenicano, gli inquisitori locali e il Sant'Uffizio di Roma. Al riguardo, mancano le opportune prove documentarie, ma il meccanismo istituzionale sembra chiaro. È verosimile che il vescovo Donati avesse agito d'intesa con alcuni esponenti dell'Inquisizione romana, contrari alla linea di Bellarmino e del papa, che potrebbero identificarsi nel cardinale domenicano Agostino Galamini e nel francescano conventuale Felice Centini, ascolano di nascita, vescovo di Macerata e sostituto di Bernieri all'interno del Sant'Uffizio, ossia del cardinale protettore di Donati.¹⁴³ In ogni caso, dal punto di vista del governo della fede, i risultati di queste tensioni centrali avevano pesanti ripercussioni a livello diocesano. Il vescovo di Ascoli era stato costretto a una pubblica smentita dei

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Ecco alcuni brani del secondo decreto vescovile: «Per la proibitione che già alcuni anni sono, per giusta causa dalle quali fummo allora mossi, di ordine nostro si pubblicò per occasione della dissimulatione che era stata fatta del corpo del P. fra Gioseffe da Leonessa Cappuccino [...] alcuni per timore di non cadere nella censura in quella espressa non frequentano più come sollevano la detta chiesa [...]. Dichiariamo non essere nostra intentione che lasci alcuno non solo di aver opinione et concetto che il detto P. fra Gioseffe sia stato Religioso di vita grandemente esemplare et grato a Dio, et della quale si possa con pia credenza stimare che ne goda ora il premio gloriosamente in cielo; ma neanche impedire che chi di lui ha concetto tale, come a noi medesimo giova di averlo, domandi grazia alla maestà di Dio mediante la intercessione sua con aver divota fiducia in quella: purché ciò si faccia con preghiere private et senza accendere lumi intorno al detto corpo [...].», *ivi*, pp. 22-23.

¹⁴² *Ivi*, p. 54, nota 11.

¹⁴³ Sull'ingresso nel 1611 di questi due porporati nell'Inquisizione cfr. P.N. MAYAUD, *Les «Fuit Congregatio Sancti Offici in...coram...»*, cit., p. 287.

propri stessi provvedimenti, disorientando inevitabilmente i fedeli e comunicando loro un'idea debole sia della propria autorità, sia di quella pontificia.

Il prevalere della tendenza rigorista all'interno del sacro tribunale di Roma fu agevolato dalla mancanza di un indirizzo univoco e determinato da parte del papa e di Bellarmino. Senza dubbio, il fronte di coloro che non avrebbero voluto affidare il controllo delle nuove devozioni al Sant'Uffizio venne indebolito anche dalla grande confusione istituzionale che abbiamo descritto. Come abbiamo visto, in quegli anni, a proposito dei nuovi culti, erano intervenuti la Congregazione dei Beati con Carlo Bascapè, l'Inquisizione con Gaetano da Thiene e l'Indice con De Lellis, mentre la Congregazione dei Riti si occupava delle beatificazioni. Inoltre, un ruolo importante fu svolto anche dal progressivo irrigidimento confessionale di Bellarmino. Il cardinale gesuita finì col restare prigioniero della stessa tela che aveva pazientemente tessuto con tanta prudenza tattica, accompagnata da una raddomantica sensibilità nel cogliere gli impercettibili movimenti del potere e dall'ambizione di difendere a ogni costo la propria immagine pubblica, piuttosto che i suoi effettivi convincimenti intellettuali e religiosi. Il Bellarmino che, all'inizio del Seicento, aveva promosso dall'archidiocesi di Capua la santità di Filippo Neri e di Ignazio di Loyola, non era lo stesso uomo che quindici anni più tardi, da membro dell'Inquisizione romana, si era impegnato per sottrarre la devozione di Gaetano da Thiene dalle morsa del Sant'Uffizio o aveva chiesto supplementi di indagine su Camillo De Lellis. In quel lasso di tempo si era definitivamente esaurita una spinta riformatrice di cui il cardinale gesuita era stato uno degli ultimi interpreti a livello romano. In fondo, come si ricorderà, proprio nel 1612 Paolo V aveva dato una risposta chiara e sferzante a un memoriale di Bellarmino in cui ancora si chiedeva il rispetto dei decreti di riforma tridentini: l'interpretazione di essi spettava soltanto al pontefice e nemmeno san Carlo Borromeo, additato come modello di comportamento dal cardinale gesuita, sfuggiva al sarcasmo del papa, sebbene l'avesse di recente canonizzato. È verosimile che a motivare il cambiamento di rotta di Bellarmino avessero concorso anche ragioni di mera opportunità. Infatti, le posizioni teoriche assunte dal cardinale gesuita nel corso del dibattito della Congregazione dei Beati erano strettamente funzionali al riconoscimento papale dei culti di Ignazio di Loyola e di Filippo Neri, insieme con le idee di fede e di Chiesa che entrambi incarnavano. Una volta ottenuto quel risultato Bellarmino ritenne conclusa la sua missione, scegliendo di non ostacolare più i disegni inquisitoriali favorevoli a un allargamento delle competenze del Sant'Uffizio sull'argomento. In effetti, per quanto riguarda l'atteggiamento relativo alla

beatificazione, il cardinale gesuita fece cadere negli ultimi anni della sua vita ogni rivendicazione diocesana, favorendo un'estensione del suo particolare concetto di culto privato, anche ai beatificati. Una riprova di ciò si ebbe nel 1621 ed è tanto più significativo perché coinvolse proprio Ignazio di Loyola. Bellarmino censurò una raccolta di litanie, curata dal duca di Baviera William V e in attesa di esame sin dal 1607, in cui si diceva «Sancte Ignati, ora pro nobis», perché il fondatore della Compagnia di Gesù «Beatus Ignatius nondum est canonizatus, sed solum beatificatus pro certis locis», e, dunque, quella formula rituale poteva usarsi solo privatamente.¹⁴⁴ Invece, per quanto riguarda i nuovi culti di santità, è esemplare la risposta che Bellarmino diede negli stessi mesi a un gentiluomo, il quale gli aveva chiesto di favorire presso il papa il progresso della causa di canonizzazione di Gaetano da Thiene. Il porporato gesuita invitò l'interlocutore a seguire le procedure normali, perché bisognava evitare di «aprire una gran porta et ognuno vorrebbe beatificare il suo».¹⁴⁵ Ancora una volta Bellarmino coglieva il cuore del problema, ma con il suo cedimento aveva concorso a favorire la futura soluzione inquisitoriale. Al contrario, egli avrebbe voluto che le chiavi di quella porta non fossero affidate al Sant'Uffizio, ma ad altre strutture curiali in grado di dialogare con i vescovi nelle diocesi in una posizione di maggiore equilibrio istituzionale, con rapporti di forza più attenti alle relazioni tra papa e autorità episcopale. Bellarmino aveva condotto la sua lotta da dentro l'Inquisizione e, almeno per quanto riguarda il culto dei santi moderni, la sua parabola è quella di un intellettuale ecclesiastico sconfitto, morto nell'effimera convinzione di avere vinto la propria battaglia. L'insuccesso strategico del cardinale gesuita appare in tutta la sua evidenza se si considera che, dopo i decreti del Sant'Uffizio del 1625, quel mondo devozionale avrebbe continuato a bussare alla porta del papa, trovando schierati sull'ingresso i cardinali dell'Inquisizione, pronti a condurre la loro lotta alla superstizione in base ai principî di autorità e di obbedienza. Una soluzione di certo non auspicata da Bellarmino, convinto che l'Inquisizione fosse uno strumento necessario per reprimere il più duramente possibile l'eresia protestante, ma non dovesse invadere anche il campo del-

¹⁴⁴ Il documento è stato pubblicato da P. GODMAN, *The Saint as Censor*, cit., p. 309. Si veda ora la puntuale analisi degli sviluppi della vicenda censoria e del conclusivo intervento di Bellarmino di G. CARVALE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, che ho potuto consultare, nella versione dattiloscritta, grazie alla cortesia dell'autore.

¹⁴⁵ Lettera del padre Di Marco al preposito di Sant'Antonio a Milano Giovanni Battista Castaldo, Roma, 10 luglio 1621, in BNN, *fondo San Martino*, 391, f. 59r.

la proposta devozionale e della formazione religiosa, ove sarebbe stato più opportuno rafforzare il ruolo della pedagogia e della confessione per accompagnare per mano i fedeli sul sentiero della vera fede. Ma le numerose beatificazioni celebrate da Paolo V provocarono un tale aumento delle richieste di riconoscimento dei culti locali da rendere inevitabile la necessità di regolare le nuove proposte di santità. Per capire la posta in gioco e le difficoltà incontrate dalle gerarchie ecclesiastiche è sufficiente sfogliare le pagine del diario romano di Giacinto Gigli o i medaglioni manoscritti dell'umbro Giovanni Battista Iacobilli. La promozione dal basso dei nuovi culti era ormai divenuta un fenomeno sociale esplosivo e quasi ingovernabile: basti pensare che l'opera di Iacobilli, intitolata *Vite dei vari servi di Dio moderni che fiorirono dall'anno del Signore 1600 fin all'anno 1625*, raccoglieva circa 250 profili biografici escludendo le numerose miscellanee recensite.¹⁴⁶ Naturalmente, negli indici non compaiono solo i fondatori dei nuovi ordini religiosi, ma anche insigni personalità ecclesiastiche o semplici sacerdoti dal carisma speciale. Senza dimenticare il mondo sommerso e inquieto dei terziari laici, uno stuolo di uomini e di donne che avanzarono, spesso in solitudine e inascoltati, la propria proposta spirituale in contrasto con le gerarchie curiali, di cui si dovrà tenere assolutamente conto in qualsiasi storia della santità in età moderna.

In questa sede, per circoscrivere l'orizzonte del nostro sguardo, ci soffermeremo soltanto su due casi romani contemporanei agli eventi narrati finora. Nel 1623 morì con fama di santità a Roma una certa Ludovica Polacca, terziaria francescana, che aveva condotto una vita austera, «non mangiando mai né carne né latticini».¹⁴⁷ La chiesa polacca e i padri domenicani si disputarono le sue spoglie incorrotte e una grande folla accorse nella chiesa di Sant'Eustachio con la speranza di ricavare qualche reliquia. Scene simili, che testimoniavano la presenza di un inesauribile bisogno di sacro incurante della legislazione romana, erano avvenute anche alla morte di Bartolomeo Cambi da Salutio nel 1618. Le autorità ecclesiastiche avevano fatto il possibile per bloccare il suo culto, proseguendo la repressione avviata dal Sant'Uffizio quando il frate francescano era ancora vivo. Al sepolcro, però, ci fu un tale concorso popolare, soprattutto trasteverino, da rendere inevitabile l'apertura del processo di canonizzazione, che risulta a tutt'oggi ancora bloccato.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Il testo è consultabile presso la BV, I 19, t. II. Sull'impresa agiografica di Iacobilli si veda ora R. MICHETTI, «*Ventimila corpi di santi*», cit., pp. 73-158.

¹⁴⁷ G. GIGLI, *Diario di Roma*, I, cit., p. 117.

¹⁴⁸ La partecipazione popolare è descritta *ivi*, pp. 60-61.

Per ironia della sorte, il medesimo destino canonico di Bartolomeo Cambi toccò a Cesare Baronio, ossia al cardinale che più di altri si era opposto all'affermazione del suo carisma estatico. Il porporato oratoriano morì a Roma nel 1607 con fama di santità e la sua causa di canonizzazione si arrestò, come quella del frate francescano, dopo la fase ordinaria. I modelli agiografici controriformisti sono riusciti nell'impresa di equiparare le sorti del giudice a quelle dell'imputato, entrambi aspiranti santi. Difatti, un testimone dichiarò al processo di avere visto Baronio nell'atto di dire messa «più volte alzato su la punta di piedi, anzi alquanto sollevato da terra per qualche spatio di tempo e con la faccia tutta infocata».¹⁴⁹ Pertanto, anche il cardinale oratoriano sarebbe stato preda di quei rapimenti estatici per cui aveva fatto mettere sotto inchiesta Cambi all'inizio del Seicento, proprio perché non era quella «la strada, ma sì bene che sono orpelli e maschere per ingannare il mondo».¹⁵⁰

Lo stesso destino rovesciato, ai limiti del paradosso, toccò a uno dei principali protagonisti di questa storia, ossia il cardinale Bellarmino, defunto a Roma in odore di santità nel 1621. Colui che più di ogni altro aveva favorito il successo dei nuovi culti moderni dovette aspettare il 1930 per essere proclamato santo e dottore della Chiesa, anche se da più parti, all'indomani della sua morte, «si bisbigliava come se si avesse nel giorno seguente a trattare di canonizzazione» e i processi ordinari e apostolici si fossero conclusi già nel 1629.¹⁵¹ Il cardinale gesuita aveva chiesto nel testamento di venire seppellito in un luogo comune e di non essere «aperto o sparato». Ma i padri della Compagnia di Gesù non rispettarono le sue ultime volontà, sicché venne «sparato e imbalsamato» dal medico del papa che conservò per sé le ossa del cranio e fece raccogliere in gran copia «il sangue dal torace e l'humore dal cervello». I due liquidi avrebbero formato dei taumaturgici effluvi destinati a consolare non soltanto il popolo, ma persino la regina madre di Francia, Maria de' Medici, che ottenne un «poco del cer-

¹⁴⁹ Testimonianza del 14 settembre 1624 di frate Elia della Congregazione camaldolese di Monte Corona (BV, Q 75, f. 44r).

¹⁵⁰ Il giudizio del cardinale Baronio sui contenuti della predicazione tenuta da Cambi in Lombardia, è riportato dallo stesso fra Bartolomeo in una lettera del 2 novembre 1602 pubblicata da F. SARRI, *Il venerabile Bartolomeo Cambi*, cit., p. 93.

¹⁵¹ Cfr. G. FULIGATTI, *Vita del cardinale Roberto Bellarmino della Compagnia di Gesù*, Roma, appresso l'erede di Bartolomeo Zanetti 1624, pp. 345-351 e 354, da cui sono tratte le citazioni successive. Sulla morte di Bellarmino si sofferma anche A. BIONDI, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina*, cit., pp. 290-291. Per una ricostruzione delle principali tappe della sua causa di canonizzazione e un'analisi dei ritardi subiti, che non accenna ai decreti di Urbano VIII, si veda P. DUDON, *Pourquoi la cause de Bellarmin est-elle restée trois cents ans pendante devant la Congrégation des Rites?*, «Recherches de science religieuse», III-IV, 1921, pp. 145-167.

vello imbalsamato» di Bellarmino come reliquia. Nonostante la presenza di sostegni politici tanto autorevoli, i cardinali del Sant'Uffizio applicarono il decreto del 1625 al culto di Bellarmino appena un mese dopo la sua promulgazione, consumando la più raffinata delle vendette. Con questa rapida decisione nei confronti di un loro ex-collega, gli inquisitori bloccarono sul nascere la devozione di molti «secolari» al sepolcro del porporato gesuita, eretto nella chiesa del Gesù da Gian Lorenzo Bernini.¹⁵²

L'applicazione della nuova normativa sul culto dei beati moderni a Bellarmino può essere presa a simbolo della conclusione di un'intera stagione religiosa, politica e culturale della Chiesa cattolica: con la morte di Bellarmino e quella di Sarpi due anni dopo, il lungo Cinquecento religioso italiano era davvero finito.¹⁵³ I decreti inquisitoriali del 1625 segnavano il successo inequivocabile della linea intransigente sostenuta da Peña e dai teologi domenicani a partire dal dibattito del 1602 in seno alla Congregazione dei Beati, perché proibivano ogni tipo di devozione, sia pubblica, sia privata senza la preventiva autorizzazione della Sede Apostolica. Allo stesso tempo, la legislazione stabiliva il superamento del breve, ma intenso periodo del pontificato di Paolo V, in cui la dottrina di Bellarmino sul culto dei beati moderni era riuscita a prevalere. Non a caso, i provvedimenti del Sant'Uffizio vennero presi soltanto dopo la morte del cardinale gesuita e le canonizzazioni del 1622 di Filippo Neri e di Ignazio di Loyola. In quei vent'anni, l'Inquisizione aveva lavorato in segreto per estendere le sue prerogative su tutti i livelli di santità. Gli obiettivi, da raggiungere esercitando una pressione continua, erano evidenti: bisognava ridurre l'autonomia decisionale dei vescovi sulla materia ed equiparare il reato di falso culto a quello di superstizione, in modo che il sacro tribunale avesse la facoltà di intervenire sul nascere di ogni devozione, stabilendo quale fama di santità fosse da promuovere e quale da bloccare, seguendo i criteri della ragion di Stato ecclesiastica.

Il primo caso, che coinvolse direttamente il Sant'Uffizio, riguardò il culto sorto intorno a una giovane viterbese, morta nel 1609 in odore di santità. La vicenda impegnò le strutture inquisitoriali dal 1613 al 1619: alla luce di quanto si è scritto sin qui, non sorprenderà che il bersaglio scelto dal

¹⁵² ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 10, ff. 2r-2v. Il decreto di risposta dei cardinali alla «Lettera della Compagnia di Gesù di Roma ai cardinali del Sant'Uffizio» è in ACDF, S.O., Decreta 1625, f. 69r (riunione del 17 aprile 1625).

¹⁵³ L'indicazione del lungo Cinquecento è ripresa e periodizzata nelle *Prospettive di storia ereticale* da D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi 1992, p. 434.

sacro tribunale di Roma sia stato proprio un vescovo, processato con l'accusa di avere promosso la devozione per una donna, per di più laica. Per comprendere che cosa avvenne, occorre finalmente spostare il fuoco dell'attenzione dalle stanze di un'istituzione alla società, dalla cultura dei teologi alle multiforme pratiche devozionali degli uomini, dal mondo delle regole a quello dell'azione.

CAPITOLO V

IL CULTO DI FRANCESCA VACCHINI DA VITERBO: TRA SANTITÀ E INQUISIZIONE

1. LA BIOGRAFIA

Le notizie che permettono di ricostruire la vita di Francesca Vacchini si trovano negli archivi della Congregazione dei Riti e del Sant'Uffizio di Roma, a dimostrazione di come la sua vicenda biografica e culturale sia stata a lungo sospesa tra la proposta di santità e la repressione inquisitoriale. Inoltre, il vescovo di Tricarico Roberto Roberti Vittori redasse nel 1613 una voluminosa agiografia, oggi rarissima, che si affiancò al processo informativo diocesano dell'anno precedente e ai provvedimenti presi dal sacro tribunale per bloccare la devozione in onore della giovane donna.¹

Francesca nacque a Viterbo il 26 ottobre 1589 da una famiglia «che stava comoda». Suo padre Cristoforo era emigrato dalla terra di Ascona nel 1575 e si vantava di avere ospitato Carlo Borromeo in occasione di un suo viaggio nel ticinese. Di professione faceva l'orafo e alla sua morte lasciò in eredità alla moglie duemila scudi. La madre di Francesca si chiamava Giustiniana Carci e aveva avuto da due precedenti matrimoni altri figli.² Secondo la testimonianza resa dalla donna al processo di canonizzazione, la bambina aveva trascorso un'infanzia serena fino alla morte del padre, avvenuta quando lei aveva circa quattordici anni. Allattata dalla ma-

¹ Roberti Vittori nacque nel 1575 e morì nel 1624. Divenne vescovo di Tricarico il 5 dicembre 1611 in sostituzione di suo fratello Settimio, dal quale ereditò una pensione di 600 scudi (HC, IV, p. 343). Un profilo biografico secentesco, che omette la vicenda inquisitoriale in cui fu coinvolto, è in V.M. FONTANA, *Sacrum Theatrum Dominicanum*, Roma, ex typographia Nicolai Angeli Tinassij 1676, p. 312.

² Queste notizie si ricavano dalla deposizione processuale di Giustiniana Carci, del 27 marzo 1612 e si trovano in ACCS, *fondo antico*, n. 266, ff. 18r (n. matita) e 53 (n. inchiostro).

dre, era cresciuta «alta, grassa e fresca» e aveva imparato a scrivere, leggere e cucire grazie alla frequenza di una scuola e agli insegnamenti dei genitori che avevano supplito le carenze della maestra; come tante sue coetanee agiate, si vestiva con abiti di «seta con trine d'oro e d'argento» e portava «anelletti alle orecchie, ciuffi et altri ornamenti e coralli alle mani».³

Nella vita di Francesca l'unica ombra era costituita dai difficili rapporti con la madre, sofferente di «umore malinconico». I contrasti risalivano a quando il padre era ancora in vita, ma si erano acuiti dopo la sua scomparsa e la conseguente «mutatione» della figlia. Da allora, Francesca aveva cominciato a indossare abiti trasandati, a nutrirsi solamente di pane e acqua e a dormire per terra, invece che nel letto dei genitori come aveva sempre fatto. La fanciulla trascorreva le giornate in un granaio, in cui aveva costruito tre altarini con immagini di Cristo e della Madonna, dedita alla preghiera e alla comunione frequente. Si fustigava con una disciplina fatta di ricci di castagno, oppure con rametti di pungitopo, localmente chiamati «piccasorci». A imitazione di san Francesco d'Assisi metteva della cenere nelle pietanze per renderle disgustose e portava in testa una corona di spine come Gesù Cristo. Per espiare attraverso il dolore i propri peccati e macerare il corpo un tempo florido indossava un cilicio di ferro, si faceva cadere sulle mani della cera bollente e metteva dei ceci tra la scarpa e la pianta del piede, in modo da soffrire quando camminava.⁴

La madre non aveva mai accettato gli eccessi penitenziali di Francesca e si era appropriata della sequela di accuse solitamente usate dalle autorità ecclesiastiche per reprimere la simulazione di santità. La donna, infatti, scherniva pubblicamente la figlia chiamandola «teologhessa» e riteneva che menasse quello stile di vita per «ipocrisia e per essere tenuta santa», al fine di disobbedirle e «restare libera e potere fare a suo modo quanto le piace». I tentativi di maritare Francesca, iniziati dal padre, fallirono

³ *Ivi*, ff. 54 e 56 (n. inchiostro). L'aspetto fisico di Francesca si desume dalla deposizione di Giacinto Rosci dell'Aquila del 28 aprile 1612, *ivi*, f. 133 (n. inchiostro).

⁴ Per questi dati si veda R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli della veneranda Serva di Dio suor Francesca Vacchini di Viterbo, monaca del terzo Ordine di S. Domenico, fondatrice della divota Comunella ad honore della gloriosissima Vergine Maria e de nove Chori degli Angeli con la Relatione dell'origine e oblighi della detta Comunella e della maniera, che il suo benedetto corpo fu ritrovato doppo due anni e cinque mesi che fu sepolto*, Tricarico, Gio. Giacomo Carlino 1613, pp. 70-74, 89-90, 99-100 e 169 (BNN, 50 C 40). Un secondo esemplare è conservato presso la Biblioteca Comunale di Viterbo, II B 5 52). Il racconto di uno scontro furioso in cui il diavolo avrebbe spinto Francesca a percuotere la madre con una conocchia per filare è *ivi*, pp. 14-15. La notizia della «mutatione» della giovane dopo la morte del padre si trova in ACCS, *fondo antico*, n. 266, f. 57 (n. inchiostro).

per il netto rifiuto della giovane, così come non ebbe seguito il progetto di farla monacare per l'opposizione dello zio, che aveva sostituito nella famiglia l'autorità paterna.⁵ Il parente era preoccupato per i comportamenti anomali e ribelli della nipote e volle affidarla alle cure di una sua conoscente, una giovane terziaria domenicana di nome Lavinia Siciliano, con cui Francesca iniziò a trascorrere gran parte del proprio tempo.⁶ Ma la tutrice, invece di controllarla, contribuì a fomentarne l'impeto devozionale, che si radicalizzò sempre più a contatto con quel mondo di comari e di «donne spirituali», a cui si era aggregata un'altra terziaria francescana.

Seguendo un modello agiografico tradizionale, Francesca si emancipò progressivamente dalla famiglia d'origine per aderire alla nuova comunità d'affetti. Senza dubbio, il vuoto lasciato dalla scomparsa del padre e i continui contrasti con la madre favorirono il processo di allontanamento, ma un ruolo decisivo lo ebbe anche il suo confessore, il frate domenicano Roberti Vittori. Egli era un nobile romano, che proveniva dal convento di Santa Maria sopra Minerva e rivestiva, dal 1608, la carica di priore del convento viterbese di Santa Maria in Gradi, dopo essere stato maestro di teologia e dei novizi. Francesca prima di incontrarlo aveva cambiato ben quattro padri spirituali, fra cui due frati francescani, suscitando lo sconcerto della madre e i maldicenti mormorii dei vicini di casa.⁷ Con Roberti Vittori la giovane sembrò avere finalmente trovato la persona giusta, tanto da sceglierlo come confidente privilegiato. Il confessore favorì il passaggio di Francesca da un sistema di autorità e di obbedienza interno alla famiglia, a uno esterno a essa, in cui egli svolgeva una funzione dominante. Roberti Vittori divenne una sorta di regolatore della proposta di santità della giovane che stimolava o reprimeva, secondo i casi, nel tentativo di disciplinare i suoi comportamenti estremi. Il frate sosteneva di essere coadiuvato in questa missione da un angelo custode, manifestatosi la prima volta nella vita di Francesca a sedici anni e poi divenuto un suo compagno quotidiano.⁸

La frequenza degli incontri della giovane con il suo confessore suscitarono i crescenti sospetti della madre e dello zio. La loro diffidenza era

⁵ *Ivi*, f. 62 (n. inchiostro).

⁶ R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. 106-107.

⁷ L'elenco di tutti i confessori di Francesca è *ivi*, pp. n.n. dell'introduzione «L'autore a pii lettori». Le proteste della madre che la chiamava «figlia ingrata & disubbidiente, figlia traditora & gabbata dal diavolo, figlia matta & spiritata» sono *ivi*, p. 89. Il fastidio della donna per il continuo cambiamento dei padri spirituali è in ACCS, *fondo antico*, n. 266, f. 59 (n. inchiostro).

⁸ I tentativi di moderare i digiuni di Francesca e la prima comparsa dell'angelo sono in R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. 20-21 e 77-78.

aumentata dal fatto che Roberti Vittori apparteneva all'ordine domenicano, mentre la famiglia Vacchini aveva da sempre avuto un legame speciale con i francescani: i genitori avevano voluto chiamare la figlia Francesca in onore del poverello di Assisi e la loro tomba si trovava nella chiesa francescana di Viterbo.⁹ Le tensioni arrivarono al punto che la madre un giorno denunciò la figlia al vicario del vescovo di Viterbo per «l'amicizia che tiene con un frate di san Domenico», declinando qualunque responsabilità personale dall'eventuale «grave scandalo» che sarebbe potuto sorgere. La querela, però, non ebbe alcun seguito perché le autorità ritennero che fosse infondata. In seguito, lo zio arrivò a minacciare di morte il confessore, essendo venuto a sapere cose infamanti su di lui, ma la nipote riuscì a convincerlo della sua innocenza.¹⁰ Secondo consuetudine, sull'intera vicenda, accanto all'angelo custode aleggiava anche lo spettro dei rapporti carnali tra Roberti Vittori e Francesca. La diceria scaturiva dall'eccessiva consuetudine tra i due ed era alimentata ad arte dai confessori rivali, che lamentavano il fatto di avere perduto una penitente così carismatica.

I conflitti tra il nucleo familiare e Francesca non devono sorprendere perché erano assai frequenti nei modelli di santità proposti dai laici.¹¹ Al contrario, gli ecclesiastici superavano questa fase polemica con il loro ingresso nell'ordine religioso, che li obbligava a ridurre al minimo i rapporti con la famiglia di origine. Anche per Francesca, quindi, il passaggio obbligato per completare il distacco dai parenti sarebbe stato quello di entrare nel ramo femminile dell'ordine domenicano. Tuttavia, a causa della decisa opposizione dei familiari, il vescovo non concesse la necessaria licenza. Il confessore che caldeggiava l'ingresso della giovane nell'ordine non si perse d'animo e si adoperò affinché diventasse almeno terziaria. In questa circostanza furono i domenicani di Viterbo a rifiutare la proposta, perché una regola proibiva loro di affidare l'abito ai minori di quarant'anni che avessero l'intenzione di restare in casa come Francesca.¹²

Purtroppo, i progetti disciplinari di Roberti Vittori furono interrotti dall'improvvisa morte della giovane, avvenuta il 9 ottobre 1609, dopo due settimane di febbri e di dolori di stomaco. In quel frangente il confes-

⁹ Per queste indicazioni, *ivi*, pp. 6 e 396.

¹⁰ Sulla denuncia al vicario e le minacce dello zio cfr. *ivi*, pp. 91-92 e 104-105.

¹¹ Il tema è stato studiato da A. BARBERO, *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Torino, Rosenberg & Sellier 1991, pp. 203-257.

¹² R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. 273-274.

sore domenicano si trovava a Roma per incontrare Paolo V e informarlo della straordinaria vita di Francesca. La notizia della scomparsa della giovane si diffuse per Viterbo e ai suoi funerali parteciparono le principali autorità della città con «molto popolo», attirato dalla fama di santità di Francesca.¹³ Nell'occasione, le rivalità tra i francescani e i domenicani, che avevano contrassegnato l'intera vita della Vacchini, esplosero definitivamente. I primi avrebbero voluto seppellire la defunta nella loro chiesa con l'abito previsto dall'ordine minorita per le terziarie, ma Francesca aveva stabilito nel testamento di essere inumata nella cappella di santa Caterina da Siena, presso la chiesa dei frati predicatori di Santa Maria in Gradi, con il vestito domenicano. Per redimere la controversia dovette intervenire il vescovo, ma quando i francescani seppero che aveva dato ragione ai frati predicatori, furono l'unica «frateria» della città a non partecipare alle esequie della giovane.¹⁴ Con la morte di Francesca ebbe inizio la sua vita culturale, una seconda esistenza di ricordi e d'affetti, che portò la Congregazione dei Riti e il tribunale del Sant'Uffizio a occuparsi, per ragioni opposte, del suo caso.

2. LA DEVOZIONE

Un mese dopo la scomparsa di Francesca Vacchini, il vicario di Viterbo scrisse al cardinale Lanfranco Margotti per chiedere di cominciare l'esame dei testimoni affinché non svanisse il ricordo delle sua fama di santità «per la morte degli informati».¹⁵ Il porporato, che godeva di una pensione fran-

¹³ I funerali sono descritti in ACCS, *fondo antico*, n. 266, f. 58r (n. matita).

¹⁴ I termini della controversia fratesca sono in R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. 403-404. Il corpo di Francesca fu riesumato l'11 febbraio 1612 per essere traslato e, con un «istrumento pubblico» notarile, i presenti attestarono, «medio iuramento tacto pectore», di averlo ritrovato in questo stato: «Con lo scapolare di San Domenico sopra di scotto bianco che copriva dal collo fino ai piedi come è solito portarsi dalle monache dell'ordine di San Domenico. Con uno sciugatoio bianco che copriva il volto. Con una ghirlanda di fiori e frondi in testa. Con un cordone di San Francesco che le legava le mani insieme, con una veste negra con maniche negre sotto lo scapolare. Con un abitello la metà di san Francesco e la metà del Carmine sopra la veste negra. Ma sotto la detta veste vi era una tonica di scotto bianco senza maniche che le arrivava fin sotto il ginocchio intono a mezzo palmo & era detta tonica cinta con una cintola di vacchetta di Fiandra che tira al rosso, con l'anelletto di osso bianco con la fibbia secondo che sogliono portare le monache di San Domenico. Sotto a detta tonica vi era la camicia di tela lavorata a reticelle con i manichetti» (pp. 474-475).

¹⁵ Lettera del vicario di Viterbo a Margotti, 11 novembre 1609, in ACCS, *fondo antico*, n. 266, f. 30 (n. inchiostro).

cese, ne parlò con Paolo V, il quale ordinò al vicario locale di prendere le debite informazioni «senza strepito et senza farne esame formale»; in base ai risultati si sarebbe deciso se aprire ufficialmente l'inchiesta.¹⁶

La relazione del vicario di Viterbo dovette incontrare il favore del papa perché, dopo il primo «processo additional» del 1609, si aprì tre anni più tardi quello informativo, commissionato dal vescovo della città Tiberio Muti. Il comune di Viterbo s'impegnò alacrememente per sostenere il culto civico della Vacchini: la magistratura dei conservatori scrisse al cardinale nipote Scipione Borghese-Caffarelli e a quello domenicano Agostino Galamini, membro del Sant'Uffizio di Roma, per sollecitare l'apertura del processo di canonizzazione; inoltre, deliberarono di inserire una biografia della giovane nei libri del municipio.¹⁷ Ma il ruolo più importante nella diffusione della devozione lo svolse senz'altro Roberti Vittori. Nel corso del 1611 il confessore di Francesca tenne un ciclo di prediche a lei dedicate e cominciò a scriverne l'agiografia di cui leggeva dei brani nel palazzo del magistrato di Viterbo «accompagnato da molti della città».¹⁸ Il frate predicatore dedicò la sua fatica letteraria al cardinale Borghese-Caffarelli e affermò nella prefazione di averla scritta sotto dettatura dell'angelo custode di Francesca, rivelando alcuni segreti del confessionale. A mo' di giustificazione sostenne di essere stato autorizzato dalla penitente, allo scopo di consolare «le molte figliole che per volere attendere agli eserciti spirituali hanno gran contrarietà dalle proprie madri e dalle persone di casa».¹⁹ Nel libro Roberti Vittori adottò l'espedito grafico di giocare con le iniziali del termine suora per attribuire alla Vacchini anche l'appellativo di santa, chiamandola in diversi luoghi «S. Francesca». Un accorgimento alquanto grossolano, reso forse possibile dalla mancata revisione dell'opera da parte «dei soliti deputati» del Regno di Napoli; un privilegio speciale ottenuto grazie all'inter-

¹⁶ Lettera di Margotti al vicario di Viterbo, 21 novembre 1609, ACCS, *fondo antico*, n. 266, f. 31 (n. inchiostro). Sulla pensione del cardinale, cfr. B. BARBICHE, *L'influence française à la cour pontificale*, cit., p. 293, nota 6.

¹⁷ Si vedano le lettere dei conservatori della città di Viterbo al cardinale Scipione Caffarelli-Borghese del 21 marzo 1612 e ad Agostino Galamini, *ivi*, ff. 66r-67r (n. matita). La vita della Vacchini si trova nel *Libro Historiarum civitatis manuscripto et facto sive perfectionato de anno 1612 a Domenico Bianco notabili Viterbiensi*, *ivi*, ff. 1-30 (n. inchiostro). Sull'appartenenza di Galamini all'Inquisizione cfr. ACDF, *S.O.*, *Decreta* 1612, f. 1r.

¹⁸ Deposizione del canonico della cattedrale Vittorio Accorsino del 21 marzo 1612, in ACCS, *fondo antico*, n. 266, f. 43 (n. inchiostro). Sulle prediche del confessore domenicano cfr. R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. n.n., in «L'autore ai pii lettori».

¹⁹ Per la finalità del testo si veda R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., p. 95, ma anche pp. n.n. in «L'autore al benedetto e glorioso angelo familiare della veneranda Serva di Dio suor Francesca di Viterbo» e «L'autore ai pii lettori», *ivi*, pp. n.n.

vento del marchese di Corleto presso il viceré.²⁰ Un episodio che sembra confermare le caratteristiche assunte dal controllo della circolazione libraria nella cosiddetta «Italia episcopale», ove le maglie della censura ecclesiastica furono più allentate a causa dei privilegi della monarchia spagnola e del potere di intervento e di mediazione della feudalità locale.²¹

Accanto alla stesura della vita, Roberti Vittori assurse al ruolo di protagonista in occasione della riesumazione del cadavere di Francesca, avvenuta la notte dell'11 febbraio 1612. Con il pretesto di verificare lo stato di conservazione della cassa ed evitare il rimescolamento delle ossa, la sua salma venne disseppellita, alla presenza di un notaio, dal confessore domenicano, dal priore di Santa Maria in Gradi e dallo zio di Francesca. Il cadavere della giovane viterbese venne trovato incorrotto «con carne palpabile fin dove arrivava la tonica bianca», ma Roberti Vittori assicurò di non averlo «sparato né imbalsamato»; i testimoni, inoltre, giurarono di avere sentito un profumo di gelsomino e di viole. Gli astanti ispezionarono il corpo a lume di candela, scoprendo che esso rispecchiava i patimenti da lei sofferti in vita. Essi poterono così toccare con mano le prove della sua personale ascesi: i fianchi della giovane erano segnati come se fino alla sera prima avesse indossato un cerchio di ferro, la carne delle giunture appariva livida e callosa per la continua orazione, con profonde cicatrici provocate dalle trentatré stellettes d'argento sulle quali soleva inginocchiarsi.²² Infine, come era avvenuto qualche anno prima con Carlo Borromeo e gli altri beati moderni, la riesumazione del corpo offrì la possibilità di recuperare il vecchio abito della defunta per ricavarne nuove reliquie da distribuire ai fedeli.

Secondo una relazione allegata al processo, l'immagine con diademi di Francesca Vacchini circolava, oltre che nei luoghi di culto, anche «nelle pubbliche piazze, botteghe e case particolari». Per Viterbo si distribuivano libretti anonimi a lei dedicati e venivano cantate litanie a suo nome; nel monastero di Santa Caterina la giovane era stata addirittura dipinta con altri santi canonizzati. Dal punto di vista liturgico, i domenicani di Santa Maria in Gradi avevano preso l'abitudine di celebrare formalmente la messa in onore della santa senese del trecento; ma in realtà dedicavano la funzione a Francesca, come pensavano soprattutto «le donnuciuole idiote».

²⁰ Un esempio d'espedito grafico è *ivi*, p. 41: «S. Francesca riferisce che l'Angelo le ha insegnato a discernere le visioni dall'illusione». Per l'aggiramento della revisione, *ivi*, p. 413.

²¹ Riprendo la formula e il giudizio da G. FRAGNITO, *L'applicazione dell'indice*, cit., p. 134.

²² Questi brani sono tratti da R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. 469, 470, 475.

Sul piano terapeutico il corpo della giovane era utilizzato al posto delle medicine consuete perché si dava «a bere del sangue o interiori dell'istessa non solo alli spiritati, ma ad altri malati pubblicamente». ²³ Un tale successo devozionale era vanamente ostacolato dalla madre di Francesca, la quale si recava di persona alla tomba della figlia per levare i voti lasciati dai fedeli, sostenendo che fosse morta «così giovinetta in pena dei mali portamenti». ²⁴

Il principale centro di propagazione del culto della Vacchini fu il convento di Santa Maria in Gradi, che versava in quegli anni in gravi difficoltà economiche e, con quella devozione, trovò un modo per alleviare la propria situazione debitoria. ²⁵ In effetti, un culto di successo ben gestito alimentava un mercato di immagini e di oggetti devozionali che venivano comprati e venduti e permetteva di aumentare la partecipazione dei fedeli alla messa e, dunque, anche le loro offerte. Nonostante il flusso di quegli introiti, i domenicani incontrarono alcune difficoltà economiche nel sostenere la causa di canonizzazione di Francesca. Ciò avveniva di frequente nel caso dei culti prestati ai laici, come abbiamo visto con Filippo De Rebaldis, che non potevano contare sul sostegno diretto di un ordine religioso. A questo proposito, il compilatore del processo auspicò di avere la facoltà di scomunicare chi si rifiutava di consegnare gli attestati dei miracoli e le scritture in suo possesso e lamentò di dovere pagare 100 scudi al pronipote di Roberti Vittori, che possedeva alcuni atti autentici dello zio. ²⁶

Il culto in onore di Francesca Vacchini ebbe un impulso decisivo alla fine del 1611, quando il suo confessore venne nominato vescovo di Tricarico da Paolo V, in sostituzione del fratello Settimio. Grazie alla nuova dignità, Roberti Vittori poté esercitare le sue pressioni direttamente sul cardinale nipote, protettore dell'ordine domenicano. ²⁷ Inoltre, si adoperò per estendere la devozione a Roma e soprattutto nelle campagne della diocesi di Tricarico, nel profondo sud d'Italia. ²⁸

²³ Deposizione di Girolamo Florenziolo del 5 maggio 1612, ACCS, fondo antico, n. 266, f. 147 (n. inchiostro).

²⁴ R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., p. 99.

²⁵ G. SIGNORELLI, *Viterbo nella Storia della Chiesa (1610-1944)*, III, t. I, Viterbo, Tipografia Quatrini 1964, p. 5, nota 29: il 4 novembre 1609 Paolo V concesse la creazione di censi redimibili al 6% per tremila scudi onde togliere le più gravose passività.

²⁶ Notizia tratta dal «Processo aditionale 1609», in ACCS, fondo antico, n. 266, f. 28 (n. inchiostro).

²⁷ R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. n.n. (lettera di Roberti Vittori a Borghese-Caffarelli, Tricarico, 25 marzo 1613).

²⁸ Per una viva rappresentazione della realtà contadina di Tricarico e dintorni, precedente il

Anche in questa vicenda entrarono in azione i soliti meccanismi che permettevano il radicamento di un culto a livello popolare, ossia la ricerca del sostegno della nobiltà locale e della protezione delle autorità ecclesiastiche romane. Per quanto riguarda la città del papa, il vescovo di Tricarico si servì soprattutto dell'azione della duchessa Eleonora Orsini Sforza, cugina della regina di Francia, Maria de' Medici. La nobildonna aveva conosciuto la Vacchini e le aveva confidato i propri travagli, fino a diventare una delle sue sorelle spirituali più assidue. ²⁹

Il culto della giovane viterbese si diffuse anche in alcuni circoli penitenziali di suore e di bizzocche legate agli ambienti oratoriani e domenicani, che attendono ancora di essere studiati con la dovuta attenzione. ³⁰ Una realtà di frontiera, popolata da donne provenienti da ceti differenti, ma accomunate da una medesima inquietudine religiosa, che si sfogava nell'ascesi e nell'afflato mistico secondo modelli agiografici d'ispirazione cateriniana, ai quali abbiamo visto aderire la stessa Vacchini. In quegli anni, illustri prelati guardarono a quei fenomeni con grande attenzione. Il più delle volte, essi restarono incerti e sospesi tra il vivace disordine di quel mondo e i loro progetti di disciplinamento, tra un autentico coinvolgimento personale e i doveri del proprio ufficio, in base ai quali avrebbero dovuto segnalare all'Inquisizione i casi più estremi. Ad esempio, Francesca apparve in visione alla badessa del monastero della Purificazione suor Maria, che era una delle penitenti preferite dal cardinale Cesare Baronio. Per cinque volte si manifestò anche alla terziaria domenicana suor Armellina, legata da un «amore spirituale» con il porporato oratoriano, che «le scrisse alcune lettere nelle quali si raccomandava alle sue orationi». ³¹

processo di industrializzazione del meridione, si rimanda al servizio fotografico del giugno 1952 di A. ZAVATTINI, *Inchiesta a Tricarico*, in *I viaggi nel sud di Ernesto De Martino*, a cura di C. Galini e F. Faeta, Torino, Bollati Boringhieri 1999, pp. 97-124.

²⁹ R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. 320-321. Eleonora Orsini era figlia del duca di Bracciano Paolo Giordano Orsini e cugina di Maria de' Medici, regina di Francia. Nel 1592 sposò il duca di Segni Alessandro Sforza dei conti di Santa Fiora, (cugino del cardinale Francesco Sforza e parente di Enrico IV che lo creò cavaliere dei suoi Ordini), da cui si separò nel 1621. La nobildonna fondò un monastero di cappuccine, che venne approvato da Paolo V nel 1619 e morì a Roma il 17 dicembre 1634. Per queste notizie cfr. P. LITTA, *Famiglie celebri d'Italia*, VII, Milano, P.E. Giusti 1819, p. 70 (sotto *Attendolo-Sforza*).

³⁰ Per un inquadramento della problematica cfr. J.M. SALLMANN, *Eremitismo e terzi ordini dalla fine del secolo XV alla metà del secolo XIX*, in *Clero e società nell'Italia contemporanea*, a cura di M. Rosa, Roma-Bari, Laterza 1992, pp. 181-206 e G. ZARRI, *Il 'terzo stato'*, in *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, a cura di S. Seidel Menchi, A. Jacobson Schutte, T. Kuehn, Bologna, Il Mulino 1999, pp. 311-334.

³¹ R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. 411 e 425.

Lo stesso avvenne con una bizzoca domenicana più nota delle altre due, in quanto la sua causa di beatificazione è stata introdotta nel 1862. Si tratta di Caterina Paluzzi da Morlupo, a lungo in corrispondenza con il cardinale Federico Borromeo, che molto probabilmente distrusse le lettere ricevute da lei.³² Anche in questo caso, rispunta il nome dell'onnipresente Filippo Neri, il quale non solo mediò i contatti tra Federico e la donna, ma istruì molto duramente al riguardo delle continue visioni di Caterina da Siena della Paluzzi un proprio figlio spirituale che la confessava.³³ Questo tipo di rapporti, che seguivano le silenziose vie della direzione spirituale ed erano di solito affidati a figure anonime e marginali, sono in realtà assai importanti per dipanare il filo delle relazioni orizzontali fra mondi devozionali apparentemente distanti. Per esempio, nel caso di Francesca Vacchini, il legame visionario con Caterina da Morlupo fu certamente favorito dal fatto che il fratello della terziaria, don Alessio Paluzzi, ricoprì per tre anni la carica di vicario vescovile di Tricarico, proprio al seguito di Roberti Vittori.³⁴

Sono invece da ricondurre a una comune partecipazione alla spiritualità mistica di Caterina da Siena, le apparizioni che misero in contatto la Vacchini con la terziaria francescana Caterina De Georgis d'Amatrice. Anche questa donna, come Francesca, era tenuta a Viterbo «in concetto, che fosse favorita di molte grazie da Iddio Benedetto». Di conseguenza, approfittando del proprio carisma, si attivò per propagare nella città la devozione in onore della Vacchini. Infatti, asserì di avere scorto un grande splendore intorno al capo della giovane il giorno del suo trapasso e di avere sentito emanare dal sepolcro un inebriante profumo di fiori. È molto probabile che le facoltà visive e olfattive di Caterina d'Amatrice fossero rese particolarmente disponibili nei confronti di Francesca dalla comune esperienza

³² *Ivi*, p. 427. L'ipotesi di una distruzione delle lettere di Caterina Paluzzi da parte del cardinale Borromeo, che di solito aveva l'abitudine di «conservare accuratamente tutta la sua corrispondenza», è avanzata da G. GABRIELI, *Lettere di Federico Borromeo alla domenicana suor Caterina Paluzzi*, «Memorie domenicane», LII, 1935, pp. 3-33: 4. Sui loro rapporti cfr. ora R. GUARNIERI, «*Nec domina nec ancilla, sed socia*». *Tre casi di direzione spirituale tra Cinque e Seicento*, in *Women and Men in spiritual culture XIV-XVII centuries*, a cura di E. Schulte van Kessel, The Hague, Netherlands Government Publishing Office 1986, pp. 123-129.

³³ Filippo, a proposito dell'ennesima visione di Caterina da Siena della Paluzzi, disse al suo confessore: «Le donne facilmente si ingannano; però, ditegli, che gli sputi in faccia, quando l'occorrerà simile apparizione, e che non ne faccia conto, né le desideri, e le dispreggi», in PCFN, III, p. 96 (deposizione del 26 aprile 1610).

³⁴ Il dato è tratto dal lavoro più completo sulla Paluzzi di G. ANTONAZZI, *Caterina Paluzzi e la sua autobiografia (1573-1645). Una mistica popolana tra san Filippo Neri e Federico Borromeo*, «Archivio italiano per la storia della pietà», VIII, 1980, pp. 85-247: 151, nota 3.

mistica: ma il culmine della sua partecipazione si ebbe quando la terziaria francescana sostenne di avere veduto l'anima della Vacchini «essere portata in cielo dalla Madonna insieme con san Francesco, san Domenico, sant'Orsola e santa Caterina da Siena».³⁵

A Roma, il principale promotore del culto della Vacchini fu Giovanni Crisostomo Ambrogio Viola d'Ortonovo, che si comportò come una sorta di emissario del vescovo di Tricarico. Il frate viveva nel convento di Santa Maria sopra Minerva e propagò tra i confratelli la voce di avere avuto diverse apparizioni della giovane viterbese, a partire dal giorno della sua improvvisa morte.³⁶

Nel sud d'Italia, i miracoli attribuiti all'intercessione di Francesca, si diffusero tra la Lucania e l'Irpinia con guarigioni straordinarie: a Matera, Potenza, Eboli, Sala Consilina, Altavilla Silentina, Padula, Buccino e persino Napoli. La distribuzione delle immagini e delle reliquie della giovane viterbese, portate nella zona da Roberti Vittori, consentirono il risanamento di storpi e di ciechi, la resurrezione di uomini creduti morti e la liberazione di molti spiritati, come attestavano le fedi inviate dai testimoni degli eventi.³⁷ In questo caso, la parte del santificatore fu svolta dal cappuccino Ludovico da Muro Lucano, guardiano del convento di Tricarico, con il sostegno delle autorità civili della cittadina.³⁸ Secondo la biografia di Roberti Vittori, il frate, «con l'occasione di andare a predicare in diverse città e terre» le imprese di Francesca, operò grandi miracoli «con un poco di cilicio di lei e di abito benedetto dall'angelo».³⁹ Ad esempio, restituì la vista a una donna d'Acerno toccandola con un pezzo della veste della giovane. Il sindaco di Tricarico, convinto dei poteri taumaturgici della Vacchini, si recò dal vicario vescovile il 26 giugno 1612 per chiedere l'agognata apertura del processo di canonizzazione.⁴⁰ Tuttavia, a un passo dal successo, il vorticoso impegno promozionale di Ludovico da Muro Lucano fu bruscamente interrotto. Difatti, il vescovo d'Acerno Francesco

³⁵ Per questi episodi cfr. R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. 393-399 e 433-434.

³⁶ *Ivi*, p. 401.

³⁷ Si veda il capitolo «Come Iddio benedetto a intercessione & gloria della Veneranda sua Serva suor Francesca ha operati molti miracoli in varie città & in diversi luoghi» (*ivi*, pp. 433-466).

³⁸ Sulla realtà dei cappuccini lucani si veda M. DA CALITRI, *I frati minori cappuccini nella Lucania e nel salernitano, II parte (1560-1625)*, Salerno, Convento dell'Immacolata 1948.

³⁹ R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. 434-435.

⁴⁰ Notizie tratte dal «Processo adizionale 1609», in ACCS, *fondo antico*, n. 266, ff. 17 e 20 (la donna risanata si chiamava Giulia Potolicchia).

Solimele, il quale svolgeva nel Regno di Napoli funzioni inquisitoriali come gli altri ordinari meridionali, lo fece imprigionare nel carcere criminale per tre mesi, con l'accusa di avere compiuto quei miracoli «per arte diabolica, poiché li faceva in nome di una che non era canonizzata, né beatificata».⁴¹ È possibile leggere l'appassionata difesa del frate cappuccino in una lettera che spedì alla Congregazione dei Vescovi e Regolari di Roma.⁴² Il sacerdote denunciava, «con lacrime agli occhi e dolore al cuore», la presenza a Tricarico e nelle zone limitrofe di tanti affatturati, guariti grazie all'intercessione di Francesca e all'efficacia della sua predicazione. Egli era convinto di avere combattuto «le numerose superstizioni che si fanno in coteste parti» e criticava il clima di omertà che serpeggiava in quelle terre al riguardo delle pratiche stregoniche, ove «ognuno teme, ognuno tace». Per questa ragione, rivendicava di avere fatto imprigionare molte streghe da «vescovi zelanti di Santa Chiesa». Ma i loro parenti si erano «per invidia» vendicati e lo avevano denunciato alle autorità inquisitoriali per avere diffuso il culto di una defunta con fama di santità non ancora canonizzata. La missiva si concludeva con la richiesta del cappuccino di essere assegnato al suo convento per celebrare qualche messa, nell'attesa di potere difendere le proprie ragioni direttamente a Roma.

A ben guardare, la situazione di Ludovico da Muro Lucano era davvero paradossale perché gli argomenti utilizzati per perorare la sua causa coincidevano con quelli impiegati dal vescovo d'Acerno contro di lui: egli affermava di avere agito per combattere la superstizione, ma era stato punito con l'accusa di fomentarla e si riteneva vittima di un complotto giudiziario contro la sua persona. Ma la lettera del frate non dovette ottenere gli effetti desiderati dal mittente perché i cardinali della Congregazione dei Vescovi e Regolari decisero di trasferire l'informativa al tribunale del Sant'Uffizio di Roma, che ordinò al segretario del vescovo d'Acerno di inviare nell'Urbe il processo di Ludovico da Muro Lucano.⁴³ In quegli anni, il frate cappuccino aveva compiuto una serie di atti del tutto simili a quelli fatti da altri sacerdoti santificatori come lui, che avevano incontrato il favore di ecclesiastici del calibro di Santoro, Bellarmino, Baronio, Federico Borromeo e Rusticucci. Ma scontava due colpe: in primo luogo, quella di essere

⁴¹ R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., p. 279.

⁴² Lettera del 2 aprile 1613 di Ludovico da Muro Lucano da Salerno alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, in *I cappuccini e la Congregazione romana dei Vescovi e Regolari (1613-1615)*, V, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto storico dei cappuccini 1993, pp. 97-100, da cui sono tratte le citazioni che seguono.

⁴³ ACDF, S.O., Decreta 1613, f. 354.

protetto soltanto da un vescovo, in una fase in cui — come abbiamo visto — l'Inquisizione si proponeva di riequilibrare in favore della curia romana i rapporti di forza con l'autorità diocesana in materia di santità; in secondo luogo, quella di avere promosso un culto in onore di una giovane donna laica, in un periodo in cui la Chiesa cattolica era impegnata a ridefinire la propria identità culturale in senso clericale e maschile.

Secondo quanto detto sin qui a proposito dell'origine della fama di santità dei beati moderni, sembra evidente che lo scontro aperto dal Sant'Uffizio con la decisione di avocare a sé la causa di Ludovico da Muro Lucano non possa essere letto secondo la consueta contrapposizione formale tra un centro razionale e garantista e una periferia inevitabilmente superstiziosa e trasgressiva. Così facendo si assumerebbe la griglia interpretativa degli inquisitori di Roma, che si servirono di quel grimaldello ideologico per giustificare la propria azione repressiva di carattere centripeto e monocratico. Piuttosto, bisogna registrare la novità dell'intervento del Sant'Uffizio rispetto a quanto avvenuto dagli anni ottanta del Cinquecento in poi in tema di santità e notare l'estensione istituzionale dei suoi ambiti di competenza, dalla sfera del proscritto a quello del proposto, dall'ortodossia all'ortoprassi, in nome e per conto dell'autorità pontificia.

Del resto, se si esaminano le biografie dei principali promotori del culto in onore di Francesca Vacchini emerge con chiarezza che non siamo di fronte a una setta di pretuncoli di provincia in preda a farneticazioni devozionali. Alcuni di loro furono in diretto contatto con gli ambienti oratoriani romani e concorsero negli stessi anni anche alla legittimazione del raffinato modello agiografico filippino. È questo il caso del cappuccino Ludovico da Narni, compagno di un frate domenicano che, secondo un testimone al processo di canonizzazione del santo della Vallicella, da giovane aveva visto «il beato Filippo mentre faceva oratione, alto, tutto levato da terra» circondato da uno splendore.⁴⁴ Oppure, si pensi al canonico e penitenziere della cattedrale di Viterbo Giovanni Lorenzo Massini, il quale venne scelto dal vescovo locale come esaminatore sinodale nel 1614, insieme con Roberti Vittori. Il sacerdote depose al processo di Filippo Neri nel gennaio 1597 e fu tra i principali propagatori del suo culto a Viterbo prima della beatificazione. Difatti, l'oratoriano Francesco Zazzera gli affidò «della lana del beato Filippo, delle sue maniche et una pezzetta in-

⁴⁴ PCFN, III, p. 140 (deposizione di Domenico Fabri del 4 maggio 1610). Fra Ludovico da Narni è indicato come sostenitore del culto della Vacchini in ACCS, *fondo antico*, n. 266, f. 40v (n. matita).

tinta del suo sangue», che egli si impegnò a distribuire agli ammalati del viterbese come reliquie di un «sant'omo che adesso fa miracoli in Roma». ⁴⁵ Inoltre, il gruppo di pressione più legato alle sorti culturali della Vacchini era composto da una serie di maestri di teologia domenicani, destinati a brillanti carriere ecclesiastiche all'interno dell'episcopato meridionale. Oltre al caso più eclatante riguardante il vescovo Roberti Vittori, c'è quello di Francesco Maria Buratti, nominato nel 1623 alla guida della diocesi di Volturara. ⁴⁶ Sotto questo aspetto, ancora più significativo fu il percorso del già ricordato Ambrogio d'Ortonovo: il frate divenne vescovo della diocesi di Lacedonia nel 1649, redasse un trattato sull'autorità del papa rimasto manoscritto e morì di peste «in concetto di santità» nel 1651. ⁴⁷ Lo stesso Ludovico da Muro Lucano rientra con difficoltà nello stereotipo del frate cappuccino ignorante e credulone, perché era uno dei pochi confratelli del convento di Tricarico ad avere una biblioteca con libri a uso personale, ove conservava alcuni trattati di logica e di fisica e due edizioni cinquecentesche delle opere di Aristotele e di san Tommaso d'Aquino. ⁴⁸ In realtà, l'azione dei componenti di questo gruppo rispondeva a modelli di comportamento e rituali devozionali ben precisi; tali azioni erano praticate negli stessi anni nel cuore della curia romana, da una serie di influenti personalità ecclesiastiche con l'obiettivo di promuovere a livello popolare una santità che rispecchiasse la sovranità pontificia. I sostenitori della Vacchini, invece, furono inquisiti per avere propagan-

⁴⁵ PCFN, III, pp. 354 e 356 (deposizioni di Giovanni Lorenzo Massini e di una donna viterbese, gennaio 1597). Massini è segnalato come uno dei principali devoti della Vacchini, in ACCS, fondo antico, n. 266, f. 41r (n. matita).

⁴⁶ Su Francesco Maria Buratti si veda HC, IV, p. 374. È indicato come promotore del culto della giovane viterbese in ACCS, fondo antico, n. 266, f. 41r (n. matita).

⁴⁷ I dati sulla sua carriera ecclesiastica e la morte con fama di santità sono *ivi*, f. 40v (n. matita). Su Giovanni Crisostomo Ambrogio Viola d'Ortonovo (o Sforto Novo, o Ordonuovo) si veda F. UGHELLI, *Italia sacra sive de Episcopis Italiae et insularum adiacentium*, VI, Venezia, apud Sebastianus Coleti 1721, col. 842, ove si aggiunge che era d'origine ligure (diocesi di Sarzana) e maestro in teologia dell'ordine domenicano. Cfr. anche V.M. FONTANA, *Sacrum Theatrum Dominicanum*, cit., pp. 210-211, in cui si specifica che assunse l'abito domenicano «adulescens» nel monastero della Quercia di Viterbo, di cui divenne priore nel 1634 per poi trasferirsi a Napoli e a Roma, nel convento domenicano di Santa Maria sopra Minerva. Le notizie riguardanti il trattato manoscritto del frate e la precisazione che morì a causa di un'epidemia di peste sono confermate da R.A. VIGNA, *I vescovi domenicani liguri ovvero in Liguria*, Genova, tipografia del R. Istituto Sordo-Muti 1887, pp. 323-325. Da secolare si dovrebbe essere chiamato «Ambrosio Tecchiani (o Decchiani) de Ortonovo», perché così è indicato in ACDF, S.O., Decreta 1614, f. 141r. In HC, IV, p. 214, è detto nativo di «Sforto Novo», cioè Spotorno in provincia di Genova.

⁴⁸ La lista dei libri appartenuti al frate è in V. CRISCUOLO, *I cappuccini salernitano-lucani e la cultura*, in *I frati minori cappuccini in Basilicata e nel Salernitano fra '500 e '600*, a cura di V. Criscuolo, Roma, Istituto storico dei cappuccini 1999, pp. 161, nota 119, 257, 259, 268, 269-270.

dato una spiritualità autonoma da Roma legata ai vescovi, che implicava un coinvolgimento diretto dei laici. Le ragioni della repressione subita dai fautori del culto di Francesca devono essere ricercate soprattutto nell'eclesiologia sottesa al modello di santità proposto. Infatti, lo sforzo di diffondere la sua devozione nel centro e nel sud d'Italia, era funzionale al progetto di radicare nella società una particolare forma organizzativa promossa dalla giovane di Viterbo. Per capire la svolta inquisitoriale presa dall'intera vicenda dobbiamo ora descrivere i caratteri assunti da questa struttura.

3. LA CONGREGAZIONE DELLA COMUNELLA

Francesca Vacchini e le sue madri spirituali, Lavinia Siciliano e Bisiliana Pastoracci, formarono nel 1605 un gruppo di preghiera che si estese rapidamente a Viterbo grazie all'eccezionale fervore devozionale della giovane. ⁴⁹ All'inizio gli aderenti si riunivano a turno nelle case di ciascuno, ma in seguito presero l'abitudine di incontrarsi nella stanza di Francesca, trasformata in oratorio. I partecipanti rivolgevano le loro preghiere soprattutto alla Madonna, seguendo cicli d'otto giorni accompagnati da atti di mortificazione. È verosimile che il successo del gruppo di preghiera e le pratiche religiose attuate al suo interno avessero alimentato le maldicenze di alcuni viterbesi, sicché la comunità fu affidata a un tutore esterno, individuato nella persona di Roberti Vittori. Il frate domenicano, per sedare le crescenti «mormorazioni», venne incaricato di preparare un apposito regolamento che definisse lo spirito della nascente congregazione. In questa fase di trasformazione del nucleo originario, il gruppo assunse il nome di «Comunella», utilizzando un vocabolo allora assai in voga presso i domenicani per indicare «i religiosi che con particolar fervore attendono al servizio di Dio e alla loro salute».

Sotto la direzione di Roberti Vittori la Congregazione della Comunella continuò a crescere senza perdere il suo carattere di struttura aperta ai laici, perché col passare del tempo si unirono, oltre a preti e religiosi di diverse

⁴⁹ Seguo la relazione che si intitola la *Divota Communella ad honore della gloriosissima Vergine Maria e de' nove chori degli angeli della veneranda serva di Dio Suor Francesca di Viterbo Monaca del terzo ordine di San Domenico. Raccolta e descritta dal suo Confessore Fra Roberto Roberti, Romano dell'istesso ordine de Predicatori vescovo di Tricarico et Barone delle terre di Montemurro e Armento*, Tricarico, Giovanni Giacomo Carlino 1613, edita in R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. 481-522, da cui sono tratte le citazioni che seguono, ove non diversamente indicato.

città, «non solo molte verginelle, ma molte donne maritate», fra cui la già ricordata duchessa Sforza.⁵⁰ Con ogni evidenza, il confessore di Francesca aveva l'intenzione di creare una struttura permanente legata all'ordine domenicano, che sostenesse il carisma della giovane in vita e ne promuovesse il culto dopo la sua morte.

Il progetto incontrò numerosi ostacoli a livello locale e romano. Il regolamento venne approvato da Francesca, che teneva un registro ove annotava i nuovi ingressi nella Comunella, ma alcuni viterbesi provarono a fare chiudere la congregazione con l'accusa di essere fatta «da fanciulli senza alcun fondamento» e diretta da una «femminuccia e da un fraticello». Roberti Vittori riuscì a resistere all'offensiva, ma la sua richiesta di ottenere dal papa delle indulgenze per chi entrava nella Comunella non ebbe il successo sperato. La morte di Francesca in odore di santità aumentò il numero degli ingressi nella comunità, che divenne il principale gruppo di pressione per il riconoscimento ufficiale del nuovo culto. Roberti Vittori si adoperò per diffondere la Congregazione della Comunella oltre i confini di Viterbo in due modi diversi. Per prima cosa, una volta divenuto vescovo, valorizzò al massimo le apparizioni di Francesca a Roma e nel Regno di Napoli, grazie ai contatti con i membri della Comunella *in loco* e la disponibilità dei sacerdoti nel convento domenicano di Santa Maria sopra Minerva e in quello cappuccino di Tricarico. In secondo luogo, aggiunse alla biografia della giovane viterbese, stampata a Tricarico in ben seimila esemplari, una *Relatione dell'origine e degli obblighi della detta Communella*, assai utile per capire l'organizzazione e le finalità della struttura.⁵¹

Per entrare nella Comunella bisognava giurare di rispettare «nove ricordi», suggeriti un giorno dall'angelo custode a Francesca: fuggire non solo il peccato mortale, ma anche l'occasione di peccare, infervorarsi sempre più nell'amore di Dio e della Madonna, osservare ciò che si era promesso all'Onnipotente, vivere con purità della mente e del corpo, cercare di unire la volontà personale con quella di Dio, procurare la conversione e la salute del prossimo e, infine, consacrare tutte le orazioni al Signore e affidare la propria vita alla protezione della Madonna. Accanto ai «ricordi», il nuovo

⁵⁰ *Ivi*, pp. 320-321.

⁵¹ Il dato sul numero di copie stampate si ricava dalla lettera del 2 aprile 1613 di Ludovico da Muro Lucano alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, edita in *I cappuccini e la Congregazione romana dei Vescovi e Regolari*, V, cit., p. 99.

adepto doveva osservare anche «nove obblighi» che consistevano in una serie di preghiere, discipline e penitenze in onore di Gesù Cristo, della Madonna, dell'angelo custode e delle persone bisognose. Ad assistere Francesca nel buon funzionamento della Comunella era il suo «angelo familiare». La figura alata aveva cominciato ad apparirgli quotidianamente dalla fondazione del gruppo di preghiera in poi, sotto forma di giovinetto bellissimo, dai capelli lunghi e dal volto corporeo immerso nella luce, vestito con una tunica e «con un paio di scarpe, che volgarmente diciamo all'Apóstolica».⁵² L'angelo costituiva, anche dal punto di vista narrativo, una sorta d'autorità di trasferimento, a cui erano attribuiti alcuni comportamenti che Roberti Vittori non avrebbe potuto compiere apertamente. Ad esempio, il confessore accreditò la tesi che non avesse insegnato di persona a scrivere a Francesca, ma fosse stato l'angelo.⁵³ Il punto era assai delicato perché i giudici del processo di canonizzazione, così come quelli della successiva inchiesta inquisitoriale, volevano sapere se le opere devozionali attribuite alla giovane viterbese fossero in realtà state composte dal vescovo di Tricarico. La madre di Francesca, quando venne interrogata sull'argomento, non fece altro che aumentare le incertezze. La donna esclude che la figlia avesse imparato a scrivere a scuola «perché stava male il sapere scrivere a una donna come anche dispiaceva al padre», ma testimoniò di averla vista armeggiare con penna e calamaio, che teneva gelosamente custoditi in una cassa.⁵⁴

Uno di questi libri, sorti intorno all'esperienza della Comunella, si intitolava *Modo utilissimo de santamente ricevere et dolcissimamente frequentare il Santissimo Sacramento dell'altare insegnato dall'angelo alla B. sor Francesca da Viterbo* e venne stampato a Macerata presso Sebastiano Martinelli.⁵⁵ Purtroppo, non mi è stato possibile reperire il testo, ma dal titolo si evince che dovesse approfondire alcuni aspetti del rapporto fra l'angelo e Francesca, affrontati anche da Roberti Vittori nella sua agiografia. L'angelo, infatti, aveva suggerito alla giovane di seguire una regola di vita in cui

⁵² R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., p. 22.

⁵³ *Ivi*, p. 45.

⁵⁴ Deposizione di Giustina Carci del 27 marzo 1612, ACCS, *fondo antico*, n. 266, ff. 54-55 (n. inchiostro). Sulla scrittura femminile in età moderna, cfr. A. PROSPERI, *Lettere spirituali*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Roma-Bari, Laterza 1994, pp. 227-251. Con particolare attenzione al genere epistolare si veda anche *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, a cura di G. Zarri, Roma, Viella 1999, IX-XXIX (introduzione della curatrice).

⁵⁵ ACDF, *S.O.*, *Decreta*, 1614, f. 325.

aveva uno spazio fondamentale la confessione frequente e l'orazione mentale.⁵⁶ Al processo di canonizzazione di Francesca, Lavinia Siciliano spiegò ai giudici le caratteristiche assunte dall'orazione della giovane, che si divideva: «Parte in vocale e parte in mentale. La vocale consisteva in dire la corona della Madonna e del signor *Pater Nostri* e Ave Maria e i santi e litanie e lei aveva l'offittio della Madonna, ma non lo so se lo diceva e la mentale consisteva in meditare le pagine del signore, li quattro novissimi, la gloria de santi e molte volte per i peccatori, applicando li meriti della passione a quelli che facevano in peccato mortale» ed era accompagnata da estasi ove «stava ferma e in astratto».⁵⁷

La centralità del culto mariano e di quello per i santi, insieme con l'agiologia, rispondeva all'esigenza culturale di aumentare il numero dei mediatori fra cielo e terra ed era parte integrante di una proposta devozionale assai diffusa alla fine del Cinquecento nella Chiesa cattolica, che permeava anche gli ambienti della Comunella.⁵⁸ In prima fila c'erano i gesuiti con opere come quella di Francesco Albertini, intitolata *Trattato dell'angelo custode et un altro trattato utilissimo della devotioe verso la beatissima Vergine*. L'autore aveva pubblicato i due testi congiuntamente nel 1612, traendoli da alcune prediche tenute a Napoli negli anni precedenti. Il maestro di teologia della Compagnia di Gesù insegnava al lettore che tutti gli uomini, i regni e le province erano difesi da angeli custodi, i quali favorivano in modo particolare le vergini caste e pure, appunto come Francesca Vacchini.⁵⁹ In questo contesto, i contenuti della proposta religiosa della Comunella non potevano costituire una minaccia per le gerarchie ecclesiastiche romane. Ciò che andava, però, duramente combattuto era l'organizzazione istituzionale della struttura, che sfuggiva al controllo diretto dell'autorità pontificia. La congregazione coinvolgeva in modo autonomo i laici nella vita della Chiesa e affidava le redini del comando nelle mani dei vescovi e di un ordine religioso come i domenicani, spostando il fulcro della direzione

⁵⁶ R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., pp. 23-24.

⁵⁷ Deposizione di Lavinia Siciliano del 31 marzo 1612, in ACCS, *fondo antico*, n. 266, f. 71 (n. inchiostro).

⁵⁸ Su questi ambienti comunitari e, in particolare, sul consolidarsi del culto dell'angelo custode nel Seicento, cfr. R. RUSCONI, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia. Annali 9, La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, Einaudi 1986, pp. 488-501: 498 e anche M. ROSA, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato 1976, p. 257.

⁵⁹ F. ALBERTINI, *Trattato dell'Angelo Custode con l'offitio dell'Angelo Custode approvato da N. Signore Papa Paolo V et un altro trattato utilissimo della devotioe verso la Beatissima Vergine fatto da un sacerdote napolitano dottore in Teologia*, Roma, Guglielmo Faciotti 1612, pp. 47-52.

dal centro alla periferia, dall'universale al particolare. Difatti, in base allo statuto, gli ingressi nella Comunella erano decisi dal priore del locale convento domenicano, oppure, se in una determinata parte del mondo non esisteva una comunità di frati predicatori, dal vescovo del luogo che delegava un apposito commissario. Ma tutti i nuovi nominati dovevano ricevere la «confirmatione» dal priore del convento di Santa Maria in Gradi a Viterbo, in modo da dimostrare che ove era il corpo di Francesca, là risiedeva il capo di tutta la struttura. Senza questo passaggio, che doveva avvenire entro un anno dall'ingresso, si cessava di fare parte della congregazione.

Accanto a questi importanti aspetti di ordine istituzionale e organizzativo, c'erano anche i problemi sollevati dai carismi di Francesca: estasi e profezie che il confessore, invece di reprimere, aveva incentivato per legare la sua reputazione a quella della giovane. Ad esempio, l'aspirante santa riusciva a prevedere gli ingressi nella Comunella e a conoscere i «pensieri del cuore» dei suoi membri.⁶⁰ Le autorità ecclesiastiche romane in simili frangenti preferivano chiudere un occhio, oppure sostenere di trovarsi di fronte a doti profetiche autentiche; invece, nel caso della Vacchini, sospettarono un illegittimo scambio di informazioni fra il confessore e la penitente, che violava la segretezza del sacramento. Per di più la giovane viterbese interveniva con le sue previsioni incontrollate anche a proposito di eventi politici di grande rilievo, come quando predisse la pace dei veneziani ai tempi dell'Interdetto, al contrario di chi sosteneva che «sarebbero state gran guerre in Italia e gran rovine».⁶¹

Senza contare, che la congregazione rischiava di accogliere al proprio interno, insieme con i semplici fedeli, anche una serie di donne dal carisma speciale, le quali un giorno avrebbero potuto suscitare l'interesse dell'Inquisizione romana. È questo il caso della già ricordata terziaria francescana Caterina De Georgis d'Amatrice, sulla cui parabola esistenziale conviene soffermarsi per la sua eccezionalità. La bizzoca, che godeva di fama di «santa viva» a Viterbo, entrò nella Comunella dopo la morte della Vacchini, in seguito a una visione in cui la «beata Francesca», insieme con un coro di angeli, l'aveva invitata a farlo.⁶² Dovrebbe trattarsi della stessa persona che, qualche anno più tardi, fu messa sotto osservazione dall'inquisitore di Firenze per espresso ordine del Sant'Uffizio di Roma, a causa dei «suoi comportamenti scandalosi».⁶³ Ma nel 1626, è certamente lei la donna

⁶⁰ R. ROBERTI, *Vita con le apparizioni e miracoli*, cit., p. 361.

⁶¹ *Ivi*, p. 331.

⁶² *Ivi*, pp. 424-425.

⁶³ Lettera del cardinale Giovanni Garsia Millini all'inquisitore di Firenze, Roma, 8 ottobre

che ritroviamo rinchiusa in una prigione dell'Inquisizione romana, detenuta con l'accusa di santità affettata e di pretese rivelazioni. Dagli atti inquisitoriali emerge che la terziaria francescana aveva istituito a Roma un gruppo devozionale analogo a quello della Vacchini, con il sostegno di due sacerdoti spagnoli e di un pedagogo.⁶⁴ Caterina d'Amatrice, dopo tre anni di carcere, venne torturata per verificare se le stigmi che lamentava fossero autentiche e, avendo abiurato «de vehementi», fu condannata a restare in prigione.⁶⁵ La povera donna, durante la rituale visita natalizia ai detenuti del 1628, riferì ai giudici «visiones ab infantia receptas et alia stultitiam sapientia» e venne internata in un ospedale di pazzi, ove le sue tracce si perdono per sempre.⁶⁶ Conclusione dolente di una storia carismatica, a cui la Vacchini era sfuggita morendo, che aveva tratto la sua ispirazione dalla tradizione spirituale femminile incarnata dalle stigmi e dalle estasi di Caterina da Siena. Peraltro, la risposta del Sant'Uffizio seguiva il filo di una cultura e di una politica ormai moderne, che avevano specializzato i propri strumenti di individuazione e di selezione della devianza e della marginalità. Il carcere e il manicomio, luoghi allora esclusivamente concentratori, erano dominati dall'utilitaristica convinzione, come scriveva un inquisitore romano nel 1582, che «il condannato ai Pazerelli non conviene liberarlo, perché è meglio che dica pazzie tra pazzi che tra savi».⁶⁷ Del resto, diversi indizi concordanti indicano come la Congregazione del Sant'Uffizio (almeno dal 1580 in poi), abbia perseguito l'obiettivo di arginare, ove possibile, o reprimere, se necessario, quelle esperienze mistiche estreme. A tal fine gli inquisitori romani avevano elaborato l'apposito reato di santità affettata per spegnere sul nascere le devozioni, quando la donna era ancora in vita.⁶⁸ Si sarebbe così evitato che esplodessero dopo la morte dell'aspi-

1617, in ACAF, *Miscellanea Sant'Uffizio*, filza 10, f. 57r. I dubbi sull'identificazione con la terziaria francescana derivano dal fatto che la donna, chiamata «Caterina della Matrice» è definita dall'inquisitore romano «terziaria dell'ordine dei Servi». Ringrazio Gigliola Fragnito per avermi segnalato il documento.

⁶⁴ ACDF, S.O., Decreta 1626, f. 45r (riunione del 12 marzo).

⁶⁵ ACDF, S.O., Decreta 1628, f. 131v (riunione del 2 agosto).

⁶⁶ *Ivi*, f. 211v (riunione del 19 dicembre 1628). Per la descrizione di una di queste istituzioni attiva a Roma in quegli anni, si veda M.G. RUGGIERO PASTURA, *Una «Visita» del 1592 all'ospedale dei «Pazerelli» di Roma*, «Rassegna degli archivi di Stato», XXXII, 1972, pp. 47-67.

⁶⁷ ACDF, S.O., St. St. Q 3 d, f. 177v (deliberazione del 30 giugno 1582).

⁶⁸ Di recente, è stato compilato un utilissimo censimento dei diversi casi di falsa santità finora conosciuti, con relativa bibliografia a cui si rinvia, da A. JACOBSON SCHUTTE, *Pretense of holiness in Italy: investigations and persecutions (1581-1876)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXVII, 2001, pp. 299-321.

rante santa, rafforzate dal sostegno dei fedeli, come era avvenuto nel caso di Francesca Vacchini.

L'insieme di queste ragioni indusse la Congregazione del Sant'Uffizio a considerare il rilievo penale della vicenda della giovane viterbese morta in odore di santità. Il fatto che in onore della Vacchini si fosse già aperto un processo di canonizzazione rendeva la faccenda più delicata del solito. Ormai non erano coinvolte solamente le principali autorità ecclesiastiche a livello diocesano, ma anche altre istituzioni curiali, come la Congregazione dei Riti. La complessità della situazione impose al sacro tribunale di Roma di agire su due piani differenti, con il consueto riserbo e una dose di spregiudicatezza in più: da un lato, bisognava indebolire dall'interno il modello agiografico proposto dal vescovo di Tricarico e dai suoi amici e, dall'altro, avviare un'inchiesta inquisitoriale esterna per bloccare il culto di Francesca Vacchini. In questo modo, un'esperienza spirituale e devozionale come la Congregazione della Comunella sarebbe stata cancellata per sempre dalla vita religiosa italiana.

4. LA REPRESSIONE

Allo scopo di intaccare la proposta di santità di Francesca Vacchini si prestò un converso domenicano di trent'anni, Giacinto Rosci dell'Aquila. Egli testimoniò al processo di canonizzazione della giovane viterbese il 28 aprile 1612 e depose fra gli ultimi perché gli interrogatori terminarono una settimana dopo.⁶⁹ Al tempo Rosci doveva ancora essere ordinato sacerdote e per questa ragione i difensori della causa di Francesca lo definirono un «appassionato laico».⁷⁰ Per quattro anni aveva assistito Roberti Vittori nel convento di Santa Maria in Gradi, accompagnandolo a Tricarico quando era stato nominato vescovo. Il giovane confermò la deposizione della madre della Vacchini, che aveva smentito le penitenze e gli esercizi spirituali della figlia e accusò il confessore di essersi inventato tutto. In particolare, attribuì alla penna del vescovo di Tricarico le opere devozionali sulla Comunella negando che Francesca sapesse scrivere. Ai tempi in cui

⁶⁹ Deposizione di Giacinto Rosci dell'Aquila del 28 aprile 1612, in ACCS, *fondo antico*, n. 266, ff. 129-143 (n. inchiostro), da cui sono tratte le citazioni che seguono, ove non diversamente indicato.

⁷⁰ L'espressione si trova nel *Fatto informativo della Ven. Francesca Vacchini del terzo ordine dei Predicatori colle risposte all'esame e deposizione fatta da fra Giacinto Rosci dell'Aquila converso domenicano inimico del vescovo Roberti confessore di ditta venerabile*, *ivi*, ff. 17r-42v: 21r (n. matita).

collaborava con Roberti Vittori aveva assistito all'inumazione della giovane viterbese e rivelò ai giudici che il cadavere emanava un gran fetore, nonostante l'avessero ricoperto di erbe odorifere. Inoltre, raccontò ai giudici che una sera il confessore chiese il suo aiuto per prendere il calco del viso di Francesca, ma non fu possibile realizzarlo perché il corpo era già in avanzato stato di decomposizione.

Rosci rivolse gli addebiti più gravi nei confronti di Roberti Vittori, al quale rimproverava di avere incentivato il culto di Francesca con la compravendita di voti e di essersi inventato a bella posta i suoi miracoli. Per quanto concerne il primo capo d'accusa, l'uomo affermò di avere visto il confessore di Francesca acquistare dei voti d'argento a Roma per spedirli a Viterbo. Una volta Roberti Vittori gli diede dei soldi per prendere «una gamba, o braccio, o testa o quel che voi volete et io comprai un bambino», e lo aiutò a collocare i voti al sepolcro della giovane viterbese. Secondo Rosci, il confessore aveva stretto un accordo con l'ex garzone dell'oreficeria del padre della Vacchini e speculava su questi traffici devozionali. Egli confessò l'accaduto ai frati del convento, ma l'accusato si difese dichiarando di avere acquistato i voti su commissione e venne creduto dai confratelli.

Per quanto riguarda la manipolazione dei miracoli, Rosci dichiarò di avere svolto un'indagine personale in un convento di Tricarico, da cui era scaturito che soltanto una monaca aveva visto muovere in un quadro il capo di Francesca. Nessuna delle trenta interrogate, però, l'aveva scorto lacrimare come propagandato da Roberti Vittori a Napoli e «per le case delle gentildonne» viterbesi. Ai suoi occhi carichi di disincanto e di risentimento anche Ludovico da Muro Lucano era un impostore. Il cappuccino era stato rifiutato dalla comunità di Tricarico perché faceva «torcer la bocca et a chi faceva tremare, altri faceva gridare et ad altri faceva fare altri moti diversi» ed era considerato «spiritato e fattuchiero». Fra Ludovico aveva pubblicato molti miracoli di Francesca, ma Rosci testimoniava ai giudici di essere «certo che non erano veri perché me ne andavo informando mentre io stava da quelle parti e sapevo le cose come andavano».

In un processo di canonizzazione, la presenza di una deposizione contraria alla santità del candidato era un evento assai raro. Di norma, i testimoni venivano selezionati all'origine dai promotori della causa stessa, che li sceglievano fra i devoti dell'aspirante beato. Tuttavia, nel caso di Francesca Vacchini, Rosci ebbe la forza necessaria per imporre la propria testimonianza agli organizzatori del processo. Nel corso della sua deposizione, egli mostrò di essere in possesso di alcune informazioni riservate relative all'attività del Sant'Uffizio di Roma, che lasciano supporre come avesse agito in quella sede nelle scomode, ma autorevoli vesti di emissario inquisitoriale.

In effetti, Rosci affermò di avere potuto leggere le carte dell'inchiesta promossa dal vescovo d'Acerno contro Ludovico da Muro Lucano e di sapere che la causa del cappuccino era stata inviata al cardinale del sacro tribunale di Roma Domenico Pinelli.⁷¹

Nei mesi successivi all'interrogatorio di Rosci si ebbero le prime avvisaglie degli interventi inquisitoriali, mascherati sotto i paterni ammonimenti del cardinale Lanfranco Margotti. Nel novembre 1612 egli ordinò al vicario di Viterbo di levare «con destrezza» dalla cappella di Santa Caterina il quadro della Vacchini per non dare «adito al popolo ad alcuna venerazione». ⁷² I conservatori del Comune di Viterbo obbedirono alla richiesta, ma nella loro risposta espressero «il gran dolore di tutta la città». Contestualmente, chiesero al futuro cardinale Scipione Cobelluzzi, viterbese di nascita, figlio di un conservatore e familiare di Paolo V, di intercedere presso il papa, così da evitare che «non si raffreddi la devozione, né si diminuisca il frutto spirituale» di essa.⁷³

All'inizio dell'anno nuovo Paolo V annunciò di avere preso visione del processo di canonizzazione e ordinò di levare «con prudenza» i voti portati dai fedeli al sepolcro della giovane viterbese per non generare «scandalo al popolo». ⁷⁴ Questa decisione diede il via all'intervento ufficiale della Congregazione del Sant'Uffizio. Sino a quel momento l'istituzione aveva preparato il terreno con la deposizione di Rosci e con le prudenti ammonizioni del cardinale Margotti. Evidentemente, gli inquisitori, prima di avviare l'azione penale, avevano preferito agire nell'ombra per inficiare la proposta agiografica della Vacchini e rendere così il loro intervento ancora più credibile e incisivo. Il 22 maggio 1613, i cardinali del sacro tribunale di Roma, dopo avere letto il memoriale inviato da Ludovico da Muro Lucano alla Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, chiesero informazioni sul frate cappuccino.⁷⁵ In questa fase preliminare l'azione del Sant'Uffizio si sovrapp-

⁷¹ «Queste cose e quello che dirò lo so per averlo letto in un'informazione seu processo che il vescovo di Muro o di Acerno, se ben ricordo fabricò contro questo cappuccino, al quale fu anco proibito il predicare e detto processo fu poi mandato al cardinale Pinelli che era capo del Santo Offitio, una con la ditta figura della beata Francesca», *ivi*, f. 141r (n. inchiostro).

⁷² Lettera di Margotti al vicario di Viterbo, 26 novembre 1612, *ivi*, ff. 3-4 (n. inchiostro).

⁷³ Cito dalle due lettere che i conservatori del Comune di Viterbo indirizzarono, il 30 novembre 1612, a Margotti e a Cobelluzzi, *ivi*, ff. 64v-65r (n. matita). Sul secondo destinatario, cfr. A. PETRUCCI, *Cobelluzzi Scipione*, DBI, 26, 1982, p. 433.

⁷⁴ Lettera di Giovanni Battista Coccini al vescovo di Viterbo, 26 gennaio 1613, *ivi*, f. 148 (n. inchiostro).

⁷⁵ ACDF, S.O., Decreta 1613, f. 230 (riunione del 22 maggio). Ringrazio Guido Dall'Olio per avermi aiutato a capire il significato di questi documenti inquisitoriali all'inizio della presente ricerca.

pose per qualche tempo a quella di istituzioni diverse, dal momento che il coinvolgimento di un vescovo nell'affare consigliava la massima cautela. Così Ludovico da Muro Lucano indirizzò in agosto una seconda lettera al papa, che venne ancora consegnata alla Congregazione dei Vescovi e dei Regolari e non all'Inquisizione. Il frate cappuccino scriveva che il vescovo di Tricarico, su consiglio dell'angelo e di Francesca Vacchini, gli aveva donato alcune reliquie della giovane viterbese. Lo aveva espressamente invitato a insegnare con esse delle «devotioni sante et pie», grazie alle quali c'erano state «anime convertite, spiritati sanati e cechi sanati». ⁷⁶ Intanto, erano giunte a Roma due balle piene di biografie della Vacchini e il Maestro del Sacro Palazzo, lo spagnolo Ludovico Ystella, domenicano come Roberti Vittori, aveva autorizzato la distribuzione dell'opera in attesa di un eventuale giudizio di «permessione o suppressione del libro». ⁷⁷ Il 10 settembre 1613 i cardinali della Congregazione dei Vescovi e dei Regolari avvertirono Roberti Vittori che il papa lo invitava a non ripetere più azioni contrarie ai canoni del Concilio di Trento, come la «distribuzione di reliquie non legittime et publicationi di revelationi d'angeli et miracoli non giustificati et approvati». ⁷⁸

Questa fase contraddittoria, in cui il Maestro del Sacro Palazzo, l'Inquisizione e la Congregazione dei Vescovi e Regolari seguirono parallelamente il negozio, terminò nell'ottobre 1613. In quella data i cardinali del Sant'Uffizio illustrarono a Paolo V una propria relazione sul caso. I loro argomenti dovettero convincere il papa: di conseguenza, venne deciso di convocare a Roma Ludovico da Muro Lucano e Roberti Vittori, di raccogliere i loro scritti e di ritirare dalla circolazione gli esemplari della biografia della Vacchini distribuiti con il beneplacito dal Maestro del Sacro Palazzo. ⁷⁹ A metà dicembre Ludovico da Muro Lucano giunse a Roma e venne rinchiuso in un convento dei cappuccini con il divieto d'uscire e di parlare della sua causa, mentre il vescovo di Tricarico riuscì a procrastinare il suo arrivo. ⁸⁰ Fra Ludovico ebbe la possibilità di inviare un secondo me-

⁷⁶ *I cappuccini e la Congregazione romana dei Vescovi e Regolari*, V, cit., p. 142 (lettera del 15 agosto 1613 di Ludovico da Muro Lucano a Paolo V).

⁷⁷ Lettera di Ludovico Ystella al vescovo di Viterbo, 20 agosto 1613, in ACCS, *fondo antico*, n. 266, ff. 148-149 (n. inchiostro).

⁷⁸ *I cappuccini e la Congregazione romana dei Vescovi e Regolari*, V, cit., pp. 149-150 (lettera del 10 settembre 1613 della Congregazione dei Vescovi e Regolari a Roberto Roberti Vittori).

⁷⁹ ACDF, S.O., Decreta 1613, ff. 513-514 (seduta del 17 ottobre).

⁸⁰ ACDF, S.O., Decreta 1613, f. 601 (riunione del 11 dicembre). Sul rinvio della partenza di Roberti Vittori, *ivi*, f. 583 (seduta del 28 novembre).

moriale, ma questa volta direttamente al Sant'Uffizio. Gli inquisitori decisero di spedire i suoi scritti da Salerno a Napoli affinché fossero esaminati dal vescovo di Nocera, Stefano de Vicariis, che svolgeva le funzioni di ministro delegato dell'Inquisizione romana per il Regno. ⁸¹ Le conseguenze dell'analisi partenopea lasciano supporre un giudizio negativo perché, da quel momento in poi, la situazione degli imputati precipitò. Il 5 febbraio 1614 Ludovico da Muro Lucano venne rinchiuso nel carcere del Sant'Uffizio di Roma e il 13 di quel mese i cardinali dell'Inquisizione proibirono a Roberti Vittori di abbandonare Roma. Per riguardo alla sua dignità episcopale fu stabilito che sarebbe stato interrogato nel palazzo del cardinale Giovanni Garsia Millini. ⁸²

Dalle decisioni prese nei mesi successivi dal sacro tribunale si deduce che i principali capi d'imputazione emersi a carico del vescovo di Tricarico riguardavano il modo con cui era stato condotto il processo di canonizzazione della Vacchini e i contenuti della biografia da lui redatta. Dopo avere letto il costituito di Roberti Vittori, il papa ordinò di procedere ulteriormente nella causa e di consegnare al Sant'Uffizio il processo di canonizzazione concernente la vita e i miracoli della giovane viterbese. Con questa decisione i cardinali dell'Inquisizione, fra i quali c'era anche Roberto Bellarmino, sottrassero l'incartamento alla Congregazione dei Riti e impresero una svolta decisiva al dibattito sul culto dei santi moderni iniziato all'inizio del Seicento in seno alla Congregazione dei Beati. Paolo V, inoltre, dispose il ritiro dal mercato della biografia della Vacchini e prescrisse al vescovo di Tricarico di rifondere di tasca propria i librai dei mancati guadagni. ⁸³ In effetti, da lì a qualche mese, pervennero al Sant'Uffizio delle lettere di protesta da parte dei «bibliophila» di Bari e di Napoli, che reclamavano la giusta mercede. ⁸⁴

Il campo d'indagine si allargò con la convocazione del domenicano Ambrogio d'Ortonovo, che era stato fra i promotori del culto della giovane viterbese a Roma. Gli inquisitori lo costrinsero a dichiarare, alla presenza del vescovo di Tricarico, di non avere mai visto «corporaliter neque visibi-

⁸¹ ACDF, S.O., Decreta 1614, f. 50 (riunione del 22 gennaio). Il vescovo di Nocera si occupò per un periodo anche del contemporaneo caso di simulata santità di Giulia De Marco, verso la quale si mostrò ben disposto (cfr. P. ZITO, *Giulia e l'Inquisitore. Simulazione di santità e misticismo nella Napoli del primo Seicento*, Napoli, Arte tipografica 2000, p. 90).

⁸² Si veda, rispettivamente, ACDF, S.O., Decreta 1614, ff. 71 e 95 (sedute del 5 e 13 febbraio).

⁸³ *Ivi*, f. 130 (riunione del 6 marzo).

⁸⁴ *Ivi*, ff. 295 e 304 (sedute del 2 e 18 giugno).

liter» alcuno splendore o angelo, né di avere mai udito parlare Francesca Vacchini o la Madonna.⁸⁵

Il processo inquisitoriale finì il 3 luglio 1614 con una sentenza di condanna che i giudici riferirono in presenza del papa. Roberti Vittori venne trattato con una certa clemenza per rispetto del suo ruolo, ma il giudizio di colpevolezza del sacro tribunale di Roma fu netto. Il vescovo di Tricarico venne «gravemente ripreso e ammonito» per avere pubblicato, di «propria autorità» e senza «licenza dei superiori», la biografia della Vacchini e per avere promosso un «indiscretus cultus» e una «indebita veneratio» in suo onore. Inoltre, i cardinali di Roma rimproverarono a Roberti Vittori di avere diffuso i miracoli e le visioni della giovane viterbese, di avere celebrato la messa a suo nome e di avere composto dei versetti in cui la chiamava «beata Francesca». Infine, fu accusato di avere distribuito delle sue immagini con raggi e diademi, che era obbligato a consegnare all'Inquisizione di Roma insieme con le reliquie e i libri della Vacchini. Al rientro nella diocesi avrebbe dovuto saldare i debiti con i librai, notificare pubblicamente che la devozione della giovane viterbese era proibita e raccogliere la biografia e le sue immagini in circolazione affinché fossero bruciate. Ovviamente, i giudici ordinarono l'immediata soppressione della Congregazione della Comunella. Roberti Vittori, dunque, fu punito per avere compiuto una serie di atti devozionali sino a quel momento ampiamente tollerati dalla curia romana e praticati all'interno della Chiesa cattolica. La risoluzione del Sant'Uffizio contro il vescovo domenicano favorì l'avanzata dell'Inquisizione sul terreno della santità rispetto al ruolo tradizionalmente assegnato ai poteri diocesani. Era inevitabile, infatti, che il provvedimento suonasse a severo ammonimento anche per gli altri colleghi del vescovo di Tricarico.

Le pene assegnate ai due frati complici di Roberti Vittori furono ben più severe. Il domenicano Ambrogio d'Ortonovo venne sospeso dall'ufficio di pedagogo dei novizi e condannato, con «gravi penitenze salutari», a un anno di carcere nel convento di Santa Maria sopra Minerva e senza potere attendere ai compiti previsti dal sacerdozio. Il cappuccino Ludovico da Muro Lucano fu privato della voce attiva e di quella passiva e rinchiuso in una prigione del suo ordine per un tempo ad arbitrio del Sant'Uffizio. Oltre alle solite penitenze, i giudici di Roma gli proibirono di predicare e di esorcizzare sotto la temibile minaccia della condanna alla trireme.⁸⁶

⁸⁵ *Ivi*, ff. 141-142 (seduta del 13 marzo).

⁸⁶ *Ivi*, f. 325 (riunione del 3 luglio).

Nel frattempo proseguiva la chiusura delle sedi della Congregazione della Comunella nel Regno di Napoli e, l'8 settembre, i cardinali inquisitoriali ordinarono al vescovo di Matera di sopprimere la struttura nella sua diocesi e di bruciare i libri di Roberti Vittori.⁸⁷ Solo in ottobre, il vescovo di Tricarico ottenne la licenza di ritornare nella propria sede episcopale, che gli venne concessa con la prescrizione di rendere pubblica la proibizione della biografia di cui era autore.⁸⁸

Comminate le pene, cominciarono, come in un gioco delle parti, le rituali richieste di clemenza dei vari ordini religiosi interessati. Il 4 novembre 1614 fu la volta dei domenicani che chiesero la grazia per Ambrogio d'Ortonovo. Il papa rinviò la decisione al vicario dell'ordine, che era membro dell'Inquisizione, il quale si espresse favorevolmente. Il procuratore dei cappuccini inoltrò analoga richiesta in favore di Ludovico da Muro Lucano, che fu però respinta, sicché il frate restò in un convento del regno di Napoli «loco carceri».⁸⁹ Nel corso del biennio successivo il sacro tribunale di Roma continuò la sua attività di raccolta dell'opera di Roberti Vittori non solo nel meridione, ma anche in altre parti d'Italia ove si era diffusa. Così il cardinale Millini, nell'aprile 1616, informò l'inquisitore di Firenze di avere proibito il libro e in maggio lo ringraziò per avere raccolto le copie circolanti nella città toscana.⁹⁰ Una lettera del vescovo di Matera del gennaio 1617 denunciava quanto fossero fondate le attenzioni del Sant'Uffizio perché vi si affermava che Roberti Vittori, «non obstante praecepto sibi facto ab hac Sacra Congregatione», avesse conservato presso di sé alcune immagini e reliquie della Vacchini.⁹¹ Di certo, ridurre all'obbedienza un vescovo proveniente dalle file di un ordine influente come quello domenicano, che provava una sincera devozione per una defunta in fama di santità, non doveva essere un'impresa facile. Tanto più che, da un accenno presente in una missiva redatta dal cardinale Margotti a nome del cardinale nipote, veniamo a sapere che Paolo V aveva perdonato Roberti Vittori, essendosi convinto «ch'ella eb-

⁸⁷ ACDF, S.O., Decreta 1614, f. 441 (seduta dell'8 settembre).

⁸⁸ BNN, fondo brancacciano, I B 7, f. 430r. e ACDF, S.O., Decreta 1614, f. 515 (seduta del 23 ottobre).

⁸⁹ *Ivi*, ff. 582-583 (seduta del 4 novembre).

⁹⁰ ACAF, *Miscellanea Sant'Uffizio*, filza 10, f. 49r (lettera del 16 aprile 1616 di Millini all'inquisitore di Firenze) e anche filza 7, doc. 33, ff. n.n. (lettera del 20 maggio 1616 di Millini all'inquisitore di Firenze). Devo alla cortesia di Gigliola Fragnito la segnalazione delle due missive.

⁹¹ ACDF, S.O., Decreta 1617, f. 43 (seduta del 26 gennaio).

be buoni fini in quello che fece così che le porta l'affettione di prima ed è disposto a dargliene ogni segno». ⁹² Le autorità tennero un atteggiamento ben più severo con Ludovico da Muro Lucano e respinsero, nel giugno 1618, la sua richiesta di riprendere la predicazione. Nel novembre dello stesso anno, avendogli revocato l'esilio dalla Basilicata, concessero al frate di riavvicinarsi ai familiari. ⁹³ Nel maggio e nel luglio 1619, il cappuccino rinnovò la supplica di predicare, con l'aggiunta della richiesta di esorcizzare, ma l'Inquisizione di Roma si oppose nuovamente. ⁹⁴ Ludovico da Muro Lucano rimase sotto l'osservazione del Sant'Uffizio per oltre sei anni, dopo di che le sue tracce dovettero scomparire all'interno di qualche convento cappuccino del sud d'Italia.

L'insieme della vicenda, considerata nei suoi risvolti penali, non dimostra tanto il rigore inquisitorio del sacro tribunale di Roma, quanto il progressivo ampliamento degli ambiti di competenza dell'istituzione che portava a un'inevitabile moderazione delle sanzioni. Questo processo era accompagnato da una catena di punizioni, di pentimenti e di perdoni in cui l'autorità del Sant'Uffizio si rafforzava e cresceva continuamente. Dal punto di vista degli equilibri istituzionali, l'Inquisizione aveva approfittato del caso di Roberti Vittori per inviare un messaggio ai vescovi, allo scopo di ridurre il loro protagonismo nella produzione dei nuovi culti di santità. Come abbiamo visto, ciò era avvenuto in nome del Concilio di Trento, ma in realtà l'azione inquisitoriale costituiva un superamento del dettato assembleare. Esso aveva affidato proprio ai vescovi la promozione e il controllo delle devozioni moderne nelle diocesi di cui erano titolari. Sotto il profilo giuridico era ancora più rilevante il fatto che il Sant'Uffizio fosse riuscito a bloccare un processo di canonizzazione in corso, imponendo la propria decisione alla Congregazione dei Riti e all'autorità diocesana. Come di consueto, l'Inquisizione segretò le diverse decisioni per aumentare l'efficacia dei suoi interventi.

Pertanto, quando nel 1713 si ebbe un tentativo di riprendere il processo di canonizzazione di Francesca Vacchini, tra gli incartamenti non si trovò alcuna traccia del ruolo svolto dal Sant'Uffizio per spegnere il suo culto. Prova ne sia che in una relazione informativa sullo stato della causa si accennava all'invio a Roma della biografia di Roberti Vittori avvenuto un se-

⁹² L. MARGOTTI, *Lettere scritte per lo più né i tempi di papa Paolo V*, cit., p. 332 (lettera di Margotti al vescovo di Tricarico in data non precisata).

⁹³ ACDF, S.O., Decreta 1618, ff. 225 e 395-396 (sedute del 30 giugno e 14 novembre).

⁹⁴ ACDF, S.O., Decreta 1619, ff. 16r e 243r (riunioni dell'8 maggio e del 10 luglio).

colo prima, ma si ammetteva di non sapere se «ditto libro si lasciò correre o se fu soppresso». ⁹⁵ Il corpo della giovane viterbese venne riesumato il 28 settembre 1713 e il senato di Viterbo depose una lapide commemorativa nei pressi del sepolcro. L'evento fu accompagnato da numerosi prodigi di cui si fece «pubblica e autentica» testimonianza. Le varie deposizioni avevano come luogo comune i soavi effluvi emanati dalle ossa di Francesca e i poteri taumaturgici delle sue reliquie: ad esempio, il domenicano fra Vincenzo Peroni, sofferente di un fortissimo male alla bocca, ingerì un dente della giovane viterbese che funzionò da potente analgesico. ⁹⁶ Piuttosto che perdersi fra la selva delle dichiarazioni dei sedicenti miracolati settecenteschi, importa sottolineare come i fedeli della Vacchini avessero resistito all'azione repressiva del Sant'Uffizio, trasferendo di padre in figlio il ricordo dell'esperienza religiosa incarnata dalla giovane viterbese. La memoria delle gesta di Francesca non era rimasta solo fra gli strati popolari, ma anche fra gli storici dell'ordine domenicano, che continuarono a pubblicare ampi medaglioni agiografici ricavati dalla vita proibita di Roberti Vittori e all'interno di opere devozionali mariane tradotte nelle principali lingue europee come quella di Giovanni Pietro Pinamonti. ⁹⁷

In una relazione settecentesca, che riassumeva i punti contrari al proseguimento della causa di canonizzazione della Vacchini, si indicava come fattore decisivo il mancato rispetto dei decreti di Urbano VIII. ⁹⁸ L'anacronismo era evidente perché nel 1612 la normativa inquisitoriale non era ancora entrata in vigore, come rivelarono i sostenitori della prosecuzione del processo:

Non è da considerarsi poi il culto che le fu prestato dal 1609 al 1612 poiché avanti il decreto di Urbano ottavo a tutti quelli che morivano in concetto di santità, avendo dato saggio delle loro eroiche virtù in vita e dopo in morte coll'impe- trare da Dio grazie e miracoli, si praticava il culto del popolo il quale li nominava santi e beati e veniva tollerato da papi e vescovi come sono san Rocco e la beata Lucia da Narni. ⁹⁹

⁹⁵ Osservazione fatta circa la causa della venerabile Francesca Vacchini da Viterbo, in ACCS, fondo antico, n. 266, ff. 5r-15v: 15v (n. matita).

⁹⁶ Per 43 casi di miracolati, cfr. il *Ragguaglio delle grazie e miracoli fatti dalla venerabile serva di Dio suor Francesca Caterina Vacchini vergine viterbese del terzo ordine di San Domenico estratto dalle pubbliche et autentiche deposizioni nell'anno 1713 dopo la desumatione seguita il 28 settembre 1713*, ivi, ff. 44r-52r: 48r (n. matita).

⁹⁷ D.M. MARCHESE, *Sagro diario domenicano nel quale si contengono le vite de' santi, beati e venerabili dell'ordine de' predicatori*, V, Napoli, Girolamo Fasulo 1679, pp. 330-370. Si veda anche G.P. PINAMONTI, *Il sacro cuore di Maria Vergine*, in *Opere*, Venezia, Niccolò Pezzana 1733, p. 445.

⁹⁸ ACCS, fondo antico, n. 266, ff. 8v-9r (n. matita).

⁹⁹ *Ivi*, f. 32v (n. matita).

Queste parole mostrano come già all'inizio del Settecento si avesse la percezione che i decreti di Urbano VIII avessero rappresentato un momento periodizzante nella storia della santità in età moderna. Una prima fase si era aperta nel 1588 con l'istituzione della Congregazione dei Riti, per concludersi nel 1622 con le canonizzazioni di Filippo Neri, di Ignazio di Loyola, di Francesco Saverio, di Teresa d'Avila e d'Isidoro Labrador («quattro spagnoli e un santo», mormorava il popolo romano). Una seconda fase aveva avuto inizio nel 1625 con la promulgazione dei decreti di Urbano VIII da parte del Sant'Uffizio. Essa si sarebbe conclusa nel 1712 con l'innalzamento agli onori degli altari del grande inquisitore Pio V Ghislieri e con l'edizione, vent'anni dopo, della monumentale opera di Prospero Lambertini *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*.¹⁰⁰ Nel primo caso, l'Inquisizione approfittava della circostanza per celebrare se stessa, l'ordine domenicano che l'aveva alimentata e il proprio «Sant'Uffizio» di raccordo con l'autorità pontificia. Nel secondo, un futuro papa si trasformava in storico di un fenomeno che investiva direttamente il prestigio e i caratteri infallibili di quella dignità e che conosceva da vicino, avendo lavorato per decenni in seno alla Congregazione dei Riti. Benedetto XIV nella sua storia della santità *sub specie pontificali* colse l'occasione per stabilire i nuovi equilibri tra il vero e il falso miracolo, la virtù eroica e quella ordinaria e per definire i moderni e ancora attuali confini tra la fede e la superstizione, la religione e la medicina. Il cerchio si era finalmente chiuso.

¹⁰⁰ Manca uno studio delle fonti utilizzate da Lambertini per scrivere l'opera. Il suo successo editoriale in Italia e all'estero è stato studiato da P.A. FRUTAZ, *Le principali edizioni e sinossi del «De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione» di Benedetto XIV. Saggio per una bio-bibliografia critica*, in *Benedetto XIV (Prospero Lambertini)*, I, a cura di M. Cecchelli, Cento, Centro studi Girolamo Baruffaldi 1981, pp. 27-90. Sulla figura di Benedetto XIV e la sua formazione culturale si veda l'interessante quadro tracciato da M. ROSA, *Tra Muratori, il Giansenismo e i «lumi»: profilo di Benedetto XIV*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo 1969, pp. 49-85.

IL CONTROLLO INQUISITORIALE: LA FASE URBANIANA (1625-1642)

1. IL DECRETO DEL SANT'UFFIZIO DEL 13 MARZO 1625: CONTENUTI, RESISTENZE E PRIME APPLICAZIONI

La Congregazione del Sant'Uffizio di Roma promulgò il 13 marzo 1625 un decreto in cui proibiva ai fedeli di prestare qualsiasi forma di culto pubblico e privato in onore di un morto con fama di santità, senza la previa autorizzazione della Sede Apostolica.¹ Il provvedimento riguardava gli aspetti principali dell'esperienza agiografica, ossia l'immagine, il libro e il sepolcro. Anzitutto, proibiva di raffigurare i candidati all'onore degli altari con segni visibili di santità (aureole, raggi e nimbi), in modo da interrompere la consuetudine medievale della cosiddetta «canonizzazione pittorica»; vietava altresì di stampare le biografie di questi defunti carismatici e di portare voti e ceri alla loro tomba.² Un apposito paragrafo intitolato *Declarans* escludeva dal rispetto delle nuove regole soltanto i culti antichi fondati sul comune consenso ecclesiastico o la tradizione delle Scritture.³ Que-

¹ Alla seduta del sacro tribunale di Roma parteciparono i cardinali Ottavio Bandino, Carlo Madruzzo, Scipione Borghese-Caffarelli, Desiderio Scaglia, Antonio Barberini, Giovanni Garsia Millini, Gaspare Borgia e Felice Centini, in ACDF, S.O., Decreta 1625, f. 49r (riunione del 13 marzo). Ho anticipato i risultati di questa ricerca in *La riforma dei processi di canonizzazione dalle carte del Sant'Uffizio (1588-1642)*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, cit., pp. 279-288.

² Sulla cosiddetta «canonizzazione pittorica» si veda il trattato quattrocentesco di Troilo Malvezzi, che faceva risalire agli artisti «l'audacia» di «pinguere imaginem beati cum radio, Sancti vero cum diademate circum caput», in *Tractatus non infestivus*, cit., p. 97v.

³ *Pontificis Optimi Maximi Decreta servanda in Canonizatione et Beatificatione Sanctorum. Accedunt Instructiones et Declarationes quas Emm.mi et Rev.mi S.R.E. Cardinales Praesulesque Romanae Curiae ad id muneris congregati ex eiusdem Summi Pontificis mandato condiderunt*, Roma, ex Typographia Rev. Camera Apostolica 1642, p. 4, da cui sono tratte le citazioni che se-

st'eccezione venne applicata, per la prima volta, quando i decreti erano ancora in fase d'elaborazione, nei confronti della beata domenicana Margherita di Savoia (morta nel 1464).⁴ Nell'occasione, il Sant'Uffizio ammise la stampa di una sua immagine con raggi e la raffigurazione dell'effigie ad Alba, Torino e Roma.⁵ Nei mesi successivi tale esenzione fu ribadita anche al procuratore generale dei domenicani, il quale chiedeva garanzie per i culti antichi promossi dal proprio ordine, che vennero anch'essi considerati «casus excepti» dalla legislazione inquisitoriale.⁶ Evidentemente, si trattava di una concessione all'ordine inquisitoriale per eccellenza, perché negli stessi mesi un'analoga domanda inoltrata dai gesuiti non ebbe successo.⁷

La conseguenza principale del nuovo decreto del Sant'Uffizio fu di considerare illegittimi e perseguibili penalmente una serie di atti devozionali sino a quel momento ammessi dalla Chiesa cattolica, nel caso in cui non fossero prima approvati dall'autorità pontificia. Da allora in poi, per pubblicare una biografia o per costruire un sepolcro in onore di un defunto in fama di santità si rendeva necessaria l'approvazione del vescovo del luogo; ma l'ordinario aveva l'obbligo di informare la Santa Sede prima di prendere qualunque decisione in merito e doveva attendere il responso da Roma circa la ricognizione effettuata. In pratica, la Congregazione del Sant'Uffizio con questa fondamentale postilla riuscì a sottrarre al vescovo qualunque potere effettivo sul riconoscimento dei culti particolari, una prerogativa che una tradizione plurisecolare, ribadita anche al Concilio di Trento, aveva affidato alla competenza dell'autorità diocesana. Ora il vescovo era obbligato a sottoporre i risultati della propria inchiesta all'«Officio» del romano pontefice che poteva estendere ufficialmente la sua riserva dalla canonizzazione al riconoscimento dei culti locali, arrivando così a comprendere l'intera esperienza agiografica. Inoltre, l'ordinario del luogo doveva servirsi nella sua azione del «consiglio di teologi e di uomini dotti e pii», sotto le cui spoglie potevano celarsi il volto e la funzione degli inquisitori locali o dei loro consultori.⁸

guono. Sul fenomeno dei *casus excepti* dal decreto inquisitoriale si sofferma C. RENOUX, *Canonizzazione e santità femminile in età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali* 16, cit., pp. 732-740.

⁴ Pio V, già priore del convento di Alba e vicario del monastero, ne riconobbe il culto nel 1566 e un'ulteriore conferma si ebbe nel 1670. Il corpo di Margherita è venerato nella chiesa di Santa Maria Maddalena di Alba: A. FERRUA, *Margherita di Savoia*, BSS, VIII, 1966, coll. 794-796.

⁵ «Non obstante decreto in hac materia edendo», in ACDF, *S.O.*, *Decreta* 1625, f. 45v (seduta del 6 marzo). La decisione venne ribadita il 19 marzo, con l'estensione a Roma su richiesta dei domenicani (*ivi*, f. 51v).

⁶ *Ivi*, ff. 150v-151r (riunione del 10 settembre).

⁷ *Ivi*, f. 69r (seduta del 17 aprile).

⁸ *Pontificis Optimi Maximi Decreta*, cit., p. 3.

Per quanto concerne le sanzioni, i contravventori furono divisi in ecclesiastici e laici: ai primi s'impondeva la sospensione *a divinis*, la privazione della voce attiva e passiva e il divieto di amministrare i sacramenti; ai secondi (artigiani, pittori, scultori, stampatori, librai e commercianti di articoli religiosi) erano assegnate pene pecuniarie e corporali ad arbitrio del vescovo e dell'inquisitore. Il decreto del sacro tribunale di Roma del 1625 costituì l'inizio ufficiale del controllo inquisitoriale sull'elaborazione dei modelli di santità canonizzata e pose fine al dibattito svoltosi nel ventennio precedente in merito ai culti da prestare ai beati moderni. Alla luce di quelle discussioni è necessario sottolineare il particolare rigore delle nuove norme, perché l'interdetto aveva validità non solo nei luoghi pubblici (chiese, oratori e strade), ma anche in quelli privati. In base alle diverse posizioni assunte dai protagonisti delle discussioni in seno alla Congregazione dei Beati, è evidente che questa decisione significava il trionfo del punto di vista intransigente dell'auditor di Rota Francisco Peña e di gran parte dell'ordine domenicano. Allo stesso tempo, rappresentava la sconfitta del fronte più moderato sostenuto da Bellarmino, dalla Compagnia di Gesù e dagli oratoriani, prevalso fino alla morte del cardinale gesuita.

Nei mesi che seguirono la pubblicazione del decreto inquisitoriale la preoccupazione prioritaria dei cardinali del Sant'Uffizio fu di garantirne la diffusione nella penisola e al di fuori di essa. Per raggiungere l'obiettivo vennero mobilitate tutte le autorità ecclesiastiche distribuite sul territorio, sicché il decreto fu inviato alla fitta rete di vescovi e ai vari «inquisitoribus Italiae», nonché ai nunzi residenti all'estero.⁹ A loro volta, i soggetti istituzionali chiamati in causa s'impegnarono a spedire una copia del testo ai propri delegati: gli inquisitori alle vicarie locali del Sant'Uffizio e i vescovi ai suffraganei della diocesi. Scorrendo l'elenco delle risposte ricevute dal cardinale Giovanni Garsia Millini, si evince che lo scopo di informare anche i luoghi più remoti del mondo cattolico fu raggiunto in circa tre mesi. Ad esempio, il 15 maggio 1625, il cardinale Francesco Dietrichstain diede conto di un'iscrizione presente in Moravia nei pressi del sepolcro del par-

⁹ Per l'elenco si veda ACDF, *S.O.*, St. St. B 4 b, fasc. 6, ff. 1r-76r. I cardinali del Sant'Uffizio scrissero agli inquisitori di Piacenza, di Brescia, di Treviso, di Siena, di Bologna, di Rimini, di Ferrara, di Pisa, di Perugia, di Torino, di Ceneda (a cui il decreto era stato inviato dall'inquisitore di Venezia), di Crema e di Modena (ASM, *fondo Inquisizione*, b. 253, filza I, ff. n.n., lettera del cardinale Millini del 26 aprile 1625). Ai vescovi di Terracina, di Piacenza, di Mantova, di Spoleto, di Foligno, di Fermo, di Urbino, di Camerino, di Benevento, di Modena, di Cosenza, di Reggio e ai vicari vescovili di Anversa e di Rimini. Ai nunzi di Bruxelles e di Colonia, al patriarca di Venezia e ai cardinali di stanza a Orvieto, Comacchio, Bologna (inviò il decreto a Ravenna), Napoli, Cremona, Recanati e Milano.

roco Giovanni Sarcander, ucciso dagli eretici, ove era «dipinta la carneficina et altri stromenti con li quali fu morto». Gli inquisitori romani ordinarono che l'elogio rimanesse «reconditum».¹⁰

In questa prima fase non mancarono le tensioni fra le diverse autorità, né le divergenze d'interpretazione sul significato delle nuove regole, acuite dal fatto che i cardinali informarono gli inquisitori locali di avere inviato il decreto anche ai vescovi, senza però fare l'inverso con gli ordinari.¹¹ Accadde spesso che i commissari del Sant'Uffizio, a causa dell'incalzare unilaterale della propria azione, invadessero ambiti di competenza solitamente di pertinenza episcopale, estendendo così i confini della propria «iurisdictione», per usare i termini dell'inquisitore di Bologna.¹² Inoltre, in quei primi mesi, i contrasti fra gli ordinari diocesani e i commissari del Sant'Uffizio a livello periferico si moltiplicarono perché erano resi inevitabili dalla diarchia instaurata con gli inquisitori e dalla conseguente perdita di potere decisionale subita dai vescovi. Ad esempio, nel dicembre del 1625, il responsabile del Sant'Uffizio di Firenze denunciò al sacro tribunale di Roma che, nonostante l'editto sulla venerazione dei defunti in fama di santità fosse stato pubblicato «in terra San Miniati [...] de auctoritate inquisitoris», qualcuno aveva cancellato quell'espressione per mettere al suo posto il nome del cancelliere vescovile. I cardinali ordinarono all'inquisitore di Firenze di inviare loro la copia dell'editto e di indagare sui responsabili del gesto.¹³ A Piacenza l'inquisitore preferì lasciare il campo libero al vescovo «per evitare lo scandalo popolare», ma rassicurò i cardinali romani sul fatto che avrebbe vigilato sull'osservanza del decreto.¹⁴ Da Mantova giunse una lettera di protesta del vescovo, che accusava il locale «inquisitore moderno» di non avere voluto pubblicare insieme l'editto «com'era solito di questi due tribunali».¹⁵ Secondo il risentito ordinario, il commissario del Sant'Uffizio voleva continuare l'opera del proprio predecessore, che aveva fatto «innovatione» compiendo «molti attentati» alla giurisdizione episcopale. Il patriarca di Venezia non aveva neppure chiaro quale autorità avesse la

¹⁰ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 16, f. 4r.

¹¹ Lettera dell'inquisitore di Piacenza al cardinale Millini, 21 maggio 1625, in ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 6, f. 1r.

¹² Lettera dell'inquisitore di Bologna al cardinale Millini, 7 maggio 1625, *ivi*, f. 20r.

¹³ ACDF, S.O., Decreta 1625, f. 211v (seduta del 23 dicembre).

¹⁴ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 6, f. 1r.

¹⁵ Lettera del vescovo di Mantova al cardinale Millini, 13 giugno 1625, *ivi*, f. 69r. Il precedente commissario che aveva rivendicato l'autonomia dell'Inquisizione rispetto all'autorità vescovile era stato Girolamo Medici da Camerino, il quale aveva retto l'ufficio dal 1610 al 1620 in sostituzione di Eliseo Masini.

facoltà di intervenire e perciò chiedeva lumi al sacro tribunale di Roma.¹⁶ Ma a Vigevano ci fu anche il caso di un vescovo troppo zelante, che proibì il culto in onore del predicatore domenicano Matteo Carreri (morto nel 1470), nonostante fosse stato compreso nell'eccezione stabilita dal paragrafo *Declarans*.¹⁷ Non mancarono, infine, episodi di collaborazione tra vescovi e inquisitori come a Perugia e a Torino.¹⁸

Il nuovo decreto del Sant'Uffizio destava le perplessità maggiori nelle regioni più lontane da Roma perché rinfocolava le vecchie polemiche dei seguaci della Riforma contro il culto delle immagini sacre e pareva dare ragione agli avversari della Santa Sede.¹⁹ In effetti, secondo il nunzio in Polonia di stanza a Varsavia, nei paesi ove «gli eretici erano mescolati coi cattolici» le nuove norme non avrebbero dato i frutti desiderati, in quanto i protestanti deridevano di continuo i cattolici, che avevano rimosso alcune immagini esposte in pubblico per ottemperare alla volontà apostolica.²⁰ Al di fuori della penisola è ancora più interessante quanto avvenne nel 1625 in Svizzera. Il nunzio elvetico segnalò ai cardinali del Sant'Uffizio che nei Grigioni c'erano ben cinque persone morte con fama di santità.²¹ Fra questi aspiranti santi tre erano scomparsi recentemente e due da oltre un secolo. Il primo beato moderno era l'arciprete di Sondrio Niccolò Rusca, ucciso dai calvinisti in un «giudicio criminale de' Grisoni» nel 1618 e considerato dai fedeli di parte cattolica un martire della fede.²² Il secondo era il cap-

¹⁶ Lettere del patriarca di Venezia al cardinale Millini, 17 maggio 1625, *ivi*, f. 6r.

¹⁷ ACDF, S.O., Decreta 1625, f. 199v (decisione del 2 dicembre). La lettera del priore del convento di San Domenico di Vigevano all'assessore del Sant'Uffizio di Roma, ove si chiedeva di intervenire presso il vescovo locale, è in ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 18, f. 1r. Per un profilo biografico cinquecentesco di Matteo Carreri si veda L. ALBERTI, *De viris illustribus Ordinis Praedicatorum*, V, cit., p. 253v. Benedetto XIV concesse nel 1742 il permesso di festeggiarne la festa a Vigevano, a Mantova e all'interno dell'ordine domenicano: S.M. BERTUCCI, *Carreri Matteo*, BSS, III, 1963, coll. 884-885.

¹⁸ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 6, f. 45r (lettera del 13 maggio 1625 dell'inquisitore di Perugia al cardinale Millini, in cui si comunica di avere partecipato il decreto al vicario episcopale «acciò quietamente e di comun consenso sia adempita la mente di Vostra Signoria illustrissima et osservato quanto si ordina in ditto decreto»). Per Torino si veda la lettera del 22 maggio 1625 del locale inquisitore, che annuncia di avere mostrato il decreto all'arcivescovo della città, *ivi*, f. 53r.

¹⁹ Sulle critiche protestanti al culto delle immagini cfr. J.M. SALLMANN, *Santi barocchi*, cit., pp. 123-129. Per un'antologia delle posizioni cattoliche fra Cinque e Seicento sulla questione si veda *La Chiesa e le immagini*, cit., pp. 205-228.

²⁰ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 19, f. 10r (lettera del nunzio in Polonia al cardinale Millini, 23 marzo 1626).

²¹ Cfr. il memoriale del 24 giugno 1625 del nunzio in Svizzera al cardinale Millini, in ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 13, ff. 3r-4v, da dove sono tratte le citazioni che seguono.

²² Per il processo del 1618 (una prima volta era stato processato nel 1608) e la sua morte sotto tortura si veda il racconto coevo fatto dal successore G.A. PARAVICINI, *La pieve di Sondrio*, a cura di T. Salice, Sondrio, Società storica Valtellinese 1969, pp. 256-264.

puccino svedese Fedele di Sigmaringen, anch'egli caduto nell'aprile 1622 in Rezia sotto i colpi delle mazze ferrate dei Riformati. Egli dirigeva in quelle terre la missione cappuccina, poco mesi prima che la neonata Congregazione di Propaganda Fide, scegliesse quei luoghi per dispiegare la propria azione «ad propagandam Romanae Sedis fidem» e lo eleggesse a suo protomartire.²³ In quei mesi già circolava una breve biografia del cappuccino, con tanto di «grazie, apparizioni e revelationi», che riguardavano, in particolare, la sua capacità di liberare dal dolore le partorienti.²⁴ Il terzo era il gesuita Pietro Canisio, sepolto nel 1597 nel collegio della Compagnia di Gesù di Friburgo. Il sacerdote godeva di una grande fama di santità tra la Svizzera e il Tirolo per la diffusione del suo catechismo.²⁵

Per convincere gli inquisitori, il nunzio faceva loro notare di non avere mai visto in circolazione immagini con diademi e aureole dedicate ai tre defunti. Perciò si sentiva di rassicurare i cardinali di Roma, che non avrebbe trovato difficoltà nell'applicazione dei nuovi decreti del Sant'Uffizio perché:

La loro morte è recente; né è divulgata nelle province convicine la fama della loro Santità, né dove siano i loro corpi, onde a questi non è concorso degno di considerazione, oltre che è facile a trovarsi nei padri cappuccini e gesuiti l'obbedienza dovuta ai decreti apostolici.²⁶

I problemi però sorgevano con i due morti più antichi. Nel loro caso il nunzio temeva apertamente le reazioni popolari («ad evitandam commotionem populorum»)²⁷ Il primo culto era reso in onore della terziaria francescana Elisabetta Achlin, morta con le stigmate nella diocesi di Costanza nel 1420.²⁸ La donna godeva di una venerazione estesa non solo a livello popolare, ma anche fra i principi e gli alti prelati dell'impero. Di conseguenza

²³ Per questi dati, cfr. almeno A.M. RAGGI, *Fedele di Sigmaringen*, BSS, V, 1964, coll. 521-525. Sulle origini della nuova congregazione curiale e l'uso dell'espressione nella corrispondenza dei primi tempi, si rimanda a G. PIZZORUSSO, *Agli antipodi di Babele: Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Storia d'Italia. Annali* 16, cit., in part. pp. 479-483.

²⁴ La vita manoscritta, intitolata *Historia Patris F. Fidelis Sigmaringani Capucini*, è conservata in ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 13, f. 64r, per gli episodi di sanazione da parto.

²⁵ Per un profilo biografico e l'ampia bibliografia del santo gesuita si rimanda alle voci a cura di B. SCHNEIDER, *Pietro Canisio*, BSS, X, 1968, coll. 798-814 e di A. BIANCHI, *Pietro Canisio*, GLS, III, pp. 1612-1615.

²⁶ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 13, ff. 3v-4r.

²⁷ La frase è in ACDF, S.O., *Decreta* 1625, f. 128r (riunione del 24 luglio).

²⁸ Il suo nome tedesco è Elsbeth Achler von Reute. Il culto venne confermato nel 1766 da Clemente XIII ed è celebrato il 25 novembre: G. PROJA, *Elisabetta di Reute*, BSS, IV, 1964, col. 1099.

—proseguiva il nunzio — intervenire in modo repressivo contro di lei avrebbe provocato una «scandalosa sollevazione».²⁹ L'altro defunto con fama di santità era l'eremita Niccolò di Flüe, scomparso nel 1497 e venerato dagli elvetici per le sue doti di profeta e di mistico.³⁰ L'uomo aveva vissuto «poco meno che vent'anni con la sola rifezione spirituale della Santissima Eucaristia», immerso nella solitudine di un rifugio montano. Tuttavia, per ben tre volte, aveva salvato la sua patria in pericolo, forte di una trentennale esperienza di soldato e delle proprie virtù di pacificatore. Secondo il nunzio, se gli inquisitori avessero bloccato quel culto, avrebbero commesso un grave errore perché «non so che disordine e male non ne fosse per conseguire fra questi Cantoni, anzi in tutta la Germania». Al sepolcro dell'eremita c'erano numerosi «ritratti irradiati» e la Congregazione dei Riti aveva già introdotto il suo processo nel 1587. Nella zona, infine, circolavano numerose vite piene di miracoli, in quanto all'aspirante santo erano state dedicate due biografie nel Quattrocento e, addirittura, cinque nel secolo successivo.³¹

In un contesto tanto delicato i cardinali del Sant'Uffizio ispirarono la propria condotta a principî di prudenza, fornendo prova di una notevole flessibilità. Messi in guardia dal nunzio sulle possibili conseguenze sociali provocate da un'eventuale azione repressiva, non esitarono un solo istante a sostenere modelli di santità ormai desueti (un eremita), o difficili (una donna laica), piuttosto che favorire un uso politico della santità in funzione antiprotestante come avrebbe consentito di fare la promozione dei culti più recenti. Una scelta che avrebbe portato a inevitabili inasprimenti delle tensioni con le comunità locali e invece di garantire quiete e stabilità sociale avrebbe provocato sicure sommosse e una catena di nuovi morti. Tutto ciò avveniva proprio negli anni più duri della Guerra dei Trent'anni, un lungo e straziante scontro bellico, politico e diplomatico fra confessioni europee diverse, che, regolato in base ai principî della ragion di Stato, non aveva certo bisogno di essere viepiù infiammato con la propaganda di culti di santità martirologici intrisi di un sangue ancora troppo recente. Pertanto, gli inquisitori di Roma presero l'accorta decisione di sottomettere al rispetto delle nuove norme le devozioni moderne, ma esclusero quelle

²⁹ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 13, f. 4v, a cui si rimanda per le citazioni seguenti.

³⁰ Le notizie biografiche sono tratte confrontando i profili a cura di P.M. KRIEG, *Nicola di Flüe*, BSS, IX, 1967, coll. 913-917 e di PH. BAUD, *Nicola di Flüe*, GLS, III, pp. 1480-1483.

³¹ Sul culto dell'eremita elvetico, i processi di canonizzazione, le sue biografie e un'interessante raccolta iconografica, si rinvia a R. DURRER, *Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluss*, II, Samen, Louis Ehrli 1917-1921, pp. 991-1002 (le immagini sono in appendice ai voll. I e II, pp. n.n.).

antiche.³² Grazie a questa speciale indulgenza, nel 1625 venne aperto un processo *super cultu immemorabili* in onore di Elisabetta Achlin. Mentre, nel 1648, la Congregazione dei Riti approvò il culto di Niccolò di Flüe, avviando un lungo processo canonico che, dopo alcune tappe secentesche e un'interruzione durata fino al 1891, si concluse con la sua canonizzazione soltanto nel 1947.

A onor del vero, nonostante l'opposizione del Sant'Uffizio, anche il processo di santità del cappuccino Felice da Sigmaringen venne aperto nelle diocesi di Costanza e di Milano fra il 1625 e il 1629. Il frate fu canonizzato nel 1746 da Benedetto XIV, insieme con Camillo De Lellis, Giuseppe da Leonessa e Caterina de' Ricci, gli altri tre principali culti moderni esclusi dall'intervento del Sant'Uffizio del 1625. Tale accostamento, da parte di un pontefice che più di ogni altro conosceva anche il volto inquisitoriale della storia della canonizzazione del secolo precedente, non è certo casuale e dimostra la volontà storica e la sensibilità religiosa di Benedetto XIV di chiudere i conti con il recente passato secentesco, risarcendo a livello culturale le incolpevoli vittime di un processo di confessionalizzazione forzato in cui il Sant'Uffizio aveva conquistato un ruolo esorbitante.

Per il gesuita Pietro Canisio le vie degli altari furono ancora più accidentate. Il processo «super non cultu» del sacerdote venne istruito nel 1627, ma fu canonizzato soltanto nel 1927. La sua causa ebbe come illustre e problematico compagno di viaggio Roberto Bellarmino, che ricevette l'agognata aureola tre anni dopo. Entrambi furono proclamati dottori della Chiesa da Pio XI, quando correavano i tempi dell'aspro conflitto, interno al mondo ecclesiastico, fra modernisti e gesuiti e si era nel cuore delle trattative concernenti la stipula del primo concordato fra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica.³³ Evidentemente, sia i cappuccini, sia i gesuiti del Seicento, invece di rispettare i decreti apostolici del Sant'Uffizio come pronosticato dal nunzio in Svizzera, ebbero la capacità di aggirarli e di garantire lo stesso un cam-

³² ACDF, S.O., Decreta 1625, f. 128r (riunione del 24 luglio).

³³ Chi desidera avere sentore dello spirito dell'epoca può leggere gli argomenti attualizzanti sostenuti dal gesuita E. ROSA, *L'opportunità della proclamazione di san Roberto Bellarmino a dottore della Chiesa*, «L'Illustrazione Vaticana», II, 1931, pp. 17-20: 20, fra cui: «I pericoli del protestantesimo non sono passati, ma sembrano aggravarsi, quanto più subdoli rinascono i tentativi delle infinite sette protestantiche; e rinascono anche in paesi cattolici e persino in Italia e a Roma stessa, insidiando la fede dei semplici. Ma vi è di più: tutti gli errori moderni, quelli specialmente che più sovvertono l'ordinamento religioso e civile dei popoli, come la negazione o attenuazione dei diritti della Chiesa e del papa, sono conseguenza logica o effetto pratico del protestantesimo, della ribellione cioè o moto ereticale del secolo XVI, il quale ha dato purtroppo l'avviamento esiziale a tutta l'apostasia moderna. Così anche di fronte a quest'ultima, come a quella del suo secolo, si erga vittoriosa la figura atletica e l'opera principe del grande controvertista [...]».

mino giuridico favorevole ai propri candidati alla santità, scavalcando il blocco voluto dall'Inquisizione e restando in attesa di tempi migliori.

L'unico a venire dimenticato per sempre fu l'arciprete Rusca, privo del sostegno di un ordine religioso alle spalle, che fosse in grado di tramandare la memoria e promuoverne la causa. Egli si era formato nel collegio elvetico fondato da Carlo Borromeo e aveva rappresentato in vita il prototipo del pastore d'anime d'ispirazione borromaica, interprete di una rigorosa strategia di difesa della giurisdizione ecclesiastica a livello locale, che in una terra piena di calvinisti come la Valtellina aveva provocato esplosivi conflitti religiosi, politici e sociali, in cui aveva trovato la morte.³⁴

Accanto alle resistenze diocesane e alle indubbie difficoltà presenti nelle terre abitate dai Riformati come la Svizzera è comprensibile che la rigidità delle disposizioni inquisitoriali avesse gettato nello sconcerto anche i professionisti delle «vie legali alla santità»: ³⁵ una serie di teologi, giuristi, procuratori delle cause di canonizzazione e avvocati improvvisamente costretti a fare i conti con le nuove regole. È facile immaginare la perplessità e le resistenze dei sacerdoti dei vari ordini religiosi a cui il Sant'Uffizio di Roma aveva proibito qualunque forma di venerazione nei confronti di un confratello defunto in odore di santità, persino nell'intimità della propria stanza, ove l'occhio inquisitoriale pretendeva di giungere con il suo sguardo e scrutare. Va inoltre ricordato che il sepolcro costituiva per gli ordini religiosi un'importante fonte di sostentamento materiale all'interno di economie chiuse al limite della sussistenza. Come si è visto in precedenza, era d'uso comune rivendere la cera raccolta dalle candele, fondere gli oggetti d'oro e d'argento lasciati al sepolcro dai devoti e incamerare le elemosine o il cibo offerto dai fedeli. Quest'abitudine era considerata un malcostume dal cardinale del Sant'Uffizio, nonché vescovo di Cremona, Pietro Campori (1553-1643). A conferma della sua diffusione, il porporato riteneva che si sarebbero incontrate particolari difficoltà nell'applicazione del decreto proprio con chi aveva l'ardire di esporre «voti e tavolette a diverse immagini che si trovano dipinte per le strade pubbliche et non senza probabile congettura, che ciò si faccia per ricavare denari et oblationi».³⁶

³⁴ Un riepilogo delle fonti coeve (processuali, agiografiche, letterarie) di parte cattolica e protestante relative a Rusca, il cui corpo si conserva presso la Collegiata di Sondrio, è tracciato da F. MAISSEN, *L'antica storiografia intorno all'arciprete Nicolò Rusca*, Como, Centro Innocenziano di studi e propaganda 1961, pp. 21-39 e 44-48.

³⁵ Riprendo l'espressione da G. DALLA TORRE, *Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV*, in *Finzione e santità*, cit., p. 233.

³⁶ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 6, p. 58r (lettera del cardinale Campori al cardinale Milini, 20 maggio 1625). Campori fu nominato cardinale nel 1616, membro del Sant'Uffizio nel

Se rivolgiamo la nostra attenzione al mondo laico, scopriamo che pure un numero non trascurabile di lavoratori era interessato alle conseguenze economiche delle norme del Sant'Uffizio. Una serie di artigiani, pittori, librai e commercianti di articoli religiosi vedeva improvvisamente diminuire il proprio volume di affari. Si trattava di una silenziosa, ma diffusa realtà professionale, messa di fronte alla scelta di rispettare le nuove regole, oppure di correre il rischio di esporsi alle conseguenze penali causate da una delazione anonima di qualche bottegaio rivale. Così, il sacro tribunale di Roma ordinò nel maggio 1625 all'inquisitore di Perugia di scarcerare uno stampatore che aveva pubblicato la biografia di Giovanni Battista Vitelli fondatore dell'Oratorio del Buon Gesù a Foligno.³⁷ All'improvviso le autorità ecclesiastiche locali avevano imprigionato l'uomo per diversi mesi, benché il processo di canonizzazione del servo di Dio fosse già stato introdotto a livello diocesano e la sua agiografia approvata, sin dal gennaio 1625, dal Maestro del Sacro Palazzo di Roma, dopo la censura dei brani riguardanti i miracoli.³⁸ Se scorriamo il testo di una delle rituali suppliche che i familiari di un imputato inviavano all'Inquisizione centrale per ottenere la liberazione del proprio congiunto, possiamo facilmente intuire le conseguenze sociali e culturali di questo tipo di carcerazioni. Una prigionia, anche se di pochi giorni, non solo comportava la perdita di preziose giornate lavorative e l'abbandono dei «carchi di famiglia», ma anche l'onta di un provvedimento inquisitoriale, sovente accompagnato dal maldicente mormorio della comunità.³⁹

Accanto ai lavoratori che vivevano grazie alla cosiddetta «fabbrica dei santi», le nuove regole avrebbero colpito soprattutto l'oscura folla dei credenti. A tutti costoro l'Inquisizione ordinava bruscamente di mutare inalterate abitudini devozionali e un insieme di gesti rituali antichi, volti a una comunicazione personale con l'aldilà che consolasse i vivi proteggendoli dalle sofferenze del mondo: che fosse il bacio sul corpo di un defunto creduto santo, l'offerta di un dono o la preghiera con le mani a contatto con la sua tomba.⁴⁰

1620 e vescovo di Cremona l'anno successivo (P.N. MAYAUD, *Les «Fuit Congregatio Sancti Officii in...coram...»*, cit., p. 287 e R. BECKER, *Campori Pietro*, DBI, 17, 1974, pp. 602-604).

³⁷ ACDF, S.O., Decreta 1625, f. 85v (riunione del 14 maggio).

³⁸ *Ivi*, f. 19r (seduta del 22 gennaio).

³⁹ Ad esempio, si veda la supplica inviata il 16 giugno 1590 dal duca di Luxembourg al cardinale Giulio Antonio Santoro. Il diplomatico francese chiedeva la liberazione di alcuni pittori, incarcerati per aver venduto immagini del re di Francia Enrico IV, «atteso che per quindici giorni non si fa Congregatione et che son carchi di famiglia»: BNP, ms. latino 8994, *Pro Fisco Sancti Officii contra retinentes imaginem praetensi Regis Navarrae*, f. 329r.

⁴⁰ La liceità di «manus osculari, quia osculatio manus est actus indifferens nec directe arguit

I fattori analizzati sin qui e l'eccessiva intransigenza del decreto indussero Urbano VIII e i cardinali dell'Inquisizione ad apportare una significativa modifica al testo, soltanto sei mesi dopo la sua pubblicazione. Il protagonista di questa nuova fase fu un cardinale domenicano, Desiderio Scaglia, che abbiamo già incontrato nel corso di questo studio nelle vesti di giovane inquisitore di Cremona. Di umili origini, grazie alla protezione dell'ordine domenicano e al favore accordatogli da Federico Borromeo «non contento d'essere salito, ove non sognò mai d'arrivare, guidato dalla brama di toccare il cielo con le dita, s'indusse a ripudiare la grazia originaria et eleggerne un'altra più proporzionata ai suoi disegni».⁴¹ È giunto il tempo di vederlo in azione.

2. IL SECONDO DECRETO DEL SANT'UFFIZIO DEL 2 OTTOBRE 1625: IL CONTRIBUTO DI DESIDERIO SCAGLIA E DEL GRUPPO LOMBARDO

La Congregazione del Sant'Uffizio emanò il secondo decreto sui defunti in fama di santità il 2 ottobre 1625. L'istituzione ribadì sostanzialmente quanto aveva deciso in marzo, aggiungendo però un importante paragrafo intitolato *Postmodum*. In esso si stabiliva che la raccolta di donazioni, di immagini e di voti dei fedeli non doveva cessare come era stato ordinato nel primo decreto. L'usanza poteva continuare «in secreto», in attesa che la Sede Apostolica decidesse un giorno l'eventuale apertura di un processo di canonizzazione in onore del defunto con fama di santità.⁴² L'espedito ebbe l'indubbio effetto di attenuare il rigore del decreto di marzo che, se fosse stato applicato integralmente, avrebbe spento sul nascere qualunque nuova forma devozionale. In effetti, nel volgere di un paio di generazioni, la memoria dei futuri candidati alla santità si sarebbe inevitabilmente spenta e il funzionamento dei processi di canonizzazione avrebbe subito una decisiva battuta d'arresto.

cultum aut venerationem vel sanctitatem», ma in privato perché «publice» l'atto era ammesso soltanto nei riguardi di un pontefice defunto, è sostenuta da F. CONTELORI, *Tractatus et praxis*, cit., pp. 242-243.

⁴¹ Questo ritratto di Scaglia del 1624 si deve all'ambasciatore veneziano, che proseguiva: «Vive con stima maggiore appresso il collegio di quel che la conditione fratesca svestita di qualità eminenti richiederebbe, se non fosse di cortesia e d'animo più che grande di quelli che sogliono produrre i bassi natali, lo rende meritevole» (BV, G 62, f. 388r).

⁴² ACDF, S.O., Decreta 1625, ff. 169r-170r: 170r (seduta del 2 ottobre alla presenza dei cardinali Ottavio Bandini, Carlo Madruzzo, Scipione Borghese-Caffarelli, Desiderio Scaglia, Antonio Barberini, Gaspare Borgia, Felice Centini e Ludovico Ludovisi). Per la versione a stampa del paragrafo, cfr. *Pontificis Optimi Maximi Decreta*, cit., pp. 5-6.

Dal momento che si sono conservati una parte degli incartamenti relativi alla complessa genesi del paragrafo *Postmodum*, è stato possibile individuare nel cardinale Desiderio Scaglia il principale ispiratore e l'estensore materiale del decreto del 2 ottobre 1625. Il comportamento adottato dal porporato domenicano nell'occasione rivela che egli prese tale decisione di concerto con il papa e con l'assessore del Sant'Uffizio, vincendo le resistenze di una parte dei cardinali dell'Inquisizione, propensi piuttosto a mantenere in vigore la versione originaria del decreto, quella intransigente di marzo. Difatti, Scaglia scrisse il 1° settembre 1625 una lettera all'assessore del Sant'Uffizio Cesare Monti. Il cardinale si rivolse a questa figura istituzionale, in primo luogo perché era colui che stendeva praticamente i decreti del sacro tribunale; in secondo luogo, per il suo ruolo di raccordo tra l'Inquisizione romana e la Congregazione dei Riti, in quanto partecipava al lavoro di entrambe le strutture. Scaglia nella missiva sosteneva di non essere riuscito a formulare il decreto «de tabellis», perché non aveva «forse ben capita la mente di Nostro Signore». Da questa ammissione, però, ne conseguiva una sorprendente proposta al suo interlocutore: invece di consultare i colleghi in merito ai contenuti del testo da elaborare, per evitare che ogni cardinale potesse «dire, in voce o in scritto, quel che sente», sarebbe stato meglio accogliere la versione del documento già precedentemente concordata tra Urbano VIII e l'assessore stesso. Così facendo, soltanto dopo avere «accertato la mente di sua Beatitudine», la copia del nuovo decreto avrebbe potuto circolare fra gli altri cardinali, ma con l'esplicita raccomandazione di «dire che era quella propria» del papa.⁴³

Verosimilmente, il prudente Scaglia si era reso conto che se avesse steso da solo l'aggiunta al decreto, avrebbe dovuto sottometerla di nuovo al giudizio degli altri colleghi prima di presentarla al papa per la definitiva autorizzazione. Forse era andata proprio così in occasione del precedente decreto di marzo, dopo che le minute del testo erano state affidate a lui e al cardinale Paolo Camillo Sfondrati sin dall'ottobre 1624.⁴⁴ Al contrario, se si fosse seguita la strada che il cardinale suggeriva a Monti — per sua stessa ammissione «post multa meditata» — egli avrebbe saltato ogni ulteriore passaggio, evidentemente alquanto temuto: con l'indubbio giovamento di potere intervenire sul documento senza doverlo sottoporre alle eventuali obiezioni degli altri cardinali del Sant'Uffizio perché già avallato direttamente dal pontefice. La delicata operazione dovette riuscire, in quanto sap-

⁴³ Lettera di Scaglia a Monti, 1° settembre 1625, in ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 5, f. 1r.

⁴⁴ BNN, fondo brancacciano, I B 7, f. 71r (Nota dei negozi pendenti nel Sant'Uffizio di Roma di ottobre 1624).

piano che Scaglia poté lavorare personalmente sugli abbozzi del paragrafo *Postmodum* stabiliti in precedenza tra Urbano VIII e Monti.⁴⁵ Se si confrontano gli autografi del cardinale con la copia del decreto di ottobre trascritta nell'apposito registro del Sant'Uffizio e con quella data alle stampe è possibile constatare che gli interventi di Scaglia furono accolti senza successive verifiche di legittimità.

Il contorto procedere del cardinale lascia intuire che la questione del cambiamento del primo decreto del Sant'Uffizio non fosse un argomento del tutto pacifico all'interno dell'Inquisizione romana. Certamente nell'istituzione c'era chi era contrario alla modificazione del testo originario, fedele ai suoi contenuti rigoristi. Purtroppo costoro non hanno lasciato un'esplicita testimonianza del loro dissenso, forse per rispetto dell'autorità pontificia, oppure perché spiazzati dalla rapidità (esattamente un mese) dell'azione triangolare Monti, Scaglia, Urbano VIII. Del resto, le perplessità degli oppositori sono facilmente intuibili: nel giro di sei mesi l'Inquisizione era riuscita nell'impresa di contraddire se stessa, modificando radicalmente il proprio orientamento e non sarebbe stato facile mascherare un errore di valutazione così grave in una materia tanto delicata e da tempo discussa. In gioco c'erano l'immagine e il prestigio stesso del Sant'Uffizio, tanto più che i cardinali di Roma avevano già inoltrato il decreto di marzo alle autorità locali fuori e dentro la penisola (vescovi, inquisitori e nunzi). Inoltre, gli oppositori alla revisione del testo originario si riallacciavano alle posizioni intransigenti che per più di un trentennio avevano dominato il dibattito sul culto dei santi al di fuori dell'Inquisizione. Senza ombra di dubbio Urbano VIII, con la decisione di avocare all'istituzione il controllo dei beati moderni, aveva riconosciuto a quei settori un successo politico senza precedenti. Però, una volta realizzata questa mossa, con la revisione del decreto di ottobre, aveva anche voluto dare ragione a quanti si erano a lungo battuti per un'interpretazione moderata del problema, dentro e fuori le strutture inquisitoriali. Alla fine dei conti, il vero vincitore della partita era Urbano VIII: aveva incamerato la sostanza istituzionale della questione e, ciò fatto, aveva ridato fiato alle posizioni da sempre contrarie a quella soluzione, più interessate agli sviluppi della vita devozionale all'interno degli ordini religiosi e nelle diverse diocesi italiane.

In un importante studio recente Adriano Prosperi ha avanzato l'ipotesi

⁴⁵ Si veda anche *L'abbozzo stabilito con Nostro Signore intorno alla dichiarazione da farsi al decreto delle Tabelle et Immagini* (ivi, ff. 2r-2v, 10r e 17r).

che l'Inquisizione romana dei primi decenni del Seicento abbia assunto uno «spirito pastorale». ⁴⁶ Dal punto di vista della storia della santità e alla luce dei documenti inediti conservati nell'archivio dell'Inquisizione romana, questa direttrice di lavoro sembra essere rafforzata. Le linee portanti di un simile processo culturale sarebbero state la crescente centralizzazione egemonica del Sant'Uffizio, l'ampliamento del campo di intervento inquisitoriale anche alla sfera della proposta religiosa, una maggiore moderazione delle pene rispetto al passato e la scelta di rubricare il reato di superstizione sotto quello di eresia. Tutti questi orientamenti particolari sono riscontrabili anche nel tipo di mediazione realizzata nel corso del 1625 dall'asse Urbano VIII-Scaglia rispetto ai defunti con fama di santità. Nel nostro caso, una materia sino ad allora di stretta competenza vescovile veniva portata sotto la sfera di influenza del Sant'Uffizio; allo stesso tempo, si respingeva un'interpretazione rigorista delle nuove norme per favorire una lettura moderata e duttile di esse. Ciò avrebbe permesso all'Inquisizione romana di controllare direttamente dal centro lo sviluppo dei modelli di santità elaborati dalle periferie (ordini religiosi e diocesi), con la collaborazione del vescovo, ridotto però a una posizione subalterna e con l'attenta vigilanza dei commissari locali del Sant'Uffizio. La lotta alla superstizione si apprestava a diventare il grido di battaglia del sacro tribunale anche nei confronti dei nuovi culti di santità moderni: un concetto millenario, precedente il cristianesimo, si sarebbe trasformato così nella principale eresia del cattolicesimo italiano del Seicento, favorendo un uso politico e propagandistico della santità. ⁴⁷ Infatti, le proposte culturali e i modelli agiografici che collimavano con le esigenze religiose e culturali dell'autorità pontificia erano tollerate o incentivate. Al contrario, quelle che non combaciavano con gli interessi centrali, rientravano dentro la cappa infamante dell'accusa di superstizione. Sarebbe spettato all'Inquisizione romana decidere se, come e quando intervenire: con paterni ammonimenti, minacce velate e, nei casi più ostinati, il carcere.

⁴⁶ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 412-418. Sull'opera si vedano le osservazioni di M. FIRPO, *Tribunali della coscienza in età tridentina*, «Studi storici», XXXVIII, 1997, pp. 355-382: 357-358, 368-369 e 381. Per la metafora del pastore come metafora del potere e sul «pastorato» come dimensione individualizzante del governo degli uomini, che esige il controllo della singola coscienza di ognuno, il richiamo è a M. FOUCAULT, *Omnes et singulatum: verso una critica della ragion politica*, «Lettera internazionale», IV/15, 1988, pp. 35-42: 38 e Id., *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Della Vigna, Milano, Mimesis 1994, pp. 110-111.

⁴⁷ Sul concetto di «superstizione» nella religione civica dell'antica Roma, che considerava tale tutto quanto riguardava la religiosità intima dell'individuo, si veda J. SCHEID, *La religione a Roma*, Roma-Bari, Laterza 1983, pp. 3-11 e 155-163 («La religiosità soggettiva»).

La moderazione delle punizioni inquisitoriali risulta essere un'inevitabile conseguenza del progetto di allargare i campi di intervento del Sant'Uffizio e appare anacronistico interpretarla come una moderna e anticipatrice manifestazione di garantismo. ⁴⁸ In realtà, questo disegno era alimentato soprattutto dalla volontà di governare il particolare riconducendolo alle universalizzanti e clementi braccia del romano pontefice. Proprio questo sembra essere il tratto peculiare della cultura inquisitoriale nell'età post-tridentina e il suo maggiore contributo alla Chiesa della Controriforma: appunto in quegli anni il Sant'Uffizio si produsse in uno sforzo istituzionale, culturale e politico teso alla definizione, difesa e legittimazione dell'autorità papale, di cui si fece geloso custode e poliziesco difensore, in piena consonanza con lo sviluppo assunto dalle sovranità nei nuovi Stati moderni. ⁴⁹ Perciò, se l'Inquisizione e il pontefice volevano raggiungere l'obiettivo di governare il mondo ecclesiastico e la società italiana conservando buoni rapporti con le autorità civili, avevano l'obbligo di miscelare la repressione con la persuasione. «Chi vuol essere obedito, comandi poco» aveva un giorno spiegato Filippo Neri a un dirigente ecclesiastico del calibro di Carlo Borromeo; ⁵⁰ parole sante, verrebbe fatto di dire, che purtroppo non furono ascoltate da quanti avevano concorso a canonizzare le due personalità e occupavano, trent'anni dopo, posti di responsabilità all'interno del Sant'Uffizio romano. Costoro avevano scelto di imboccare un'altra strada: per essere obbediti dai fedeli bisognava piuttosto essere temuti, studiando un sistema di accorgimenti che permettesse di penetrare soavemente nelle loro coscienze, conservando intatto il tremore e il timore di eventuali punizioni. La ricerca di questo delicato punto di equilibrio tra l'uso della forza e l'educazione, tra l'autoritarismo e l'autorevolezza era necessario per evitare scontri e resistenze ancora attuali, dentro e fuori la Chiesa, come la recente vicenda dell'Interdetto di Venezia aveva ampiamente insegnato: solo così si sarebbe riuscito a garantire quel frutto di quiete e di conservazione sociale che la penna di Botero aveva proposto ai deboli principi italiani in cambio

⁴⁸ Ha insistito su quest'aspetto, vedendo nel Sant'Uffizio un «pioniere della riforma giudiziaria» rispetto al diritto di paesi come la Francia e l'Inghilterra, J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico*, cit., pp. 17-19 e 30.

⁴⁹ Sulla questione cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, cit., e le considerazioni di G. FRAGNITO, *Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti*, in *Origine dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera, Bologna, Il Mulino 1994, pp. 531-550.

⁵⁰ L'aneddoto agiografico si trova in PCFN, IV, p. 187. Di recente è stato ripreso, «a riprova dell'inclinazione naturale alla libertà» di Filippo Neri, da P. PRODI, GLS, I, pp. 687-688, senza precisare l'illustre destinatario del suggerimento.

della protezione di un cattolicesimo restaurato. In fondo, quella suadente offerta era accompagnata dalla richiesta di restare dei fedeli cortigiani, ciascuno al proprio posto, ossia uno dentro l'altro, con riverenza e rispetto reciproci.

Abbiamo constatato che anche l'impegno inquisitoriale di Scaglia sembrò nutrirsi di una medesima sensibilità pastorale: oltre che alla repressione pura e semplice dei fermenti intellettuali e religiosi giudicati eterodossi, egli mostrava la volontà di allargare lo spettro di intervento del Sant'Uffizio ai comportamenti e alle pratiche dei fedeli. Esse però prima di essere soffocate con l'uso della forza, controllate con il vincolo dell'obbedienza o disciplinate con la pedagogia, dovevano avere la possibilità di esprimersi liberamente nelle singole diocesi perché costituivano in sé un irrinunciabile arricchimento della vita religiosa. Se quest'ultimo punto appare fondamentale, è pur vero che le ansie riformatrici di un tempo, legate alla figura e all'autorità del vescovo, si erano progressivamente trasformate, in un uomo di successo come Scaglia, in un progetto di governo regolato, moderato e centralistico, di cui la sua sottomissione al papa e l'ambiguità dei comportamenti sembrano costituire i tratti rivelatori.

È giunto il momento di chiedersi da dove scaturivano la cultura e l'orientamento pastorali che avrebbero caratterizzato l'azione dell'Inquisizione romana di quegli anni in materia di santità e non solo. Per rispondere a questa domanda, bisogna provare a tirare dall'intricata matassa degli uffici inquisitoriali centrali alcuni fili biografici, che permettono di individuare la presenza di un nutrito e influente «gruppo lombardo» dentro il tribunale del Sant'Uffizio di Roma.⁵¹ Volendo intendere, con questa espressione, non soltanto quanti erano originari dello Stato di Milano, ma anche chi aveva svolto all'interno delle istituzioni ecclesiastiche ambrosiane parte della propria carriera e, una volta trasferitosi nella curia romana, aveva mantenuto vincoli di riconoscenza e di *patronage* con l'arcivescovo di Milano Federico Borromeo (1564-1631).⁵²

Per quanto riguarda Desiderio Scaglia (1569-1639) abbiamo già segnalato la sua ascesa all'ombra dell'arcivescovo ambrosiano, che lo portò, dopo

⁵¹ Estendo in questa sede un'intuizione di A. JACOBSON SCHUTTE, che ha parlato esplicitamente di un «gruppo cremonese» a proposito di Desiderio Scaglia, in «Piccole donne», «grandi eroine»: Santità femminile «simulata» e «vera», in *Donne e fede*, cit., pp. 289-290.

⁵² Per la categoria di *patronage* si rimanda all'inquadramento di M.A. VISCEGLIA, *Burocrazia, mobilità sociale e patronage alla corte di Roma tra Cinque e Seicento. Alcuni aspetti del recente dibattito storiografico e prospettive di ricerca*, «Roma moderna e contemporanea», III, 1995, pp. 11-55.

avere occupato le sedi del Sant'Uffizio di Pavia, di Cremona e di Milano, alla carica di commissario generale dell'Inquisizione romana nel 1616, fino al conseguimento del cappello cardinalizio cinque anni dopo.⁵³ Un discorso analogo può essere fatto con il suo interlocutore del 1625, l'assessore del Sant'Uffizio Cesare Monti (1593-1650): d'origine lombarda come Scaglia, successe nel 1632 a Federico Borromeo nella cattedra di arcivescovo di Milano; dopo di che, divenne cardinale del Sant'Uffizio e collega del più anziano porporato domenicano.⁵⁴ Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Conviene indicare la data di nascita e di morte di queste personalità, per delineare il quadro più generale di una vera e propria generazione di prelati profondamente legata, a livello spirituale e devozionale, alla memoria e all'esempio di Carlo Borromeo. Facevano parte di questo gruppo anche il cardinale Ferdinando Taverna (1558-1619), proveniente da una nobile famiglia milanese, che dal 1605 fino al 1615 lavorò nell'Inquisizione, per poi divenire vescovo di Novara al posto di Carlo Bascapè.⁵⁵ Così pure, il cardinale Agostino Galamini (1552-1639): di umili origini come Scaglia, grazie all'ordine domenicano ebbe una folgorante carriera che lo portò a dirigere gli uffici inquisitoriali di Piacenza, di Brescia e di Genova, prima di essere promosso nel 1604 alla più prestigiosa sede di Milano. Il frate lavorò per qualche tempo a Roma in qualità di commissario generale del Sant'Uffizio, avendo come suo braccio destro il più giovane Scaglia.⁵⁶ Nel 1607 ricoprì il ruolo di Maestro del Sacro Palazzo e, dopo essere stato generale dell'ordine domenicano, divenne nel 1611 cardinale dell'Inquisizione, partecipando

⁵³ Il 14 luglio 1604 Scaglia fu ammesso nella Congregazione del Sant'Uffizio di Roma come *socius* del commissario (ACDF, S.O., Decreta 1604-1605, f. 286), ma il 4 febbraio 1605 venne inviato a Pavia nelle vesti di inquisitore (ACDF, S.O., Decreta 1605, f. 44). Dopo avere occupato anche la sede di Cremona e di Milano, ritornò a Roma il 5 ottobre 1616 nelle vesti di commissario del Sant'Uffizio: «Praestit solitum iuramentum de fideliter exercendo officium et silentio servando» (ACDF, S.O., Decreta 1616, f. 410).

⁵⁴ Monti fu nominato cardinale «in pectore» da Urbano VIII nel 1629 per essere «pubblicato» nel 1633 (HC, IV, pp. 23 e 237). Nel 1635 è indicato nei decreti della Congregazione del Sant'Uffizio come cardinale e arcivescovo di Milano, titolare della chiesa di Santa Maria in Traspontina, insieme con Desiderio Scaglia (ACDF, S.O., Decreta 1635, f. 38r). Sulla sua attività di arcivescovo ambrosiano si rimanda a G. SIGNOROTTO, *Milano spagnola. Guerre, istituzioni, uomini di governo (1635-1660)*, Milano, Sansoni 1996, pp. 244-247.

⁵⁵ Taverna fu membro dell'Inquisizione, con una frequenza di partecipazione alle sedute pari al 78%, dal 1604 al 1614 (P.-N. MAYAUD, *Les «Fuit Congregatio Sancti Officii in...coram...»*, cit., p. 287). La data di ingresso nella struttura si ricava da ACDF, S.O., Decreta 1604-1605, f. 259 (seduta del 1° luglio 1604). Per la carica vescovile cfr. HC, IV, p. 262.

⁵⁶ L'impegno di Galamini come commissario generale del Sant'Uffizio al fianco di Scaglia si desume da ACDF, S.O., Decreta 1605, f. 76v e *ivi*, Decreta 1604-1605, f. 286.

negli anni successivi al 95% delle sedute dell'istituzione.⁵⁷ Galamini fu nominato vescovo di Loreto nel 1613 e la sua morte in fama di santità venne accompagnata da «segni celesti» e guarigioni prodigiose. I medaglioni agiografici domenicani registrarono tali eventi e, nonostante l'assiduità ai lavori del sacro tribunale, lo presentarono come indefesso pastore d'anime d'ispirazione borromaica.⁵⁸ Legato a Federico Borromeo fu anche il genovese Deodato Gentile (1558-1616), che si era formato nella provincia lombarda dei frati predicatori e precedette Galamini nell'ufficio di inquisitore di Milano. In seguito, divenne commissario generale del Sant'Uffizio di Roma e poi assunse l'importante incarico di ministro delegato dell'Inquisizione romana per il Regno di Napoli. Nel 1610, in occasione della sua promozione a nunzio apostolico, si sentì in obbligo di ringraziare Federico Borromeo per il favore accordatogli nel corso della sua lunga carriera, che lo aveva portato a tanta dignità.⁵⁹ Gentile volle essere seppellito nella chiesa napoletana di Santa Caterina di Formello, appartenente all'ordine dei domenicani riformati lombardi.⁶⁰ Un altro personaggio chiave del gruppo fu il cremonese Paolo Camillo Sfondrati (1561-1618) che per svariati anni partecipò sia ai lavori della Congregazione dell'Indice, sia a quelli dell'Inquisizione. Il porporato in gioventù era stato convittore degli oratoriani e di lui si diceva apertamente che «viveva alla borromea»: nei primi anni del Seicento si usava questa efficace espressione per delineare i tratti di una personalità incline alla malinconia, animata da un profondo rigore morale e con un tenore di vita lontano dagli sfarzi mondani della corte pontificia.⁶¹ Natural-

⁵⁷ Il dato sulla percentuale, nell'arco di sei anni, si ricava dall'utilissimo lavoro di P.-N. MAYAUD, *Les «Fuit Congregatio Sancti Officii in...coram...»*, cit., p. 287.

⁵⁸ Per un profilo di Galamini si veda D.M. MARCHESE, *Sagro diario domenicano*, cit., pp. 51-55. L'autore domenicano non accenna all'impegno inquisitoriale del cardinale, anzi dichiara che «fu senza partirsi mai dalla sua diocesi, se non nell'occasione de' conclavi [...] perché sempre le pecorelle han bisogno di star all'occhio del pastore».

⁵⁹ A riprova della lunga durata dei rapporti con l'arcivescovo ambrosiano, cfr. le lettere che Gentile gli indirizzò tra il 1595 e il 1614, fra cui la missiva del 23 aprile 1610 da cui è tratta la citazione (BAM, ms. G 205 inf., f. 172).

⁶⁰ Per questi dati, cfr. D. BUSOLINI, *Gentile Deodato*, DBI, 53, 1999, pp. 191-194. Sulla scelta dei luoghi di sepoltura come indice delle alleanze familiari, delle tradizioni religiose e dei vincoli con le istituzioni ecclesiastiche si è soffermata, proprio per la realtà napoletana di questi anni, M.A. VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli, Guida 1988, pp. 107-139. Ad esempio, una donna napoletana, nel suo testamento del 1618, scriveva: «Lascio l'anima mia in protezione alla beata Vergine, ai miei santi, san Giuseppe, san Francesco, il mio devoto Carlo, il mio beato Ignazio», con la richiesta di essere seppellita nella chiesa dei gesuiti a cui faceva un lascito in denaro (*ivi*, p. 111).

⁶¹ BNP, *fondo italiano*, ms. 1162, f. 155r (giudizio dell'ambasciatore di Venezia del 1598). Sfondrati fu ospite della Vallicella nel corso del 1578 e manifestò la volontà di entrare in pianta

mente, gli avversari accusavano i membri di questa cerchia di essere degli ipocriti e consideravano il malinconico Sfondrati «uno di quelli dal capo torto, che vogliono persuadere altrui ch'essi sieno dati tutti allo spirito».⁶² In precedenza si è già osservato come queste velenose annotazioni avessero un'immediata corrispondenza pure sul terreno politico. In effetti, gli ambasciatori di stanza a Roma sottolineavano che gli afferenti a questo gruppo lombardo, nonostante fossero sudditi della Spagna e stipendiati dal re Cattolico, preferivano mantenere una posizione politica autonoma, difficilmente controllabile perché tutta ecclesiastica: appunto come faceva Federico Borromeo, del quale si riferiva che fosse «erede in buona parte della santa memoria dello zio», per cui «se ne sta di continuo a Milano alla sua residenza», dotato di una prudenza in realtà «sopraffatta da stravaganti concetti».⁶³ Oppure si registrava la sua «natura testarda», insieme con l'inadatta «pretesa più d'esser libero che servitore del re di Spagna».⁶⁴ Simili idee circolavano anche a proposito dell'oratoriano Cesare Baronio, intimo di Federico: i diplomatici lo consideravano «di non molto acuto intelletto» e privo di «alcuna notizia delle cose del mondo». Ma era «uomo di buoni costumi e di vita religiosa», che viveva «con gran riforma» e «per natura più inclinato a Francia che a Spagna, ma nessuno se ne può promettere».⁶⁵

Le origini ciociare di Baronio rivelano che i componenti di questa cerchia non erano tutti lombardi, ma stili di vita, posizioni politiche, scelte devozionali e posture spirituali li rendevano facilmente distinguibili. Vicinissimo a Federico Borromeo, ad esempio, fu anche il romano Giovanni Garsia Millini (1572-1629), che abbiamo visto intrattenere rapporti di grande confidenza con l'arcivescovo di Milano e di protezione nei confronti del giovane Scaglia, ai tempi della sua prima venuta a Roma. Egli svolse per oltre un ventennio il ruolo chiave di cardinale segretario del Sant'Uffizio, avendo dunque la possibilità di filtrare tutti i negozi di fede che arrivavano nella città del papa. Negli stessi anni inoltre partecipò alle riunioni della Congregazione dei Riti, del Concilio e di quella dei Vescovi e Re-

stabile nella congregazione (PCFN, II, p. 245, nota 1504, deposizione di Giovanni Battista Boniperti, 9 giugno 1600).

⁶² S.M. SEIDLER, *Il teatro del mondo*, cit., p. 227 (giudizio dell'ambasciatore di Urbino del 1605).

⁶³ BV, G 62, f. 383r (giudizio dell'ambasciatore di Venezia del 1624).

⁶⁴ S.M. SEIDLER, *Il teatro del mondo*, cit., p. 225 (giudizio dell'ambasciatore di Urbino del 1605).

⁶⁵ *Ivi*, p. 231. Sui rapporti di amicizia fra i due porporati cfr. A.D. WRIGHT, *Bellarmino, Baronius and Federico Borromeo*, in *Bellarmino e la Controriforma*, cit., pp. 323-370 e ID., *Federico Borromeo and Baronius*, in *Baronio e la Controriforma*, cit., pp. 167-182.

golari.⁶⁶ Anche i fratelli Filonardi erano d'origine romana e tutti vicini a Federico Borromeo e, per suo tramite, alla memoria di san Carlo. Ad esempio, Mario Filonardi (arcivescovo di Avignone dal 1624, scomparso nel 1644), succedette all'omonimo Marcello alla carica di assessore del Sant'Uffizio e precedette Cesare Monti nell'ufficio.⁶⁷ Mario era legato al cardinale Federico mediante gli influenti familiari. Suo fratello Filippo (1577-1622) aveva svolto la funzione d'avvocato difensore nella causa di canonizzazione di Carlo Borromeo, contrastando le relazioni dell'auditore di Rota Francisco Peña; egli aveva abbandonato l'ufficio nel 1608, quando era stato nominato vescovo di Aquino e ricevette tre anni dopo il cappello cardinalizio.⁶⁸ Un altro fratello, Paolo Emilio, arcivescovo di Amalfi e nunzio a Napoli dal 1616, aveva anch'egli buoni rapporti con Federico Borromeo. Prova ne sia che nel 1617 intercedette presso il viceré spagnolo affinché continuasse «la solita tratta delle cento botti di vino» campano in favore della corte dell'arcivescovo ambrosiano, sebbene questi «non risiedesse a Roma» ormai da tempo.⁶⁹ A dimostrazione di come questi rapporti professionali e di clientela avessero delle ricadute anche sul terreno rituale, i fratelli Filonardi vollero essere tutti seppelliti nella cappella di famiglia di San Carlo ai Catinari, la chiesa romana eretta dalla «nazione lombarda» in ono-

⁶⁶ Per questi dati si rimanda alla biografia che ne curò il segretario personale D. MEMMOLI, *Vita dell'eminentissimo signor cardinale Giovanni Garzia Mellino romano*, Roma, Giovanni Palo Rocchetti 1644, pp. 32-33. Sulla sua attività nel Sant'Uffizio si veda il seguente ritratto: «Usava bene egli una straordinaria e diligente accuratezza per le materie del Santo Offitio, massime doppo che toccò a lui di sottoscrivere le lettere: poiché essendo lo stile di quel Tribunale diverso da gli altri, stimava che non gli bastava né l'esperienza, né la dottrina, che aveva acquistata e perciò si mise a studiare con grande intensione i decreti antichi e i regolari delle lettere di più anni; e s'impossessò così francamente dei casi seguiti, che i più vecchi invece di dare ricevevano da lui avvertimenti. Stava in oltre attentissimo alle risoluzioni che si pigliavano acciòché se l'assessore, il quale ha la cura di stendere i decreti, non avesse preso bene il senso della Congregazione potesse farvelo avvertito. Né le bastava la sustanza del decreto, se non si sodisfaceva anco del modo di spiegarlo. E certamente non vi si richiedeva, né minor sapere, né minor accortezza; poiché in suo tempo avvennero de casi ardui per la materia e delicati per la qualità delle persone: onde richiedevano che il zelo della religione e della giustizia non fusse punto discompagnato da una gran prudenza e destrezza».

⁶⁷ Su Mario Filonardi cfr. HC, IV, p. 105, nota 5, per la nomina ad arcivescovo e per il ruolo di assessore del Sant'Uffizio. Non sono riuscito a individuare il grado di parentela che aveva con il suo predecessore Marcello Filonardi. Costui, attivo nell'Inquisizione romana dal 1605 al 1614, è improbabile, per ragioni cronologiche, che sia identificabile con quel Marcello Filonardi nominato vescovo di Aquino nel 1655 e defunto nel 1689 (HC, IV, p. 91).

⁶⁸ Filippo Filonardi divenne avvocato difensore della causa di Carlo Borromeo nel 1607. I suoi pareri, in risposta a quelli degli auditori di Rota, sono raccolti in BAM, ms. H 37 inf., ff. 1r-8v e 13r-20r e 21r-34v. Per la sua nomina a vescovo e a cardinale, cfr. HC, IV, pp. 12 e 91.

⁶⁹ Lettera di Paolo Emilio Filonardi a Federico Borromeo, 3 giugno 1617, in BAM, ms. G 224 inf, f. 383. Su questa personalità cfr. M. BRAY, *Filonardi Paolo Emilio*, DBI, 47, 1997, pp. 829-830.

re dell'arcivescovo milanese e il cui titolare, dal 1627 in poi, divenne proprio Desiderio Scaglia.⁷⁰

È verosimile che questo gruppo di cardinali e di funzionari inquisitoriali abbia determinato l'orientamento pastorale assunto dalla Congregazione del Sant'Uffizio dopo la fine dell'emergenza protestante. Si trattava di una dirigenza ecclesiastica che, dopo essere stata educata alla scuola ambrosiana dei successori e ammiratori di Carlo Borromeo, aveva occupato una parte delle leve del potere inquisitorio romano. Perché ciò avvenisse il riformismo di quella tradizione si era trasformato in moderatismo, ma il disegno religioso era chiaro. Costoro ritennero possibile trasferire dentro la curia romana il modello ecclesiastico incarnato da san Carlo nella seconda metà del Cinquecento in Lombardia, depotenziato però del suo aspetto centrale, ossia il progetto di riformare il corpo ecclesiastico a partire dalle diocesi, intorno alla dignità e all'autorità episcopale. Uno scritto anticipatore e rivelatore delle caratteristiche politico-religiose che questo gruppo avrebbe assunto nei primi decenni del Seicento è quello con cui l'anziano cardinale Agostino Valier accolse nel 1596 la nomina del giovane Federico Borromeo alla cattedra arcivescovile di Milano. Il prelado veneziano, membro della Congregazione dell'Indice dal 1587 in poi e molto vicino agli ambienti oratoriani, intitolò significativamente il suo testo *De cauta imitatione sanctorum episcoporum*.⁷¹ Valier invitò l'inesperto Federico a imitare «cautelamente» l'operato del cugino: all'accorto cardinale sembrava «supervacuum» intrattenere Federico Borromeo circa i «de bonis pastoris muneribus»; era invece più opportuno mettere in evidenza il differente contesto storico in cui il nuovo arcivescovo si sarebbe trovato ad agire rispetto a quello affrontato da Carlo Borromeo. Anche l'esperienza ascetica di quest'ultimo, di per sé degna di universale ammirazione, aveva però un'origine eminentemente individuale che perdeva così qualunque possibile caratterizzazione pastorale.⁷²

⁷⁰ Per la tomba in comune si veda R. BECKER, *Filonardi Mario*, DBI, 47, 1997, p. 829. Sulla titolarità di Scaglia della chiesa di San Carlo ai Catinari cfr. HC, IV, pp. 15 e 41.

⁷¹ L'appartenenza di Valier alla Congregazione dell'Indice è segnalata da G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 143, nota 3. Il cardinale fu autore anche di un *De cautione adhibenda in edendis libris*.

⁷² A. VALIER, *De cauta imitatione sanctorum episcoporum ad Federicum Borromeum S.R.E. card. et arch. Mediolanensem*, in *Spicilegium romanum*, VIII, a cura di A. Mai, Roma, typis Collegii urbani 1842, pp. 89-117: 90. Sul testo si è soffermato per la prima volta G. ALBERIGO, *Carlo Borromeo come modello di vescovo*, cit., p. 1045, a cui è sfuggito il ruolo istituzionale di Valier nell'Indice. Occorre anche notare che nella voce di Federico Borromeo del *Dizionario biografico degli italiani* curata da Paolo Prodi il titolo di quest'opera è riportato senza il termine, certo non secondario, «episcoporum». Secondo il suo autore, il «cardinale-letterato» Va-

Negli anni successivi gli esponenti di questa cerchia lombarda seguirono i lungimiranti inviti alla prudenza e alla moderazione del cardinale Valier, ma non vollero o non seppero rendersi conto che, nel caso in cui avessero sottratto al messaggio carolino l'impegno episcopale di riforma nella diocesi, di lui sarebbe rimasto soltanto l'abito del rigore dogmatico e una generica quanto moralistica ansia di cambiamento dei costumi del clero, ossia due istanze perfettamente adattabili alle nuove vesti della monarchia pontificia e del Sant'Uffizio romano. Invece ne fu subito consapevole una personalità come il vescovo di Novara Carlo Bascapè, che aveva lavorato a stretto contatto con Carlo Borromeo nel corso del suo governo arciepiscopale. Egli, non a caso, polemizzò duramente con Federico per i contenuti imprudenti della sua azione giurisdizionale di fine Cinquecento, rivendicando alla «scienza degli ordinarij» il diritto di compiere «atti pubblici» anche «contra alcune costituzione di pontefice». ⁷³ E si tratta dello stesso Bascapè, che nel 1610, come abbiamo visto, si rifiutò polemicamente di partecipare alla celebrazione della canonizzazione del suo antico maestro Borromeo «perché in un medesimo tempo si vedea, per una parte santificare la persona e per l'altra riprovarsi gli atti». ⁷⁴

Mentre san Carlo assurgeva a modello propagandistico e storiografico di vescovo ideale tridentino, la realtà politica, religiosa e culturale della penisola imboccava strade confessionali più subdole e compromissorie. Quasi che l'esaltazione ecclesiastica di quell'emblema universalizzante servisse a risarcire sul piano spirituale quei sostenitori, che avevano in realtà cooperato alla sua sconfitta, adeguandosi senza coraggio al nuovo corso confessionale controriformistico. Una sorta di premio di consolazione, che aiutava soprattutto gli avversari di ogni riforma a imporre nella pratica e a giustificare ideologicamente comportamenti opposti allo spirito borromaico e

lier avrebbe composto lo scritto in onore del nuovo arcivescovo di Milano «per cercare di rendere meno drammatica la sua tensione verso l'esempio pastorale del cugino» (P. PRODI, *Borromeo Federico*, cit., p. 35).

⁷³ Lettera di Carlo Bascapè a Federico Borromeo, 29 novembre 1602. Sui contrasti tra i due prelati a proposito delle controversie giurisdizionali milanesi di fine Cinquecento, in cui Bascapè accusava Federico di difendere «le ragioni della chiesa senza alcun rispetto humano» e lamentava il fatto che non avesse agito «come si fece al tempo del cardinale di Santa Memoria» (lettera di Bascapè al segretario della Congregazione dei Vescovi e Regolari, 23 ottobre 1596), si vedano soprattutto due scritti del vescovo di Novara: uno, rimasto inedito, significativamente intitolato *Danni della giurisdizione ecclesiastica* (1603) e l'altro, *De Federico Archiepiscopo et cardinale, ove Bascapè sottolineava in più punti le divergenze avute con il giovane arcivescovo di Milano*. Per i rimandi a queste citazioni e per un'analisi più approfondita della questione mi permetto di rinviare al mio *Agiografia e censura libraria: la vita di san Carlo Borromeo di G.P. Giussani* (1610), cit., pp. 213-215 note 66, 67 e 70.

⁷⁴ A.L. STOPPA, *Il ven. Bascapè reca a papa Paolo V l'istanza di canonizzazione*, cit., p. 24.

strategie contrarie alla valorizzazione della missione pontificale del vescovo nelle diocesi. ⁷⁵

Il favore e la sorpresa con cui alcuni vescovi accolsero la seconda versione del decreto del 1625 lascia trapelare che la sensibilità pastorale descritta sin qui era ancora in grado di trovare un'eco lontana ed essere compresa dagli ordinari diocesani più avvertiti. Paradossalmente ciò avveniva nel momento in cui l'istituzione centrale offriva un'ulteriore manifestazione centralistica del suo operato. La raccolta delle lettere di risposta dalle periferie, infatti, comunica in modo assai efficace l'idea di una Chiesa cattolica ormai saldamente diretta dal papa e dall'Inquisizione romana con un nugolo di inquisitori locali e di vescovi a cui non restava altro che eseguire le disposizioni di volta in volta emanate dal centro. ⁷⁶ Al riguardo è esemplare il plauso con cui Scipione Agnelli, vescovo di Casale, accolse la notizia. L'ordinario piemontese, quando venne a conoscenza della «dichiarazione aggiunta al decreto», volle esprimere la sua personale «consolazione» ai cardinali del Sant'Uffizio di Roma per la decisione presa. Con un'apparente candore, ormai scolorito in malizia, egli sosteneva che in questo modo si sarebbe potuta sviluppare la devozione verso «la santa memoria» del suo predecessore Giulio Del Caretto. L'aggiunta al decreto voluta da Urbano VIII e da Scaglia avrebbe lasciato «libero il campo alla gloria sua, se piacerà a Dio di investigarla et alla pietà di quelli che portano continuamente al suo sepolcro voti et altri segni di grazia». ⁷⁷ Del Carretto, prima di scegliere la vita ecclesiastica, era stato governatore di Ascoli nel 1589, a lungo ambasciatore dei Gonzaga presso la Santa Sede e un influente avvocato,

⁷⁵ Questo aspetto del magistero carolino e della sua ecclesiologia è giustamente considerato «centrale» da G. ALBERIGO, *Carlo Borromeo come modello di vescovo*, cit., p. 1032, che sottolinea come «l'influsso esercitato da Carlo costituisce un vero e proprio filone della vita spirituale ed ecclesiastica non solo a Milano o in Lombardia, ma in larghe e importanti fasce del cattolicesimo europeo».

⁷⁶ ACDF, S.O., Decreta 1625, f. 187v (riunione del 12 novembre). Anche il decreto del 2 ottobre fu inviato agli inquisitori di Torino, di Cenada, di Siena, di Venezia, di Bologna, di Parma, di Ferrara, di Faenza, di Firenze, di Perugia, di Piacenza, ai vicari dell'Inquisizione di Rimini e all'inquisitore di Modena (cfr. la lettera di Millini del 15 novembre 1625 in ASM, *fondo Inquisizione*, b. 253, filza II, ff. n.n.). Ai vescovi di Casale, di Civita Castellana, di Spoleto, di Amelia, di Jesi, di Ferrara, di Reggio, di Piacenza, di Pisa, di Firenze (che inviò copia ai suffraganei), di Rimini, di Foligno, di Milano (che inviò copia ai suffraganei), di Terracina, di Modena e ai vicari vescovili di Bagnorea, di Benevento, di Macerata, Tolentino, di Genova (che inviò copia ai suffraganei). Ai nunzi di Fiandra, di Spagna, di Germania, di Svizzera, di Colonia, di Polonia, di Napoli e di Portogallo. Infine, al patriarca di Venezia e ai cardinali di stanza a Orvieto, Osimo, Fano, Ferrara, Ravenna (che inviò copia ai suffraganei), Cremona e Napoli (ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 19, ff. 1r-76r).

⁷⁷ Lettera di Scipione Agnelli a Millini, 15 dicembre 1625, *ivi*, f. 5r.

scelto dai gesuiti per regolare i loro principali negozi romani. Il candidato all'onore degli altari divenne vescovo di Casale nel 1594 e risiedette in diocesi fino alla morte, avvenuta nel 1614 in odore di santità. Nel corso del suo magistero episcopale aveva aderito a un modello di governo diocesano apertamente ispirato alla figura di Carlo Borromeo e il suo processo di canonizzazione verrà aperto solo nel 1675 senza ulteriori risultati canonici.⁷⁸ Non siamo in grado di affermare se il vescovo Scipione Agnelli, con quelle parole di approvazione all'indirizzo della nuova versione del decreto inquisitoriale, avesse voluto interpretare anche i sentimenti di altri ordinari diocesani più prudenti di lui. Di certo esse dovevano risuonare alle orecchie degli inquisitori romani più intransigenti come una fastidiosa nota stonata: un vescovo che si batteva per promuovere la devozione di un suo predecessore, per di più imitatore di Carlo Borromeo, era una proposta culturale passata decisamente di moda. Le successive decisioni in materia, prese personalmente da Urbano VIII con un breve pontificio nel 1634, avrebbero dimostrato a tutti che la musica era davvero cambiata, con buona pace di Scaglia e dei suoi influenti amici.

3. IL BREVE PONTIFICO *CAELESTIS HIERUSALEM CIVES* DEL 1634

Le ragioni che indussero Urbano VIII a promulgare un breve sul culto dei beati moderni sono spiegate con chiarezza in una lettera inviata nel 1633 dal sacrista pontificio Fortunato Scacchi al cardinale Antonio Barberini, influente membro dell'Inquisizione romana.⁷⁹ Il prelado affermava che il papa aveva preso quest'iniziativa perché «in alcuni luoghi et in particolare in Madrid» il decreto del Sant'Uffizio del 1625 non era adeguatamente osservato. Ma le responsabilità maggiori dovevano essere addebitate ai vescovi, che non svolgevano i controlli necessari per evitare la promozione di nuovi culti

⁷⁸ Per questi dati si rinvia a T. BERNARDI, *Del Carretto Giulio*, DBI, 36, 1988, pp. 429-430. Sulla ripresa del modello borromaico si veda come era descritto il comportamento del vescovo di Casale in occasione della peste del 1598, all'interno degli *Acta Ecclesiae Casalensis*: «Ad imitazione dell'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo, ove ancora inviperiva quel malore, con incredibile carità assisteva indifferentemente a tutti con il proprio patrimonio, con le entrate della mensa vescovile soccorreva i poveri e con le sollecite visite, esortazioni e sacramenti, confortando gli infermi leniva i loro mali e contenti li rendeva a Dio» (V. DE CONTI, *Notizie storiche della città di Casale e del Monferrato*, V, Casale, Tipografia Casuccio e Comp. 1840, pp. 736-737).

⁷⁹ ACDF, St. St. B 4 e, fasc. 2, f. 7r (lettera senza data di Fortunato Scacchi al cardinale Barberini), da cui sono tratte le successive citazioni. Ho individuato il mittente, che ricoprì la carica di sacrista pontificio dal 1624 al 1639, grazie a G. LANTERI, *Postrema saecula sex Religionis Augustinianae* [...], Tolentino, ex Typographia Guidoni 1859, p. 454.

nelle diocesi. Di conseguenza, egli chiedeva all'Inquisizione che «gli ordinari de' lochi non possino fare processo de' Sanctitate et miraculis con la pretesa di beatificare qualcuno se prima non costata che sia stato osservato il predetto decreto del ventiquattro [sic] et l'altre costituzioni et decreti fatti circa la sepoltura et imagini di questi tali». Secondo il sacrista pontificio anche i giudici apostolici delegati per la concessione delle lettere remissoriali dovevano «inquire dell'osservanza de' detti decreti e, trovando che non siano stati osservati», non avrebbero potuto «procedere più oltre in quella causa». Inoltre, nel caso in cui i processi fossero già giunti in curia, voleva che il breve pontificio vietasse di aprirli «se prima non costa per lettere de' gli ordinari che siano stati osservati detti decreti». Infine, se gli organizzatori del processo non avessero eseguito il decreto del 1625, i cardinali dell'Inquisizione avrebbero potuto vietare per dieci anni la riapertura della causa, a partire dall'anno in cui i postulanti si fossero sottoposti alla nuova normativa. Lo zelante Scacchi concludeva la lettera auspicando che l'Inquisizione stabilisse di annullare tutte le deposizioni emanate nel corso del processo di canonizzazione prima dell'osservanza del decreto del 1625, in modo da costringere i superiori delle diverse religioni al rispetto di esso.

Il 13 gennaio 1633 i cardinali del Sant'Uffizio discussero le osservazioni del sacrista pontificio e decisero di formulare una seconda versione del decreto, che accogliesse quelle giudicate più opportune. Il 27 gennaio il papa volle comunicare il contenuto del breve in fase di elaborazione anche al segretario della Congregazione dei Riti e al promotore della fede.⁸⁰ L'atto rivela che Urbano VIII, trattandosi non più di un decreto inquisitoriale come nel 1625, ma di un breve pontificio a suo nome, avesse intenzione di favorire una maggiore collaborazione fra le due strutture, fermo restando l'assoluta priorità decisionale del Sant'Uffizio. La Congregazione dei Riti prese sul serio il suo ruolo consultivo perché trattene per un anno gli incartamenti presso di sé e presentò una serie di «animadversiones» che vennero discusse il 27 gennaio 1634 dall'Inquisizione.⁸¹ Per evitare «ambiguitas» i cardinali dei Riti chiesero anzitutto di stabilire nel nuovo breve pontificio cosa s'intendesse per «longissimum tempus», a proposito dei casi antichi esclusi dal rispetto del decreto del 1625. In secondo luogo, denunciarono le difficoltà incontrate da alcuni vescovi nell'interpretare le nuove norme,

⁸⁰ ACDF, S.O., Decreta 1633, f. 12v (riunione del 13 gennaio) e f. 21v (seduta del 27 gennaio). Sul ruolo e l'impegno della Congregazione dei Riti tra il 1630 e il 1634, si rimanda a G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, pp. 323-332.

⁸¹ ACDF, S.O., Decreta 1634, f. 21v (riunione del 19 gennaio).

tanto che diversi ordinari stavano ancora attendendo il parere definitivo della Sede Apostolica al riguardo. I cardinali della Congregazione dei Riti inoltre chiedevano di cancellare dalla bozza del testo l'affermazione in cui si sosteneva che essi non avrebbero potuto nemmeno ricevere il processo di canonizzazione, se prima non fosse stata presentata l'attestazione del rispetto dei decreti del 1625. Secondo loro sarebbe stato sufficiente proibire l'apertura degli incartamenti: l'obiezione fu accolta dagli inquisitori nella stesura definitiva del breve pontificio, insieme con l'esplicita richiesta di non rivelare nella stampa la storia della sua lunga elaborazione.⁸²

Dopo questa faticosa gestazione, che lasciava trapelare la difficoltà di riuscire a mantenere un'armonia istituzionale in grado di garantire i «degni rispetti» di ogni struttura curiale, il breve pontificio *Caelestis Hierusalem cives* vide finalmente la luce il 5 luglio 1634.⁸³ Il testo riconfermava i due decreti della Congregazione del Sant'Uffizio del 1625, con l'aggiunta di quattro novità che accentuarono ulteriormente il controllo dell'Inquisizione sul culto dei defunti con fama di santità, rispetto ai cardinali della Congregazione dei Riti in curia e ai vescovi nelle diverse diocesi.

In primo luogo, si stabilì che da allora in poi ogni causa di canonizzazione fosse accompagnata da un particolare processo detto *super non cultu*, teso ad accertare il rispetto dei precedenti decreti inquisitoriali, la cui assenza avrebbe determinato l'annullamento di qualunque atto giuridico pregresso. Tale processo particolare poteva essere istruito dal vescovo o da un delegato «ad hoc» della Santa Sede, ma doveva sempre precedere l'introduzione di una causa di canonizzazione a livello diocesano. Di conseguenza, con questa decisione, nessun vescovo avrebbe più potuto aprire autonomamente un processo di canonizzazione di un defunto che godesse di fama di santità nella sua diocesi, o proseguire uno già iniziato, se prima non si fosse effettuata questa preventiva verifica dei decreti inquisitoriali.⁸⁴ Un metodo che ricorda assai da vicino quello seguito dalla Santa Sede nell'avvio della causa di canonizzazione di Francesca Vacchini da Viterbo. In quell'occasione, il processo diocesano vero e proprio fu preceduto da un'inchiesta voluta espressamente dal papa, volta a prendere informazioni preventive circa la defunta di cui si trattava, che furono poi utilizzate dal-

⁸² ACDF, *S.O.*, B 4 e, fasc. 2, f. 11r (*Animadversiones* della Congregazione dei Riti, 19 gennaio 1634).

⁸³ *Pontificis Optimi Maximi Decreta*, cit., pp. 7-16, da dove sono tratte le citazioni che seguono.

⁸⁴ Così anche G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., pp. 350-353: 351, che espone con chiarezza i contenuti del breve pontificio.

l'Inquisizione romana nel corso del processo diocesano per spegnere la sua proposta di santità. Inoltre, nel caso in cui fossero sorte delle difficoltà su quanto disposto, i vescovi o i delegati della Santa Sede erano espressamente privati di ogni facoltà di interpretazione e tutto l'incartamento doveva rimettersi alla Sede Apostolica, (ossia al papa e all'Inquisizione romana), che avrebbe formulato il suo responso.

In secondo luogo, il breve di Urbano VIII prescrisse che i processi di canonizzazione dovevano essere inviati a Roma al segretario della Congregazione dei Riti. Costui, però, aveva l'assoluto divieto di visionarlo se prima non fosse arrivata la conferma della sentenza del processo *super non cultu* con l'autorizzazione del papa alla sua apertura. Ciò valeva anche per le cause di canonizzazione già introdotte, le quali non potevano proseguire senza l'istruzione del processo *super non cultu* e l'esplicita licenza papale.

In terzo luogo, fu precisato che i culti antichi esclusi dal rispetto dei decreti del 1625 dovessero essere precedenti al 1525, ossia con un'anzianità di almeno un secolo rispetto alla promulgazione delle norme inquisitoriali. Ciò dimostra che il Sant'Uffizio accolse la richiesta di chiarimento contenuta nelle *animadversiones* della Congregazione dei Riti, insieme con l'osservazione particolare di concedere ai funzionari del dicastero almeno la possibilità di ricevere i processi. Evidentemente, anche in questa circostanza Urbano VIII si era impegnato in un'opera di mediazione con una parte intransigente dell'Inquisizione romana che avrebbe voluto negare addirittura l'invio delle cause di canonizzazione alla Congregazione dei Riti. Il nuovo equilibrio raggiunto nel 1634, se dimostrava un'effettiva collaborazione fra istituzioni curiali diverse, costituiva un passo indietro rispetto alle consuete prerogative assegnate al dicastero preposto dal 1588 alla definizione della santità ufficiale, che proprio negli anni precedenti furono intaccate dal tribunale del Sant'Uffizio. Difatti, la riforma urbaniana costituì il punto di arrivo giuridico di un coevo processo istituzionale, che diminuì progressivamente il potere degli auditori di Rota in merito alle cause di canonizzazione a vantaggio della crescente influenza della Congregazione dei Riti, sottoposta però al controllo sempre più stringente dell'Inquisizione romana. Il processo descritto è ben documentato da una circolare interna del sacro tribunale del 1630, approvata da Urbano VIII, sulla quale vale la pena di soffermarsi. Nel testo si stabiliva di integrare nella «Congregazione dei Riti altri tre cardinali del Sant'Uffizio et consultori secondo parerà a Sua Santità [...] al fine che non più in l'avenir gli auditori soli discutino i processi».⁸⁵ Si ag-

⁸⁵ Devo alla cortesia di Pierroberto Scaramella la segnalazione di questi documenti, che si trovano in ACDF, *S.O.*, St. St. D 1 c, ff. n.n., da cui traggio le citazioni seguenti.

giungeva che nelle cause di canonizzazione le opposizioni ai miracoli non dovevano più essere fatte solo dall'avvocato fiscale, ma dal commissario generale del Sant'Uffizio in persona; l'apertura del processo a livello informativo diocesano infine doveva essere preceduta da un'inchiesta extragiudiziale del vescovo «e di altre persone pie, religiose e di credito» (dunque, anche gli inquisitori locali), da sottoporsi poi all'autorità di un'apposita «congregazione particolare» romana. Il 1° giugno 1630 Urbano VIII specificò che detta congregazione si era resa necessaria «per procedere con maggiore esattezza nella materia della beatificazione et canonizatione»: essa doveva essere composta da almeno tre cardinali («uno del Sant'Uffizio, uno che sia stato auditore di Rota, uno della Sacra Congregazione dei Riti»), tre auditori di Rota più anziani («li quali soli oggi vedono i processi»), tre consultori e tre qualificati teologi, assessori e fiscali dell'Inquisizione. Il risultato di questo complesso marchingegno procedurale, in cui il timore di «non fare pregiuditio alcuno» si accompagnava a una comprensibile rivalità fra istituzioni diverse, fu subito evidente agli stessi artefici di esso. Il sacro tribunale di Roma affidò al proprio personale di cardinali e di funzionari il compito di selezionare all'origine i modelli della santità post-tridentina, tanto da ridurre i membri della Congregazione dei Riti alla stregua di meri esecutori materiali delle decisioni inquisitoriali perché «il processo gli arriverà così ben ventilato che non avranno altro da fare che provarlo». Se si considerano dentro un simile quadro istituzionale in profondo mutamento, anche le concessioni fatte nel 1634 dalla Congregazione dell'Inquisizione a quella dei Riti su due aspetti minori del breve pontificio di Urbano VIII mostrano quanto fossero fondate le preoccupazioni più generali dei cardinali dell'istituzione a cui spettava la canonizzazione dei santi. In effetti, negli stessi anni in cui il breve ribadiva il ruolo centrale e l'autonomia della Congregazione dei Riti, l'Inquisizione aveva escogitato una serie di meccanismi procedurali in grado di garantirle ogni vigilanza sugli atti processuali e sulla formulazione delle varie proposte di santità.

Resta infine da analizzare un ultimo aspetto. Il breve di Urbano VIII decise che i trasgressori delle nuove norme potessero essere puniti anche dal braccio secolare e non solo dall'autorità ecclesiastica. In questo modo l'Inquisizione si riservava ufficiosamente la facoltà di bloccare qualunque culto prima che fosse proposto all'attenzione della Congregazione dei Riti e dell'auditorato di Rota, ossia le due istituzioni tradizionalmente preposte alla definizione della santità canonizzata. Il cerchio procedurale si chiudeva intorno al ruolo decisivo del sacro tribunale di Roma: il papa, essendo a capo dell'Inquisizione, partecipava settimanalmente ai suoi lavori e formu-

lava i propri giudizi sulle diverse inchieste riguardanti la fama di santità di un candidato. Per farlo si basava sul parere dell'assessore del Sant'Uffizio, il quale era membro permanente pure della Congregazione dei Riti e figura istituzionale di raccordo fra i due dicasteri, ove sovente erano presenti in ruoli di responsabilità i medesimi cardinali. Dal punto di vista della repressione la disponibilità della giustizia civile a fare sua una battaglia originariamente di esclusiva pertinenza ecclesiastica lascia intuire l'estensione ormai raggiunta dal rapporto tra la stabilità del potere politico e la disciplina religiosa che trovava nel reato di «indebito culto» un modo assai efficace e visibile per definire i caratteri monocratici e centralizzati della propria identità. In meno di dieci anni i principi laici avevano reso disponibili le loro prigioni per punire i promotori di culti religiosi locali non ancora riconosciuti ufficialmente dall'autorità della Santa Sede e, perciò, da essa considerati reati perché «superstiziosi». Così facendo, la mano apostolica aveva incontrato il braccio secolare allo scopo di imporre una disciplina religiosa al corpo sociale — un teatro barocco di riti e di cerimonie — che fosse pure funzionale alla conservazione del potere politico. Come si ricorderà, alla fine degli anni ottanta del Cinquecento, era stato Giovanni Botero ad auspicare un simile programma nella sua *Ragion di Stato* ecclesiastica; ciò avvenne proprio quando egli era più legato agli ambienti borromai di seconda generazione e consultore della Congregazione dell'Indice, ove lavoravano anche i cardinali Federico Borromeo e Agostino Valier.

Un simile connubio fra l'autorità civile e quella ecclesiastica ha profondamente influenzato gli sviluppi della politica, della religione e della cultura italiana in età moderna. Esso condizionò direttamente sia i caratteri interni e particolari del cattolicesimo italiano, sia il tipo di sovranità e di organizzazione dei diversi Stati della penisola, con notevoli conseguenze sul terreno dell'assistenza sanitaria, dell'istruzione, del prelievo fiscale, dei modi di formazione delle classi dirigenti. In questa sede proveremo ad analizzare gli effetti di lungo periodo che tale incontro concorse a determinare sul costume e i comportamenti degli abitanti della penisola, scegliendo un angolo visuale particolare, quello costituito dal processo *super non cultu*. Comprensibilmente, questa inchiesta e più in generale l'evoluzione giuridica dei decreti di Urbano VIII costituiscono un episodio affatto secondario nella storia del diritto e della vita religiosa del Seicento; ciò nonostante rivelano, come una filigrana in contro luce, la trama di un disegno politico e culturale più vasto. L'impressione generale è che la silenziosa azione dell'Inquisizione romana sia riuscita a condizionare la storia italiana della prima età moderna non solo agli alti livelli giudiziari e rispetto ai grandi nomi, i quali pure conservano tutta la loro carica simbolica e rappresentativa, ma

soprattutto a un rango più quotidiano e minuto, ai quadri medi e inferiori della vita culturale e civile del paese e del suo tessuto sociale.

A ben guardare, un piccolo processo come quello *super non cultu* aveva due caratteristiche peculiari: da un lato, obbligava i testimoni a negare di fronte a un tribunale ecclesiastico apostolico delegato l'esistenza di un culto da loro stessi promosso; dall'altro, prevedeva la somministrazione di eventuali sanzioni anche da parte dell'autorità secolare. Come è noto, sin dai tempi della lotta contro la diffusione del protestantesimo, la giustizia ecclesiastica e quella civile avevano collaborato nei casi estremi delle condanne a morte, a causa dell'equiparazione tra il reato di eresia e quello di lesa maestà: dal momento che la Chiesa cattolica non eseguiva direttamente le pene capitali comminate, affidava i propri condannati per ragioni di fede al braccio secolare, il quale provvedeva a mettere in atto la punizione in sua vece. Ora, però, questo tipo di cooperazione si estendeva anche a reati minori e ordinari, come quello di cui stiamo parlando, che coinvolgevano la sfera religiosa e il terreno della proposta devozionale. Pertanto, le vicende legate al processo *super non cultu*, per quanto marginali, possono aiutare a spiegare il tipo di ricadute che l'amministrazione della giustizia ecclesiastica in materie di fede ebbe anche in campo civile. Tanto più se si considera che per oltre due secoli l'Inquisizione romana fu l'unico potere centrale unitario operante nella penisola e quindi, inevitabilmente, contribuì a influenzare i rapporti degli italiani con la giustizia laica e, più in generale, con l'autorità pubblica.⁸⁶

Se limitiamo lo sguardo all'organizzazione del processo *super non cultu*, la nostra attenzione è catturata da certi prontuari anonimi, ancora oggi conservati negli archivi di alcuni ordini religiosi. In essi i promotori di un processo di canonizzazione istruivano i testimoni sul contenuto delle loro dichiarazioni, sebbene costoro giurassero davanti a un pubblico ufficiale di dire la verità. Ad esempio, l'ordine dei ministri degli infermi si batté per la celebrazione di un processo *super non cultu* in onore di Camillo De Lellis, in modo che il cammino verso la beatificazione potesse riprendere il suo corso. I testimoni furono esaminati nel 1663 da un tribunale ecclesiastico costituito a Roma. Essi dovevano dichiarare l'assenza di qualunque culto in favore del sacerdote defunto, ma senza menzionare la repressione inquisitoriale subita dalla devozione tra il 1615 e il 1631, ben nota sia al giudice,

⁸⁶ Sottolinea questo aspetto A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. XIV, per cui «nessuna storia dell'Italia moderna sarà completa finché non avremo una migliore conoscenza di questo tribunale, del suo modo di operare, del suo radicamento nella società e nelle istituzioni degli stati italiani preunitari».

sia al teste. Così fece il sacerdote Sisto Petralata, che aveva assistito direttamente alla chiusura nel 1631 del «sepolcro vecchio» di Camillo e ricordava la continua offerta di «voti, tavolette e cere dalla pietà dei fedeli per grazia ricevuta». Da allora in poi, però, aveva potuto constatare con i suoi occhi l'assenza di «qualunque tavoletta, dal tempo che in virtù delli decreti fu levata la venerazione pubblica» e, quando era ritornato a Roma nel 1635, le aveva viste raccolte «in una stanza sopra la sacrestia della nostra chiesa, ove al presente mi pare che stiano».⁸⁷

Le molte contraddizioni a cui era costretto quest'uomo, figlio dell'età della Controriforma, erano palesi. In realtà, si era giunti a quel punto proprio perché la devozione romana per Camillo era continuata, nonostante gli sforzi fatti dalla Sede Apostolica per spegnerla. Lo riconoscevano gli stessi ministri degli infermi nei loro atti ufficiali, quando affermavano che avevano deciso di riesumare la causa di De Lellis vista la crescita della «fama di santità del nostro benedetto padre e li miracoli che Dio Nostro Signore si compiace di operare per sua intercessione con l'applicazione delle sue immagini e reliquie». Ma osservare, almeno formalmente, i decreti di Urbano VIII significava rispettare la volontà del Sant'Uffizio e dunque dell'intera Sede Apostolica, una condizione necessaria perché dopo tanti patimenti la causa di Camillo potesse finalmente ottenere l'agognato riconoscimento dell'onore degli altari.

Nel corso di un secolo si era svolta una lunga e anonima battaglia di posizione tra il potere di pochi e la memoria di tanti presunti «superstiziosi» in lotta contro l'oblio. Il costo culturale e antropologico di questo scontro era visibile nelle parole, vere nella forma, ma false nella sostanza, dell'ossequioso sacerdote ascoltato nel processo *super non cultu* del 1663. Certo, si trattava di santi e non di eretici, di piccole infrazioni spirituali e non di gravi delitti contro la fede, ma anche in questo modo l'abito dell'ipocrisia e della reticenza s'impadroniva delle coscienze, investendo la sfera più generale delle relazioni degli individui con la comunità civile. Il testimone, prima di fornire la sua deposizione, aveva giurato davanti al giudice di non essere stato istruito da alcuno.⁸⁸ Ma secondo una circolare interna all'ordine dei ministri degli infermi, il buon postulatore di una causa di canoniz-

⁸⁷ AGM, ms. 28, *Copia processus super non cultu*, ff. 57r-58v, da cui sono tratte le citazioni che seguono.

⁸⁸ «Io per gratia di Dio non sono stato mai condannato né inquisito né processato per alcun delitto né mai sono comparso avanti alcun tribunale fuor che adesso [...]. Io non sono stato istruito da alcuno in che maniera abbia da deporre in questa causa e sono venuto solamente con animo di dire la verità di quello che saprò» (*ivi*, ff. 50v-51r, deposizione di Sisto Petralata, 13 aprile 1663).

zazione doveva «necessariamente abboccarsi coi testimoni prima che si costituiscono all'esame», e per evitare che «si imbrogliano tra loro [...] istruirli senza mostrare d'istruirli», tenendo gli articoli dell'interrogatorio sempre fra le mani «per meglio far apparire che non s'istruiscono». ⁸⁹

Qualcosa di molto simile avvenne anche nel 1637 durante la celebrazione del processo *super non cultu* in onore del cappuccino Giuseppe da Leonessa. Nell'occasione un frate scrisse una lettera in cui consigliava al procuratore della causa di canonizzazione del sacerdote di selezionare i testimoni da presentare al processo e di scegliere soltanto quelli che deponessero bene affinché «non cagionino varietà». ⁹⁰ In un'apposita *Istruzione et articoli per il processo super non cultu* si affermava che i testimoni dovevano sostenere di fronte al giudice quanto segue:

Si noti che nell'effigie non vi sono raggi né splendori, che non vi apparisce altro che un muro rinforzato per difesa della cassa dove sta il corpo, quale non si vede né si sa dove sia, si crede però stia dentro al muro [...]. Il cancello non facit ad rem, et non occorre nominarlo, né farlo deponere da testimoni; se pure vogliono, si dica che è per difesa e per evitare non vadano al sepolcro et a levare pezzetti del muro d'esso sepolcro [...]. Circa la nota interrogazione sulle candele, lumi ecc., furono levati dal 1625, né vi sono più tenuti. Trovare chi lo deponga. ⁹¹

I due episodi ricordati mostrano alcuni dei concreti effetti del tipo di lotta alla superstizione praticata dall'Inquisizione romana nel corso del Seicento: per vincere contro la «trascurazione» non era più necessario adottare punizioni ferocemente esemplari come ai tempi della lotta contro l'eresia protestante. Piuttosto, bisognava controllare i comportamenti individuali e le pratiche sociali nel modo più capillare possibile, incidendo direttamente sulla coscienza delle persone. Anche per questa via gli abitanti della penisola si abituarono a riconoscere nelle manifestazioni dell'autorità un potere ostile e invadente, da cui bisognava prima di tutto diffidare e poi difendersi. Inoltre, la segretezza degli atti inquisitoriali concorse a radicare nella mentalità comune la convinzione che i luoghi effettivi dell'esercizio del po-

⁸⁹ AGM, ms. 61/2, ff. n.n.

⁹⁰ G. CHIARETTI, *Archivio leonessano*, cit., p. 501. Si veda anche la lettera del 22 agosto 1637 di Girolamo da Leonessa al padre Andrea procuratore del processo *super non cultu* per consigliarlo sul modo di procedere: «Si compiaccia, per grazia, avanti produchi i testimoni in actis, esaminarli prima la Paternità Vostra sopra tutti gl'interrogatorii et articoli e quelli vederà depongono et evacuan [?] bene, quelli solo pigli, e se quanto dicono al proposito non examine ungue [?] acciò con li detti non cagionino varietà».

⁹¹ *Ibid.*, *Istruzione et articoli per il processo super non cultu, quale fu fatto riconosciuto e sentenziato a favor della causa. Si conserva nell'arch. della Cong. de' Riti.*

tere fossero sempre altri da quelli visibili, tanto potenti quanto più nascosti e lontani, a cui non era possibile accedere attraverso percorsi regolari e condivisi pubblicamente. In questo modo si contribuì a favorire un'esuberanza legislativa – di cui il processo *super non cultu* è solo un esempio – accompagnata da inevitabili favoritismi e scorciatoie normative. Di solito, questa nuova specie di reati era punita con pene lievi che non corrispondevano quasi mai ai castighi annunciati. Le punizioni erano abitualmente inserite in un sistema contrattuale in cui la confessione, il pentimento e il perdono sostituivano, anche nella terminologia (e nel sentire comune), i concetti di ammissione di colpa, di ravvedimento e di clemenza. Quasi che tra il legislatore e i testimoni si venisse a creare una sorta di complicità non scritta, per cui una norma rigorosa, ma di difficile applicazione come quella urbaniana, aveva già al proprio interno gli stratagemmi per essere evasa; sicché la possibile trasgressione tendeva a diventare ordinaria quanto la minacciata repressione, provocando una spontanea insofferenza nei confronti delle regole. In fondo, anche il secondo decreto del Sant'Uffizio del 2 ottobre 1625 costituiva un aperto invito legale alla dissimulazione e alla doppiezza dei comportamenti. Come si ricorderà, l'Inquisizione romana aveva concesso ai devoti di lasciare al sepolcro le loro donazioni e attestati di fede, che le autorità ecclesiastiche locali avrebbero occultato in «un luogo segreto», in genere la sagrestia. La norma integrativa, voluta soprattutto da Urbano VIII e dal cardinale Scaglia, ebbe l'indubbio effetto di stemperare la rigidità del primo decreto inquisitoriale di marzo e di non bloccare lo sviluppo dei nuovi culti di santità nelle diocesi. Tuttavia, la soluzione raggiunta non annullava la precedente decisione ed essendo scaturita da un compromesso con le posizioni più intransigenti, apriva la strada a una serie di scappatoie, raccomandazioni e furbizie, che ricordano assai da vicino il proverbiale «fatta la legge, trovato l'inganno». Insomma, i decreti inquisitoriali, forti dell'avallo pontificio, avevano a livello formale un valore vincolante universale; nella sostanza del meccanismo legislativo, però, c'erano già le premesse per accreditare un'idea della giustizia terrena come discrezionalità e abuso, sottoposta ai venti mutevoli dell'interesse politico di parte. In effetti, quando le autorità centrali bocciavano un culto locale a discapito di un altro, inevitabilmente i vari sacerdoti dell'ordine religioso danneggiato accreditavano, anche presso i devoti laici, l'idea di essere stati sconfitti per colpa di un giudizio partigiano o per l'assenza di protezioni altolocate, appunto per la mancanza «dei giusti santi in Paradiso».

L'alternarsi di intransigenza e di moderazione, che caratterizzò l'attività dell'Inquisizione romana nel corso del Seicento in materia dei nuovi culti di santità, fu una delle principali ragioni del successo della sua azione e dipese

soprattutto dall'adozione come principio regolatore della dottrina della ragion di Stato nella versione ecclesiastica proposta da Botero. L'ampia discrezionalità presente nella normativa urbaniana, prodotto culturale di questo raggiunto equilibrio tra poteri ecclesiastici e civili, centro e periferia, universale e particolare, consentiva al papa e al Sant'Uffizio di modulare i propri interventi in base al rango sociale dell'imputato e ai rapporti di forza che egli era in grado di instaurare con i giudici di fede. In secondo luogo, permetteva di valutare di volta in volta, oltre al peso effettivo del sostegno popolare, la convenienza, la qualità e il ruolo giocato dalle autorità laiche (sovrani e nobili) nella promozione di una determinata proposta agiografica. Senza contare che il pontefice e l'Inquisizione, per mitigare gli effetti della propria azione in materia di fede, dopo avere assegnato una pena, avevano sempre in mano la potente arma del perdono, dell'indulgenza e dell'amnistia, da cui la loro autorità ne usciva comunque rafforzata. Anche in questo modo gli abitanti della penisola furono condotti sulla via del conformismo devozionale, accompagnato dal gusto per il condono come scappatoia penitenziale, perché troppi fedeli avevano la consapevolezza che «passata la festa, gabbato lo santo».

I proverbi ricordati hanno in comune il fatto di usare i santi per definire le relazioni degli uomini con il potere. Essi rimandano tutti a una sorta di antropologia dell'indifferenza, del fatalismo e della raccomandazione, che per alcuni caratterizzerebbe una parte non secondaria del senso civico italiano, minato in profondità dall'idea «che le leggi siano come le ragnatele: i forti le sfondano, i deboli vi restano impigliati».⁹² Questi luoghi comuni, rispecchiati negli adagi popolari, hanno ovviamente ragioni storiche e non naturali. La loro pervasività dipende dal fatto che non corrispondono soltanto alla maniera con cui gli stranieri guardano in genere il nostro paese (sovente, con un malcelato senso di superiorità); ma sono riscontrabili anche nel modo scettico ed esterofilo con cui gli italiani si guardano tra loro, incerti tra il compiacimento gigionesco, l'auto-commiserazione e la deprecazione moralistica.⁹³ Perciò, tali modi di dire e gli stereotipi che sottendo-

⁹² Riprendo l'immagine da R. BODEI, *L'«ethos» dell'Italia repubblicana*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, III, t. II, Torino, Einaudi 1997, p. 694. L'interesse su questi temi è molto vivo, come dimostra la recente indagine etnografica sulla pratica della raccomandazione, condotta in un paese del materano, da D.L. ZINN, *La raccomandazione. Clientelismo vecchio e nuovo*, Roma, Donzelli 2001.

⁹³ Sul «carattere degli italiani come problema storico» restano memorabili le riflessioni di G. BOLLATI, *L'italiano*, in *Storia d'Italia*, I, cit., pp. 950-1022: 996-997. Ad esempio, quando si sofferma sull'«utopia conservatrice» della «società benevolente» delineata da Alessandro Manzoni nei *Promessi sposi*, in cui ciascuno rimane «nello stato e assolvendo il ruolo che gli compete»,

no, inducono ad approfondire pure per l'età moderna il nesso tra santità e potere, religione e cultura politica: si pensi anche all'esistenza di frequenti scambi lessicali fra i sistemi di clientela terrestri e quelli che regolano i vari livelli di santità celeste, ad esempio, con i termini patrono, protettore e servo di Dio.⁹⁴ Certo, i proverbi e i luoghi comuni devono essere trattati con la stessa cautela con cui gli artificieri maneggiano una bomba senza spoletta: essi rimandano sempre a dei fatti, che non sono mai integralmente veri o completamente falsi e per questa loro natura ambigua interessano gli storici e gli antropologi. Non bisogna, dunque, perdere di vista che i modi, i caratteri e le resistenze con cui si realizzò all'interno dei vari Stati della penisola il moderno patto confessionale fra la religione cattolica e le autorità laiche sono ancora in gran parte da studiare, perché la storiografia religiosa italiana si è tradizionalmente concentrata di più sul Cinquecento ereticale o vescovile. Senza dubbio, se l'azione di penetrazione controriformista ebbe successo nel corso del Seicento fu anche perché incontrò antiche disponibilità e debolezze in atto, acuite dalle divisioni interne tra i vari gruppi di potere locali e dal dominio, più o meno diretto, della monarchia spagnola.⁹⁵ In ogni modo, quell'incontro avrebbe contribuito a rafforzare una pedagogia del timore e della diffidenza, e non della responsabilità individuale, da cui sarebbero scaturiti alcuni caratteri originali di lunga durata della cultura giuridica italiana e del rapporto dei singoli con lo Stato.⁹⁶

in base «a una teoria dell'inazione politica (utilitaria) a vantaggio dell'ubbidienza ai comandamenti elementari e supremi della legge morale religiosa». Quasi non metterebbe conto di ricordare il ruolo svolto dal romanzo storico di Manzoni, incentrato proprio sul tema dei rapporti di forza tra religione, giustizia e potere, per diffondere in milioni di lettori un'immagine centrale, rappresentativa e modulata dei diversi aspetti del cattolicesimo italiano del Seicento (con il cardinale Federico Borromeo, il cappuccino fra Cristoforo, il parroco don Abbondio e la monaca di Monza), in contrasto con i caratteri soltanto negativi assunti dalla dominazione politica spagnola (cfr. il saggio di I. CALVINO, *Il romanzo dei rapporti di forza*, in *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Torino, Einaudi 1980, pp. 267-278).

⁹⁴ Seguo M. CAFFIERO, *Santità, politica e sistemi di poteri*, in *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, a cura di S. Boesch Gajano, Roma, Viella 1997, pp. 368-370, nota 8. Per i rapporti tra cultura politica moderna e santità, cfr. W. REINHARD, *Papal Power and Family Strategy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age c. 1450-1650*, a cura di R.G. Asch e A.M. Birke, Oxford, The German Historical Institute 1991, pp. 329-356: 350.

⁹⁵ Sul punto si veda l'introduzione di *Scrittori politici dell'età barocca*, a cura di R. Villari, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato 1998, p. XIII. Sul granducato di Milano nel Seicento si rimanda a G. SIGNOROTTO, *Milano spagnola*, cit., che sottolinea il decisivo ruolo di mediazione svolto dai gruppi nobiliari lombardi tra la «curia romana», la «corte di Madrid» e il «governo di Milano», (pp. 236-274: 240-241).

⁹⁶ Cfr., rispetto alla continuità, le considerazioni di T. PADOVANI, *La soave inquisizione. Osservazioni e rilievi a proposito delle nuove ipotesi di «ravvedimento»*, «Rivista italiana di diritto e procedura penale», XXIV, 1982, pp. 529-545.

4. I DECRETI DI URBANO VIII DEL 1642: GENESI, DIFFUSIONE E RICEZIONE NELLA TRATTATISTICA CONTEMPORANEA

La divulgazione dei decreti inquisitoriali del 1625 e del breve pontificio del 1634 avvenne in tutti i modi possibili e a ogni livello sociale. Secondo consuetudine i cursori pontifici affissero gli editti alle porte delle basiliche di Roma e in piazza Campo de' Fiori, affinché la popolazione fosse informata delle decisioni della Santa Sede. Inoltre, come abbiamo visto, i cardinali del Sant'Uffizio inviarono le nuove norme ai vescovi, agli inquisitori locali e ai nunzi con l'ordine di diffonderle nell'ambito della propria giurisdizione.

L'Inquisizione romana, per garantire che le sue direttive fossero eseguite soprattutto dentro gli ordini religiosi, prescrisse nell'aprile 1633 che venissero lette nei refettori di ogni convento almeno una volta l'anno. Fu approntato «un libretto stampato a posta» per risparmiare ai sacerdoti la fatica di doverle andare a cercare nel bollario generale.⁹⁷ Il sacro tribunale pretese anche di essere informato ogni volta dell'esecuzione del suo ordine, in modo che gli eventuali imputati non avessero la possibilità di giustificare la propria condotta con la scusa della «trascurazione o non ricordanza». Non sorprende che questi opuscoli si trovassero pure nelle biblioteche private dei cardinali più interessati ai problemi sollevati in campo artistico dalle decisioni del Sant'Uffizio, come in quella di Orazio Giustiniani, esponente della nota famiglia di collezionisti e di mecenati.⁹⁸

Il testo dei decreti fu inserito anche nella *Prattica per procedere nelle cause del Sant'Uffizio* del cardinale Desiderio Scaglia, che circolava manoscritta in tutto il territorio italiano.⁹⁹ L'opera costituiva una sorta di «manuale aperto» e sin dal titolo rimandava alla concreta attività del tribunale

⁹⁷ Il decreto, del 14 aprile 1633, è ricordato in una copia della *Prattica per procedere nelle Cause del Santo Offitio* di Desiderio Scaglia appartenuta ai carmelitani romani di Santa Maria della Traspontina. Il capitolo 29 della raccolta si intitola *Del decreto precettivo ai superiori degli ordini di ricordar a loro sudditi l'osservanza d'alcuni costituzioni Pontificie in materia di Santo Offitio*, in BNR, fondo minori 1, ms. Traspontina n. 8, ff. 77r-77v.

⁹⁸ S. DANESI SQUARZINA, *I Giustiniani e l'Oratorio dei Filippini*, «Storia dell'arte», LXXXV, 1995, p. 391 (inventario redatto alla morte del cardinale Orazio Giustiniani del 2 agosto 1649).

⁹⁹ Si veda l'esemplare, finora sconosciuto, conservato in ANSP, XXIV b 4. Il merito di avere segnalato per primo l'importanza di quest'opera è di J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico*, cit., pp. 125-160. Lo studioso americano riunisce la più aggiornata bibliografia corrente sull'argomento (p. 326, nota 8) e una prima lista di trentasei copie manoscritte dell'opera conservate nei diversi archivi e biblioteche del mondo (pp. 151-152). All'elenco si devono aggiungere le copie sopracitate in BNR e in ANSP e quelle presenti in BNP, fondo italiano, ms. 1487, ff. 254r-311r, in BNM, ms. 883, ff. 242r-315r e in ASM, fondo manoscritti della biblioteca, n. 166.

di Roma. Molto probabilmente gli inquisitori locali utilizzavano il testo per uniformare la propria condotta allo «stilo romano», via via che dal centro venivano prese determinate decisioni.¹⁰⁰ Così avvenne pure con le norme sulla santità del 1625 e del 1634, inserite in un capitolo apposito del manuale intitolato «delle immagini, tavolette et altri onori verso quelli che non sono canonizzati né beatificati», che precedeva quello dedicato alla santità affettata.¹⁰¹ Resta ancora da spiegare perché un'opera così diffusa e di agile consultazione non sia mai stata stampata. È possibile che Scaglia abbia progettato la *Prattica* negli anni in cui aveva esercitato le funzioni di inquisitore nelle sedi periferiche dell'istituzione e che la circolazione dello scritto avesse seguito la fortunata ascesa del suo autore: da una raccolta di norme a uso personale, sino a un prontuario vero e proprio di procedura inquisitoriale; redatto dal 1616 in poi, quando Scaglia era stato chiamato a Roma come commissario generale del Sant'Uffizio.¹⁰² Come è noto, i reati contemplati erano divisi in trenta capitoli che ben rappresentavano l'indirizzo pastorale assunto dall'Inquisizione romana nei primi decenni del Seicento. L'istituzione aveva allargato il proprio campo di intervento a una serie di comportamenti individuali e di pratiche collettive con lo scopo di aumentare il proprio controllo sulla società italiana e di difendere le prerogative ecclesiastiche, ma il fatto che il testo sia rimasto manoscritto potrebbe denotare delle resistenze interne alla struttura perché questa divenisse la

¹⁰⁰ Ho confrontato la copia conservata nella BNR con quella in ASM senza constatare apprezzabili differenze fra i due esemplari. Invece, il testo in BV, ms. G 62, n. 13, ff. 446-488 presenta alcune significative diversità sia formali, sia contenutistiche. Infatti, sono qui assenti i capitoli che riguardano il culto dei santi (quello sui decreti di Urbano VIII, quello sulla santità affettata e quello sulle pene previste per chi deturpa le loro immagini), a dimostrazione che l'esemplare fu raccolto in un periodo antecedente l'inizio ufficiale dell'intervento inquisitoriale sulla questione. Di conseguenza, mentre nelle prime due copie la data più alta è il 1634, ossia l'anno in cui fu promulgato il breve apostolico *Caelestis Hierusalem cives* sulla santità, nel testo conservato presso la biblioteca Vallicelliana la data più avanzata è il 1616, quando fu promulgato il *Regis pacifici*, cioè «l'ultimo decreto di Paolo V in materia della concezione della Beata Vergine».

¹⁰¹ BNR, *fondi minori 1*, cit., ff. 123-125. Il capitolo sulla santità affettata è stato edito e analizzato da A. BIONDI, *L'«inordinata devozione» nella Prattica del cardinale Scaglia (ca. 1635)*, in *Finzione e santità*, cit., pp. 320-323.

¹⁰² Nel 1610, gli inquisitori di Roma ordinarono a Scaglia, allora commissario del Sant'Uffizio di Cremona, di non inviare più «processos causarum quae tractantur in Sancto Officio dictae civitatis, nisi quando causae habent difficultates et tunc scribit etiam vota suorum consultorum» (ACDF, S.O., *Decreta 1610-1611*, f. 169v). È possibile che in seguito a un ammonimento simile a questo riportato Scaglia abbia deciso di riunire a uso personale le decisioni inquisitoriali mano a mano che confluivano nel suo ufficio. Si veda A. TURCHINI, *Il modello ideale dell'inquisitore: la Pratica del cardinale Desiderio Scaglia*, in *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, cit., p. 189, che ritiene l'opera databile tra il 1617 e il 1624.

linea ufficiale del dicastero. Del resto, anche nella genesi dei decreti inquisitoriali sul culto dei santi, si è avuto il sentore della presenza e delle pressioni esercitate da queste forze all'interno del Sant'Uffizio romano.

Come abbiamo già detto, è verosimile che il progetto del sacro tribunale secentesco di governare i principali aspetti della vita quotidiana di ampi strati della popolazione – dalla preghiera alla confessione, all'imprecazione, alle devozioni private, al culto dei santi – abbia avuto come conseguenza un maggiore gradualismo delle pene, che alternavano l'intervento repressivo di carattere poliziesco a tecniche di persuasione più sottili. Tuttavia, su questo terreno scivoloso è opportuno procedere con rigorosa cautela. Non bisogna commettere l'errore di sovrapporre automaticamente le teorie presenti in un'opera come quella di Scaglia con l'effettiva realtà sociale dell'attività inquisitoriale nelle periferie. Così facendo si rischierebbe di confondere l'ideologia centralistica proposta da una parte delle gerarchie ecclesiastiche romane con i comportamenti pratici adottati dai diversi commissari locali, che restano ancora in gran parte da studiare.¹⁰³ A questo proposito il tema scelto, ossia l'applicazione a livello italiano della riforma urbaniana, sembra costituire un banco di prova efficace per chiarire i modi e i tempi con cui l'Inquisizione romana riuscì a estendere il suo controllo dall'ortodossia all'ortoprassi, dalla sfera del proscritto a quella del proposto, fra cui i modelli di santità.¹⁰⁴

Oltre alla *Prattica* del cardinale Scaglia, anche i trattati inquisitoriali propriamente detti registrarono le decisioni della Congregazione del Sant'Uffizio sul culto dei beati moderni. Il primo a farlo fu il consultore del Sant'Uffizio di Cremona Cesare Carena, che godeva della protezione degli ambienti inquisitoriali romani e forse proprio del suo conterraneo Scaglia.¹⁰⁵ Infatti, nonostante l'ostinata opposizione di due membri del collegio dei dottori del Sant'Uffizio di Cremona, Carena fu insignito nel 1626 della carica di consultore, grazie all'influente raccomandazione del cardinale dell'Inquisizione Campori e per imposizione diretta del sacro tribunale

¹⁰³ Per un approfondimento di questi problemi, rispetto a un caso di studio del 1628, mi permetto di rinviare al mio *Tradizione inquisitoriale e memoria eterodossa: un cartello di sfida di Bernardino Ochino al card. Carafa (1543-1628)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XII, 1999, pp. 89-142: 126-129, note 123 e 126.

¹⁰⁴ Per una definizione delle due categorie cfr. la premessa giustificativa di C. GINZBURG, *Religione delle classi popolari*, «Quaderni storici», XXXXI, 1979, p. 394.

¹⁰⁵ L'ipotesi dei rapporti con Scaglia è avanzata da A. JACOBSON SCHUTTE, «Piccole donne», «grandi eroine», cit., pp. 290-291, che la ribadisce in *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice (1617-1750)*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press 2001, p. 71.

di Roma.¹⁰⁶ Dieci anni dopo egli ebbe modo di ripagare simili attenzioni dando alle stampe il *Tractatus de modo procedendi in causis S. Officii*. Nell'indicare i vari reati di competenza dell'Inquisizione, Carena dedicava un paragrafo ai morti «venerati prima che fossero canonizzati o beatificati». L'immediata equiparazione fra le due fasi giuridiche del processo di canonizzazione è assai interessante perché dimostra come un'intera parabola religiosa e culturale all'interno della Chiesa cattolica si fosse a quella data definitivamente conclusa. Per non lasciare adito ad alcun dubbio, l'autore teneva a specificare che quanto stabilito per la canonizzazione doveva valere anche per la beatificazione, rimandando alle autorità inquisitoriali medievali e moderne di Zanchini e di Peña.¹⁰⁷

Anche i trattati di canonizzazione recepirono assai rapidamente i decreti del 1625. Ad esempio, nel 1634 Felice Contelori commentò le nuove norme all'interno della sua opera. Il giurista aveva il merito principale di riportare il lettore alla dimensione sociale dei problemi sollevati dal culto dei beati moderni: perciò ricordava che la proibizione di ogni forma di devozione verso i morti in odore di santità interessava in particolare i giovani delle università e dei collegi e gli ecclesiastici degli ordini e dei monasteri.¹⁰⁸ Per quanto riguarda l'organizzazione della vita e del tempo laico, Contelori si opponeva all'usanza di festeggiare l'anniversario di questi defunti carismatici sospendendo le attività lavorative. Bisogna osservare che egli sosteneva la sua tesi appellandosi all'autorità di Peña e criticando il lassismo previsto in merito dal cardinale Bellarmino.¹⁰⁹ Ancora una volta, di fronte a un contrasto fra posizioni teoriche diverse in materia di culto dei santi, è possibile constatare l'orientamento restrittivo scelto dalla curia romana sulla questione. Anche rispetto al ruolo svolto dai vescovi, Contelori difendeva un punto di vista opposto a quello di Bellarmino perché negava agli ordinari del luogo la facoltà di riconoscere i culti particolari nella propria diocesi di pertinenza. Nel volgere di un trentennio la santità era divenuta una delle «maiores causae» della Sede Apostolica e quindi doveva essere affidata esclusivamente a essa; inoltre, un'indiscriminata moltiplicazio-

¹⁰⁶ BAV, *Barb. lat.* 6334, ff. 31v-32r (lettera di Millini all'inquisitore di Cremona, 7 febbraio 1626) e f. 32r (lettera di Millini al cardinale Campori, 7 febbraio 1626).

¹⁰⁷ C. CARENA, *Tractatus de modo procedendi in causis S. Officii*, Cremona, apud Marc'Ant. Belpierum 1636, p. 367. Nel cap. 17, *De Variis delictis spectantibus ad S.O.*, il parag. 10 è dedicato a *De venerantibus homines mortuos ante eorum canonizationem vel beatificationem* (pp. 363-367).

¹⁰⁸ F. CONTELORI, *Tractatus et praxis*, cit., p. 241. Per un profilo biografico F. PETRUCCI, *Contelori Felice*, DBI, 28, 1983, pp. 336-341.

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 241-242.

ne dei culti avrebbe svilito il fenomeno e raffreddato la devozione invece di accrescerla.¹¹⁰ L'opera di Contelori dimostra che nel 1634 le decisioni inquisitoriali del 1625 non avevano ancora assunto il nome di decreti di Urbano VIII. L'autore le presentava ai lettori come un'unica normativa di esclusiva pertinenza del Sant'Uffizio, senza specificare che l'istituzione si fosse pronunciata per due volte sulla stessa questione nel corso dello stesso anno.¹¹¹

La nuova terminologia pontificia si affermò soltanto a partire dal 1642, quando uscì un apposito libretto che riunificava i provvedimenti del 1625 e quelli papali del 1634, insieme con una serie di regole minori prese nel corso del pontificato barberiniano riguardanti le regole del processo di canonizzazione.¹¹² I cosiddetti decreti di Urbano VIII, ancora oggi in vigore nella Chiesa cattolica, furono accolti con questa denominazione per investire la nuova legislazione del prestigio papale e per attenuare la visibilità dell'intervento inquisitoriale in una materia di particolare rilievo come il culto dei santi. L'opuscolo a stampa del 1642 fu redatto in una «congregazione particolari» nominata dal papa, che cominciò le sue riunioni il 3 dicembre 1642. Ne facevano parte tre cardinali della Congregazione dei Riti, due dell'Inquisizione, l'assessore del Sant'Uffizio, il sacrista pontificio, il promotore della fede e il segretario dei Riti. I membri ebbero il mandato di riunirsi ogni giovedì pomeriggio a casa del cardinale Giulio Sacchetti con il compito di riordinare la legislazione pregressa per evitare qualsiasi forma di «ambiguità e di oscurità» sull'argomento.¹¹³ La composizione della commissione rivela che, dopo l'offensiva del Sant'Uffizio sul territorio della santità degli anni venti e trenta del Seicento, la Congregazione dei Riti fosse riuscita a recuperare posizioni, vedendo finalmente riconosciuta la propria autonomia e competenza in materia.

Nell'occasione, a integrazione dei decreti inquisitoriali del 1625 e del 1634, i cardinali presero tre nuove decisioni. In primo luogo, stabilirono

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 32-33.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 239 e 256-262 (*Decretum Illustrissimorum Cardinalium generalium Inquisitorum super publico cultu*).

¹¹² Cfr. *Pontificis Optimi Maximi Decreta*, cit., pp. 1-63. I provvedimenti minori sono riassunti da F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., pp. 73-79. Si veda ora anche l'esauriente esposizione di G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., pp. 353-361.

¹¹³ *Ivi*, pp. 353-354. I membri furono Giulio Sacchetti, Ciriaco Rocci, Alessandro Cesari (cardinali della Congregazione dei Riti), Giovanni Battista Pamphili, cardinale del Sant'Uffizio e futuro Innocenzo X, insieme con Vincenzo Maculani, Maestro del Sacro Palazzo e dal 10 febbraio 1642 anche lui cardinale dell'Inquisizione. Inoltre, l'assessore del Sant'Uffizio, il sacrista pontificio Taddeo Altini, il promotore della fede Antonio Cerri e il segretario della Congregazione dei Riti Giulio Cenci.

che ogni libro contenente «gesta, miracula, seu revelationes» di un aspirante beato dovesse essere introdotto e concluso da una «protestatio», in cui l'autore garantiva di avere rispettato i decreti di Urbano VIII e di non avere voluto promuovere in alcun modo la sua santità.¹¹⁴ Sotto l'aspetto della vita culturale, un simile atto di sottomissione costrinse gli intellettuali ecclesiastici a indossare l'abito comportamentale dell'ipocrisia. Come era avvenuto con il processo *super non cultu*, tale dichiarazione, imposta dalle autorità, obbligava il sottoscrittore alla menzogna e all'umiliazione, perché era del tutto evidente che l'autore di un'agiografia fosse il primo a credere nella santità e nei miracoli del protagonista del suo libro. Inoltre, nel caso in cui la revisione fosse affidata a un vescovo, era specificato che egli doveva attendere il responso della Sede Apostolica sul proprio operato investigativo, prima di autorizzare la stampa con la formula della «protestatio auctoris». Questa precisazione costituiva un'ulteriore lesione delle prerogative dell'ordinario diocesano, anche rispetto a quanto stabilito nel decreto del 1625: allora l'accento era stato posto sul fatto che la facoltà di rivedere un'agiografia spettava al vescovo o ai consultori dell'Inquisizione; ora, invece, veniva messa in risalto l'assoluta priorità della Sede Apostolica sulla materia, a riprova di come, con questa espressione, ormai s'intendesse la sovranità pontificia innestata sul tronco dell'autorità inquisitoriale del Sant'Uffizio romano. Per non lasciare adito a dubbi di sorta la commissione esplicitò che il vescovo non aveva più facoltà di intromettersi in una causa nella quale la Santa Sede «manum apposuerit».

La seconda decisione riguardava la riproposizione di un decreto di Urbano VIII del 15 gennaio 1628, in cui si vietava alla Congregazione dei Riti di procedere alla canonizzazione, alla beatificazione o alla dichiarazione di martirio di un servo di Dio, prima che fossero trascorsi cinquant'anni dalla sua morte.¹¹⁵ Veniva anche ribadito che i cardinali e i funzionari di quel dicastero non potessero per alcuna ragione proseguire una causa senza prima avere verificato il rispetto dei decreti *super non cultu*.

In terzo luogo, i cardinali prescrissero che il processo *super non cultu* si dovesse tenere anche per i *casus excepti*, ossia per dimostrare la legittimità di una devozione già esistente che godesse dell'indulto del pontefice o del permesso della Congregazione.¹¹⁶ In questo modo, però, si verificava

¹¹⁴ *Pontificis Optimi Maximi Decreta*, cit., pp. 19-20 (testo della *protestatio*).

¹¹⁵ Per il ruolo specifico avuto da Urbano VIII nella circostanza, cfr. F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., p. 74, nota 168. Il testo è in *Pontificis Optimi Maximi Decreta*, cit., pp. 27-28.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 20.

un'incoerenza all'interno della legislazione, perché questi culti antichi erano già stati esonerati nel 1625 dall'obbligo di passare il vaglio dei decreti inquisitoriali allora definiti. Nel 1645 i cardinali si resero conto del problema, che avrebbe portato al paradosso di obbligare i fedeli a richiedere un processo particolare per dimostrare l'avvenuta beatificazione di un servo di Dio. Per risolvere la questione, i membri della commissione stabilirono che i *casus excepti* non avrebbero dovuto subire un processo, ma sarebbe stato sufficiente emanare un decreto contenente una dichiarazione formale di legittimità «ex indultis pontificiis».¹¹⁷

In base a quanto detto finora, emerge con chiarezza che i decreti di Urbano VIII non sancirono né la distinzione tra santi e beati, né tanto meno istituirono la beatificazione, come sostenuto da alcuni studiosi.¹¹⁸ Difatti, la differenza tra «sancti» e «beati» risaliva al medioevo;¹¹⁹ mentre la definizione della beatificazione come istituto giuridico autonomo dalla canonizzazione precedette sia la promulgazione dei decreti di Urbano VIII del 1642, sia i provvedimenti del Sant'Uffizio del 1625. In ogni modo, le conseguenze della riforma urbaniana furono altrettanto importanti e più generali: grazie al decisivo intervento del Sant'Uffizio nel 1625, la riserva pontificia, per la prima volta nella storia della Chiesa, si estese ufficialmente dalla tradizionale canonizzazione e dalla neonata beatificazione a tutti i livelli previsti dal culto dei santi, ossia i semplici defunti con fama di santità, i servi di Dio, i venerabili e i beati. Tale decisione ebbe effetti rilevanti non solo dal punto di vista giuridico e legislativo, ma anche sul piano agiografico, perché i mutamenti avvenuti in questo campo riflettono sempre un nuovo atteggiamento più generale nei confronti della santità.¹²⁰ Peraltro, i provvedimenti presi dalla Sede Apostolica nel corso del lungo pontificato di Urbano VIII costituirono un momento significativo anche sotto l'aspetto ecclesiologico, teologico, religioso, culturale e politico.

Anzitutto, con essi si concluse un processo di centralizzazione in materia, iniziato nel corso del XII secolo e culminato sotto il pontificato di Innocenzo III, quando il papa acquisì definitivamente la certezza di possede-

¹¹⁷ Seguo F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., pp. 73 e 84-86 che parla di «incongruenza interna». Di avviso contrario è G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 355, a lungo suo collega all'interno della Congregazione per le Cause dei Santi.

¹¹⁸ P. A. FRUTAZ, *Elementi costitutivi delle cause di Beatificazione e di Canonizzazione*, «Rivista di vita spirituale», XXX, 1976, p. 367; G. DALLA TORRE, *Santità ed economia processuale*, cit., p. 245; S. BOESCH GAJANO, *La santità*, cit., pp. 85 e 163; A. JACOBSON SCHUTTE, «Piccole donne», «grandi eroine», cit., p. 281 e EAD., *Aspiring Saints*, cit., p. 77.

¹¹⁹ A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, cit., pp. 53-63.

¹²⁰ *Ivi*, p. 25.

re la «plenitudo potestatis» e il conseguente privilegio di canonizzare i santi.¹²¹ Al termine di questo percorso medievale l'autorità vescovile perse ogni pretesa in merito, ma conservò il decisivo compito di promuovere e di regolamentare gli stadi devozionali inferiori (dai beati in giù) nelle diocesi, come ribadito anche dal Concilio di Trento. Urbano VIII, sostenuto dall'Inquisizione romana, estese e completò quel processo, che indica il disegno più ampio di organizzare la Chiesa cattolica sull'asse sovrano pontefice-Sant'Uffizio, relegando a un ruolo subordinato le altre congregazioni cardinalizie nella curia romana e i vescovi nelle diocesi.¹²² Su questo punto è bene essere chiari: ruolo subordinato non significa negazione di una funzione o abolizione di un prestigio. Le prerogative dell'ordinario vescovile rimasero essenziali nell'istruzione del processo di canonizzazione a livello locale; così anche i compiti centrali della Congregazione dei Riti per tenere i rapporti con le periferie, verificare la correttezza dei procedimenti e seguire le fasi apostoliche di una causa di canonizzazione. Tuttavia, l'Inquisizione romana si dotò di una serie di strumenti normativi di carattere preventivo per intervenire nel caso in cui una proposta di santità selezionata a quei livelli particolari non incontrasse, per le ragioni più diverse e mutevoli, il proprio favore o quello del pontefice.

Sul piano teologico, il coinvolgimento del papa in ogni aspetto riguardante il culto dei santi rappresentò un momento privilegiato del percorso che porterà all'elaborazione del dogma dell'infallibilità pontificia.¹²³ Da un punto di vista religioso, il tortuoso, ma efficace gioco di competenze descritto consentì al Sant'Uffizio di Roma di intervenire quando le varie proposte devozionali si trovavano ancora allo stato nascente. In questo modo l'istituzione riuscì a saldare la propria cultura inquisitoriale alle tecniche tradizionali di costruzione di un modello di santità. In effetti, un'eventuale intromissione del sacro tribunale di Roma o dei suoi commissari locali poteva sempre essere riassorbita a livello agiografico come prova di obbedien-

¹²¹ Sul punto, *ivi*, pp. 33-39. Si veda anche A. AMORE, *La canonizzazione vescovile*, «Antoniano», LII, 1977, pp. 231-266: 245.

¹²² La progressiva saldatura di questo binomio di potere nella seconda metà del Cinquecento è stata messa in luce per la prima volta da M. FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma*, cit., pp. 24-25 (ma tutta l'introduzione è fondamentale). Si veda anche A. PROSPERI, *Una discussione con Paolo Prodi*, «Storica», VI, 2000, p. 95 per cui «è un dato acquisito che la società del tempo e dell'età successiva non fu governata dai padri tridentini, ma dal papato e dalle congregazioni romane dominate dal Sant'Uffizio».

¹²³ Questo aspetto è colto da M. ROSA, *Il tribunale della santità*, in *Diventare santo. Itinerari e riconoscimenti della santità tra libri, documenti e immagini*, a cura di G. Morello, A.M. Piazzoni, P. Vian, Città del Vaticano-Cagliari, Biblioteca Apostolica Vaticana-Events 1998, p. 65.

za e di umiltà del candidato all'onore degli altari, una delle tante a cui obbligatoriamente sottostare prima di vedere riconosciute ufficialmente le sue virtù.¹²⁴ Nel caso in cui una proposta di santità fosse riuscita a resistere alle pressioni inquisitoriali fino a imporsi alle autorità ecclesiastiche romane, gli stessi cardinali e i fedeli avrebbero considerato il successo di quel modello un ulteriore attestato della sua forza miracolosa. Sul piano storiografico, l'atteggiamento contrario del Sant'Uffizio – attribuito al doveroso «santo zelo» dell'istituzione – era pronto a sparire sotto il velame retorico di espressioni quali «processo coscienziioso» e «scrupoloso giudizio» sempre richiesto dalle cause di canonizzazione.¹²⁵

Per quanto riguarda l'aspetto culturale, occorre notare che quanto più la Sede Apostolica presentava ideologicamente i nuovi culti di santità come una proposta e un frutto della spontanea devozione popolare, tanto più l'effettiva elaborazione di quei modelli era sottratta al popolo cristiano, per essere definita a livello gerarchico.¹²⁶ In tal senso, i beati moderni rappresentarono un raffinatissimo prodotto propagandistico, che permetteva di organizzare e controllare le spinte popolari provenienti dal basso e di reprimere quelle considerate superstiziose. Dai limiti di questa impostazione verticistica e autoritaria, che fu una scelta e non una necessità, derivò l'effetto di accentuare alcune tendenze politeistiche e sincretiche della cosiddetta Controriforma devozionale, in quanto i contatti fra centro e periferia, universale e particolare divennero più difficili e soprattutto diffidenti.¹²⁷ Infine, l'estensione della riserva pontificia all'intero ambito della proposta agiografica aumentò l'esaltazione pubblica e simbolica di quella particolare

¹²⁴ Sul nesso tra obbedienza e umiltà «dopo la comparsa del pastore e dell'ufficio pastorale nella società cristiana», per cui «restare obbedienti è la condizione fondamentale di tutte le altre virtù [...] e la famosa umiltà cristiana non è altro che la forma, per certi aspetti interiorizzata di questo tipo di obbedienza», si è soffermato M. FOUCAULT, *Sessualità e potere*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, III, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli 1998, pp. 121-125: 124.

¹²⁵ Formule e giudizi simili ricorrono, ad esempio, in L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, XII e XIII, cit., rispettivamente pp. 189 e 601.

¹²⁶ A partire dai decreti di Urbano VIII «il popolo cessa definitivamente di essere creatore di santi autentici: questo ruolo spetta ormai solo alla gerarchia. Ma contemporaneamente la santità cessa di interessare l'intera società per divenire un dominio esclusivamente ecclesiastico», così A. VAUCHEZ, *Santità*, in *Enciclopedia*, XII, Torino, Einaudi 1981, p. 452 (ma tutta la voce è essenziale).

¹²⁷ I caratteri di una «religione politeistica e sincretica [che] esplose nella ricchezza del suo pantheon mitologico» durante la Controriforma devozionale, «dopo il sostanziale fallimento del progetto di disciplinamento post-tridentino mirante a combattere ed eliminare le presunte 'superstizioni' scoperte persino nei luoghi sacri e nelle cerimonie liturgiche», sono segnalati da G. GRECO, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza 1999, pp. XI-XII.

sovranità, che fondeva in sé l'assolutismo monarchico e l'elettività repubblicana, l'interesse per l'ambito temporale e quello spirituale.¹²⁸ Ciò valeva per gli aspetti esterni e rappresentativi del modello di santità; quelli interni continuavano a formare un fertile terreno di sedimentazione, confronto e scontro delle diverse tradizioni ecclesiastiche, che, sebbene sconfitte, resistevano in silenzio in attesa di una sempre possibile resurrezione agiografica.

Per quanto concerne i rapporti tra religione e politica, la riforma urbaniana rispose pienamente alle esigenze da cui era scaturita. Anche il culto dei beati moderni poteva diventare, insieme con le conseguenti cerimonie di beatificazione, un luogo di celebrazione dell'incontro confessionale fra Chiesa e Stato, regolato dall'etichetta e dalla dottrina della ragion di Stato ecclesiastica. Come si è osservato in un precedente capitolo, la festa di beatificazione fu rapidamente avocata dalle diocesi al centro, per svolgersi nella splendida cornice barocca della basilica di San Pietro. La prima volta avvenne nel 1662 con Francesco di Sales e da allora in poi l'evento si trasformò in una consuetudine, che affiancava le celebrazioni per le canonizzazioni, costituendo a livello cerimoniale un suo doppiopone. Ma poco importava: l'occasione di trasferire anche a livello rituale e simbolico l'idea di centralizzazione pontificia descritta era davvero troppo ghiotta e le autorità ecclesiastiche romane già sapevano bene che la ripetizione di certi messaggi favoriva la loro comprensione. Tanto più che una festa di beatificazione ben organizzata permetteva di riunire migliaia di fedeli a Roma e di fare incontrare i vertici curiali e quelli civili sotto l'egida del sovrano pontefice. Costoro potevano così riconoscersi e apprezzarsi nel reciproco rispetto del proprio rango, regolato da un complicato cerimoniale di precedenza stabilito dalla Congregazione dei Riti: nei teatri dell'effimero approntati per l'occasione tutti avevano chiaro chi fosse il festeggiato, chi l'anfitrione, chi l'ospite di riguardo e quale ruolo spettasse al pubblico dei devoti. Non a caso, la raccolta urbaniana del 1642 ribadì una volta per tutte la necessaria funzione che le autorità secolari dovevano avere nello svolgimento di una causa di canonizzazione. Le nuove norme confermarono che i re, i principi e i nobili potevano sostenere una proposta di santità e mostrare il loro interesse all'avvio di un processo mediante una serie di suppliche indirizzate al papa. Solo dopo queste pressioni la Sede Apostolica si sarebbe attivata e avrebbe accettato di prendere in considerazione il negozio.¹²⁹ Quest'ultima decisione sembrava sigillare, come la ceralacca apposta dai

¹²⁸ Sul punto, ovviamente, si rimanda a P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, cit.

¹²⁹ *Pontificis Optimi Maximi Decreta*, cit., pp. 28-29.

sovrani nelle lettere postulatorie, il livello di compenetrazione ormai raggiunto tra il potere ecclesiastico e quello laico, tra la sfera della religione e gli interessi della politica.

5. INTEGRAZIONI NORMATIVE DI ALESSANDRO VII, CLEMENTE IX E INNOCENZO XI DAL 1659 AL 1678

Nella seconda metà del Seicento i pontefici formularono tre nuovi decreti per disciplinare il culto dei beati moderni, che dimostrano come la beatificazione fosse ormai diventata il momento giuridico più importante di tutto il processo di canonizzazione. Naturalmente, la sostanza delle norme inquisitoriali del 1625 non venne intaccata. Si trattava piuttosto di perfezionare ulteriormente il meccanismo legislativo, con l'obiettivo di organizzare meglio lo spazio sacro e di controllare gli atti dei fedeli in base ai principî di una «regolata devozione».

Alessandro VII promulgò il 27 dicembre 1659 un *Decretum super cultu beatis non canonizatis praestando*, in cui prendeva una serie di disposizioni che è opportuno riportare punto per punto perché vennero integrate con un'apposita *Declaratio* del 17 aprile 1660:

1°, senza consultare la Sede Apostolica era proibito esporre qualsiasi immagine di un beato nelle chiese e negli oratori, specie in quelli ove si celebrava la messa e si recitava l'ufficio. Nel caso in cui la Santa Sede avesse concesso il permesso, le immagini potevano essere esposte soltanto alle pareti e non sull'altare. Ma nel 1660 la norma venne attenuata con la precisazione che l'immagine del beato poteva essere collocata sugli altari, in cui si aveva la facoltà di celebrare la messa in suo onore.

2°, nel caso in cui la Sede Apostolica avesse concesso la facoltà di erigere un altare, ciò non comportava automaticamente il diritto di celebrare la messa e l'ufficio del beato, per cui erano necessari ulteriori e specifici permessi.

3°, il culto in onore di un beato concesso per un luogo non poteva essere esteso altrove «inconsulto pontefice».

4°, quando la Santa Sede dichiarava che un beato poteva essere venerato da tutti, ciò non significava automaticamente l'autorizzazione a recitare il suo ufficio liturgico in pubblico, ma solo in forma privata.

5°, qualora alcuni sacerdoti secolari o regolari di una comunità locale avessero ottenuto la facoltà di recitare la messa in onore di un beato, neppure un cardinale avrebbe potuto farlo al loro posto.

6°, la festa («dies festus») di un beato poteva essere celebrata solo se espressamente concessa nell'indulto. Ma l'anno successivo venne precisato che il divieto non comprendeva le feste di devozione in onore del «dies natalis».

7°, i nomi dei beati si potevano iscrivere nei calendari liturgici solo nel caso in cui fossero stati autorizzati la messa e l'ufficio in loro onore.

8°, nelle preghiere, anche in quelle recitate privatamente, era vietato aggiungere e recitare particolari invocazioni in onore dei beati. Inoltre, nelle preci pubbliche i beati non potevano essere invocati, almeno che non si fosse in presenza di una specifica approvazione della Sede Apostolica.

9°, era proibito portare le reliquie dei beati nelle processioni, ma la *Declaratio* del 1660 stabilì che potevano essere esposte alla venerazione dei fedeli nelle chiese in cui vigeva il permesso di recitare l'ufficio e di celebrare la messa in onore del beato.

10°, qualora dal 1625 in poi fossero stati ampliati i culti antichi in onore dei *casus excepti* dovevano essere ridotti allo stato precedente.

11°, infine, vennero confermati tutti i decreti precedenti, fra cui quello che proibiva di eleggere i beati a patroni di una città. Nel 1660 fu proibito ai vescovi regolari di un ordine di celebrare la messa di un beato della propria religione nella chiesa cattedrale e di erigere un altare in suo onore.¹³⁰

Clemente IX emanò nel 1668 un secondo decreto intitolato *Ad omnem haesitationem*, in cui stabiliva che la proclamazione della canonizzazione avrebbe richiesto l'indagine su un solo miracolo ulteriore, senza prevedere il rifacimento dell'intero processo. Pertanto, la causa di beatificazione diveniva il momento più rilevante di tutto l'itinerario giuridico, giacché era l'unica volta in cui s'indagava sulla fama e sulle virtù del candidato alla santità.¹³¹

L'attenzione per gli aspetti giuridico-procedurali del culto dei santi caratterizzò anche l'attività di Innocenzo XI, che nel 1678 promulgò una terza decisione in materia. Dal 1629 fino a quel momento l'emanazione dell'apposito decreto di validità giuridica dei processi di canonizzazione era stata richiesta esclusivamente per quelli svolti a livello apostolico. Si considerava che i processi ordinari, organizzati dal vescovo nelle diocesi, avessero soltanto un valore informativo, volto a constatare l'esistenza della fama

¹³⁰ Il contenuto del decreto è esposto da F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., pp. 94-95.

¹³¹ G. DALLA TORRE, *Santità ed economia processuale*, cit., p. 236.

di santità e delle virtù in genere di un candidato.¹³² Innocenzo XI ordinò che il decreto di validità dovesse formularsi anche per i processi diocesani. Tale decisione sembra rientrare nel più ampio processo di valorizzazione dell'autorità vescovile che caratterizzò il pontificato innocenziano.¹³³ Un recupero cominciato, però, al termine di un precedente itinerario giuridico e istituzionale che nel volgere di un cinquantennio aveva portato al rafforzamento della Sede Apostolica, alla svalutazione dell'autorità diocesana e all'ampliamento del ruolo del Sant'Uffizio di Roma in materia di santità, con l'obiettivo di impedire i culti non autorizzati e di intervenire sui modelli agiografici all'inizio della loro formazione, subito dopo la morte dell'aspirante beato.

Ma le nuove norme inquisitoriali, ufficialmente definite per regolare il culto dei defunti carismatici, servivano anche ad affrontare il problema dei santi vivi, come aveva insegnato la vicenda della viterbese Francesca Vaccini. Infatti, le devozioni che si sviluppavano in onore di un defunto con fama di santità, cominciavano di solito quando questi era ancora in vita e, dunque, era necessario bloccare quei culti sul nascere, senza attendere la scomparsa del candidato all'onore degli altari.

A questo proposito è significativo che nei primi mesi di applicazione del decreto inquisitoriale del 1625 la Congregazione del Sant'Uffizio rivolse le sue attenzioni proprio nei confronti di un aspirante santo vivo napoletano. Nel giugno di quell'anno il vicario generale di Aversa annunciò agli inquisitori romani il rientro da Genova del frate laico Matteo da Marigliano che godeva di un'estesa fama di santità a Napoli e dintorni.¹³⁴ Sin dall'inizio di maggio il sacro tribunale di Roma aveva ricevuto una denuncia contro di lui da parte del minore conventuale Tommaso Carifa che accusava pure il vicario generale di Aversa di essere «parziale di questo frate». La frateria lasciava emergere i comportamenti sregolati di Matteo da Marigliano che si spacciava «per estatico et per santo» e, grazie alle confidenze di un sacerdote, aveva rivelato a una «semplice donna una cosa che avea detto nella confessione», con lo scopo di «dimostrarsi santo» e dotato di spirito

¹³² La prima menzione esplicita dei soli processi apostolici sottoposti al decreto di validità, si ha nel breve di beatificazione in onore di san Gaetano da Thiene del 1629, come notato da G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 205.

¹³³ Sul punto C. DONATI, *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1675-1760)*, in *Storia d'Italia. Annali 9*, cit., pp. 734-735, che segnala un aumento del «tasso di pastorale» dei vescovi italiani nel periodo 1676-1730, rispetto all'epoca compresa tra i pontificati di Clemente VIII e Urbano VIII (1592-1644).

¹³⁴ Un padre teatino, in una lettera del 1629, affermava che fra Matteo da Marigliano a Napoli era «reputato comunemente gran servo di Dio» (ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 12, f. 2r).

profetico.¹³⁵ Il Sant'Uffizio invitò il vicario generale di Aversa a una maggiore prudenza, ma approfittò dei decreti sul culto dei beati moderni per ammonire fra Matteo, metterlo sotto osservazione e correggere la sua pretesa santità.¹³⁶

La vicenda rivela che l'Inquisizione con i decreti di Urbano VIII del 1625 non si era solo proposta di colpire il culto dei morti in odore di santità allo scopo di selezionare la memoria ecclesiastica e di plasmarla secondo i propri disegni; ma, con il reato di santità simulata, voleva anche attaccare gli individui dotati di poteri carismatici che, qualora fossero riusciti a scampare alla repressione, avrebbero comunque dovuto passare il vaglio delle norme urbaniane una volta defunti. Punendo i vivi e disciplinando i morti, si era progressivamente definito un modello di santità inquisitoriale destinato a grande e duratura fortuna nella storia della Chiesa cattolica. Anzi tutto, perché consentiva di recuperare a livello agiografico la realtà della persecuzione come virtù dell'obbedienza; inoltre, poiché lasciava l'illusione demagogica che la proclamazione della canonizzazione non fosse una scelta della Sede Apostolica, motivata da ragioni religiose, culturali, politiche ed economiche, ma una vittoria del popolo contro l'inevitabile prudenza di un manipolo di intellettuali scettici impegnati a difendere la «vera fede» dalla «superstizione» e pronti a pentirsi per gli errori commessi dai propri predecessori.

I decreti di Urbano VIII tuttavia contenevano al proprio interno gli strumenti normativi per ovviare a simili incidenti di percorso, grazie alle correzioni apportate dagli inquisitori nella seconda versione dell'editto del 1625. Come si ricorderà, i fedeli potevano continuare a lasciare le loro offerte in denaro e i propri voti anche ai defunti in odore di santità non ancora canonizzati, ma i donativi dovevano essere occultati per non infrangere il decoro dell'autorità pubblica. Un accorgimento prudente quanto lucroso che ebbe il suo abile corrispettivo giuridico nell'istituzione del processo *super non cultu*, previsto per ogni causa di canonizzazione già introdotta o da aprire nella Congregazione dei Riti, dal 1634 in poi.

¹³⁵ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 9, f. 1r (lettera di Tomaso Carifa all'Inquisizione, 2 maggio 1625).

¹³⁶ *Ivi*, ff. 3v e 4v (decreti del Sant'Uffizio del 14 maggio 1625 e del 27 maggio 1625). Si veda anche la lettera del 25 giugno 1625 del vicario generale Paolo Squillante a Millini in cui affermava «essendo ultimamente ritornato da Genova nel convento di Giugliano frate Matteo di Marigliano laico riformato di San Francesco l'ho chiamato e fattoli l'ammonitione et avvertimenti che ho giudicato necessari et l'ha ricevuti con molta prontezza e umiltà et vi starò anco vigilante per l'advenire et occorrendo novità alcuna ne farò relatione a Vostra Signoria illustrissima» (ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 6, f. 72r).

Nelle pagine che seguono ricostruiremo i casi in cui l'Inquisizione romana applicò in Italia i decreti di Urbano VIII dal 1625 ai primi decenni del Settecento. In questo arco di tempo la Congregazione del Sant'Uffizio concentrò la sua azione in due direzioni opposte, ma complementari: la prima riguardava i culti più antichi di un secolo che aspiravano a ottenere lo statuto giuridico di *casus excepti* per evitare il rigore dei decreti urbaniani; la seconda concerneva le devozioni moderne che si affacciavano sulla scena del teatro religioso italiano. Analizzeremo i due aspetti in modo separato per ragioni di comodità espositiva, ma è importante sottolineare il carattere culturalmente unitario dell'attività del sacro tribunale di Roma. Sebbene i provvedimenti dell'Inquisizione si rivolgessero al passato, avevano in comune lo scopo di colpire la memoria dei vivi, di minare la possibilità degli uomini di comunicare con i morti conservando il ricordo delle loro gesta e di fiaccare, infine, l'inesauribile capacità delle generazioni di resistere non solo all'oblio del tempo, ma anche a quello voluto dal potere.

L'APPLICAZIONE DEI DECRETI DI URBANO VIII: DEGLI ANTICHI E DEI MODERNI

1. LA SCOPERTA DELLA SANTITÀ ANTIQUARIA

All'indomani della pubblicazione del decreto del 1625 i cardinali della Congregazione del Sant'Uffizio dovettero affrontare, per prima cosa, il problema costituito dalla clausola che esentava dal rispetto delle nuove norme i culti antichi, tollerati per chiara fama o «longissimi temporis scientia» dalla Sede Apostolica o dall'ordinario del luogo. In un primo momento, l'Inquisizione romana commise l'errore di non fissare alcun limite temporale preciso e fu subissata dalle richieste di numerose comunità religiose desiderose di ottenere lo statuto di *casus excepti* per il proprio candidato alla santità così da sfuggire alle forche caudine della nuova normativa. I diversi ordini religiosi entrarono in competizione fra loro, rendendosi protagonisti di una vera e propria corsa contro il tempo che aveva come metro il passato e come unico giudice il sacro tribunale di Roma. In un simile contesto, i privilegi furono inevitabili quanto le eccezioni. Per alcuni c'era il riconoscimento dell'agognata dispensa apostolica; per altri l'obbligo di chiudere il sepolcro, di alzare delle inferriate che separassero i fedeli dalla tomba e di aprire le porte della sacrestia, ove accumulare «in secreto» e con il timore dell'oblio, ciò che era divenuto illegittimo accettare in pubblico. Come abbiamo osservato in precedenza, la legislazione fu perfezionata soltanto con il passare degli anni: si fissò nel 1525 il limite oltre il quale considerare una devozione esente dal rispetto dei nuovi decreti e si istituì un particolare processo *super non cultu*. Due decisioni che rientravano all'interno di una tendenza più generale di progressivo irrigidimento formalistico della procedura legata al riconoscimento della santità ufficiale, caratterizzato dall'impiego di formule tipiche della giurisprudenza barocca coe-

va, ma anche dalla volontà delle gerarchie ecclesiastiche romane di regolare il fenomeno in modo sempre più centralistico e autoritario.¹

Il primo processo *super cultu immemorabili* venne celebrato nel 1625 in onore della già ricordata suor Elisabetta Achlin.² Nel biennio 1629-30 seguì quello in onore della terziaria domenica Colomba da Rieti. Nel 1644 fu la volta del fondatore degli olivetani Bernardo Tolomei, morto nel corso dell'epidemia di peste del 1348 e seppellito in una fossa comune. Per questa ragione le sue ossa erano andate perdute, come si raccontava in una biografia secentesca che faceva parte di un progetto più vasto di ridefinizione storiografica dell'ordine olivetano.³ Nonostante l'opera fosse terminata nel 1602 e avesse ottenuto l'approvazione dell'inquisitore di Siena, rimase manoscritta fino al 1659 a causa dei lavori della Congregazione dei Beati. Nel 1644 il vescovo di Siena istruì un processo *super cultu antiquissimo et in decretis exceptuato*, che fu presentato alla Congregazione dei Riti. Il dicastero, il 16 settembre 1645, «censuit constare causam praedictam esse in casu excepto in Decretis Sacrae Romanae et Universalis Inquisitionis» e diede parere affermativo «ut possit procedi ad ulteriora», come venne confermato dal pontefice il 4 dicembre 1645.⁴ Bisogna sottolineare che nel corso della procedura che portava alla concessione del decreto *super casu excepto* il controllo dell'Inquisizione romana non veniva meno. Infatti, in una lettera del 10 dicembre 1644, il cardinale inquisitore Barberini ordinò al commissario del Sant'Uffizio di Siena che «non si stampi, né si divulghi la predica panegirica intitolata la *Corona di lodi* del beato Bernardo Tolomei, se prima non se ne vede qua un esemplare, massime chiamandosi beato il Tolomei, mentre non è stato per ancora beatificato da questa Santa Sede».⁵ Occorre pure ricordare che il riconoscimento dei *casus excepti* non equivalse mai a una beatificazione formale perché la Congregazione dei Riti, con un

¹ Sul punto si veda G. DALLA TORRE, *Santità ed economia processuale*, cit., pp. 239 e sgg.

² Il processo della Achlin è in ASV, *Cong. Riti, Processus* 571.

³ G. LOMBARDELLI, *Vita del beato Bernardo Tolomei senese, Abate e istitutore de' Monaci Olivetani dell'Ordine di San Benedetto scritta già dal P. F. Gregorio Lombardelli di Siena, maestro dell'ordine de' Predicatori et hora data in Luce da D. Bernardino Paccinelli senese, monaco di Monte Oliveto*, Lucca, Appresso Iacinto Paci 1659, p. 126. Sull'ordine olivetano nel Seicento e le vicissitudini editoriali di questa biografia, cfr. G. PICASSO, *Aspetti e problemi della storia della Congregazione benedettina di Monte Oliveto*, «*Studia monastica*», III, 1961, pp. 398-402.

⁴ I decreti e le tappe della causa di canonizzazione sono spiegate da P. LUGANO, *La causa di canonizzazione del beato Bernardo Tolomei. Fondatore dei monaci benedettini di Monte Oliveto*, «*Rivista storica benedettina*», XVII, 1926, pp. 204-239. Si veda anche F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., p. 116, nota 3.

⁵ ACDF, *Siena*, n. 155, ff. n.n., ma cronologicamente progressivi. L'inquisitore di Siena inviò la predica richiesta dal Sant'Uffizio di Roma il 24 dicembre 1644.

apposito decreto del 20 novembre 1628, decise che non era sufficiente dimostrare l'esistenza del culto *ab immemorabili tempore* per ottenere di celebrare la messa e recitare l'ufficio in onore di un morto in odore di santità, ma bisognava anche provare il possesso di una specifica autorizzazione apostolica al riguardo.⁶ Probabilmente, questa decisione del 1628 fu presa in merito alla causa del fondatore dell'ordine dei mercedari Pietro Nolasco († 1256) e soltanto in seguito assunse un carattere più generale: nel biennio precedente la Congregazione dei Riti non aveva voluto autorizzare la messa e l'ufficio in onore di quel beato, ponendo come condizione preliminare e necessaria l'approvazione dell'immemorabilità del culto.⁷

La clausola sulle devozioni antiche voluta dai cardinali della Congregazione del Sant'Uffizio nel 1625 ebbe una duplice finalità: da un lato, servì a salvaguardare i culti del passato, legati a una plurisecolare tradizione religiosa locale, che altrimenti sarebbero stati travolti dal rigore censorio dei decreti di Urbano VIII; dall'altro, consentì ai cardinali di Roma di compiere un censimento dei modelli di santità proposti dalle periferie che potero essere esaminati e selezionati dalla Santa Sede. Di conseguenza, l'aspetto più interessante del provvedimento è rappresentato dallo sforzo delle diverse comunità (laiche ed ecclesiastiche) per elaborare un sistema di prove di santità funzionali a legittimare il culto a livello romano e dal tipo di relazione di esclusione/inclusione instaurato con le autorità centrali.⁸ In alcuni casi, le stesse periferie richiedevano l'intervento apostolico in modo che la loro devozione potesse essere considerata più autorevole di quella priva dell'autorizzazione pontificia. Più spesso, tuttavia, il vescovo e le autorità comunali strinsero delle alleanze orizzontali destinate a scontrarsi con le esigenze di controllo verticale della Congregazione del Sant'Uffizio e degli inquisitori locali, che miravano ad arginare la pressione devozionale proveniente dal basso. Per mostrare come ciò avvenne è utile ricostruire una mappa dei principali culti antichi recensiti dall'Inquisizione romana in seguito alla riforma urbaniana, allo scopo di chiarire non solo la dimensione unitaria assunta dal fenomeno nella penisola, ma anche il sistema probatorio utilizzato dai promotori dei singoli culti locali.

⁶ Il decreto è riportato da F. VERAJA, *La beatificazione*, p. 117, nota 8.

⁷ *Ivi*, p. 118, nota 8.

⁸ A quanto mi risulta la questione della prova di santità è stata affrontata soltanto da un punto di vista giuridico come problema interno alla struttura dei processi di canonizzazione: al riguardo, si vedano i lavori di M. D'ALFONSO, *La prova in genere e la fama di santità in specie nei processi dei santi prima e dopo il M.P.* «*Sanctitas Clarius*», Roma, Agnesotti 1977 e di F. LEONE, *La prova documentale degli scritti nei processi di beatificazione e canonizzazione*, Roma, Pontificia Università Lateranense 1989.

Il primo gruppo di devozioni era composto dai pretesi santi antichi, riscoperti all'inizio del Seicento sotto forma di reliquie per essere venerati come esponenti della Chiesa delle origini, di cui il tempo aveva cancellato le vestigia del sepolcro, ma non le tracce del ricordo. In questo caso, il Sant'Uffizio rispose in modo assai prudente con il palese obiettivo di procrastinare il più possibile il momento del riconoscimento ufficiale. I cardinali temevano che dietro l'occasionale rinvenimento di qualche osso luttulento si celasse il progetto di istituire dei santuari per interessi esclusivamente commerciali. Il problema centrale divenne quello dell'autenticità. Da un lato, le autorità ecclesiastiche romane autorizzarono l'attività di veri e propri cercatori di reliquie specializzati per evitare una proliferazione indiscriminata del fenomeno e favorirne uno sviluppo il più possibile ordinato.⁹ Dall'altro, obbligarono le comunità locali a dimostrare che gli scheletri ritrovati – sempre profumati e latori di interventi prodigiosi – appartenessero realmente a quel determinato martire o confessore, come creduto dal popolo e sostenuto dai promotori della nuova devozione.

A questo proposito, è emblematico quanto avvenne nel 1638 nella cittadina siciliana di Taormina, ove esisteva una chiesa detta di Santa Venera ormai diroccata, dalle cui fondamenta sgorgava «un'acqua di gran divozione» in grado di sanare i malati.¹⁰ Nel 1608 gli abitanti del luogo avevano deciso di piantarvi una gran croce e in occasione dei lavori scoprirono una ventina di scheletri. L'arcivescovo di Messina ordinò di deporre le ossa in un luogo sacro, «essendo comune opinione che siano de' santi che hanno patito martirio» e iniziò un gran concorso di gente che otteneva la grazia «raccomandandosi alle dette sante reliquie». Nel 1638 «il clero e il popolo» di Taormina chiesero ai cardinali del Sant'Uffizio il riconoscimento del culto promosso a livello diocesano, ma i membri dell'Inquisizione romana disposero l'apertura di un processo giuridico per accertare l'autenticità delle reliquie ritrovate in occasione degli scavi.

In quello stesso anno, nella chiesa degli Angeli di Assisi, avvenne un episodio simile, che, a differenza del precedente, restò all'interno dell'ordine francescano senza coinvolgere le autorità municipali. Mentre si facevano dei lavori di consolidamento della chiesa vennero ritrovati due corpi davanti alla cappella di san Francesco. In questa circostanza, tuttavia, il vescovo di Assisi, Tegrinio Tegrini adottò un comportamento opposto

⁹ Sul fenomeno si veda G. SIGNOROTTO, *Cercatori di reliquie*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», III, 1985, pp. 383-418: 417.

¹⁰ ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 12, ff. 1r e 2v, da cui sono tratte le successive citazioni.

a quello seguito dall'ordinario di Messina. Egli si affrettò a denunciare l'accaduto alla Congregazione dei Riti e in attesa di un giudizio dell'istituzione fece portare in sacrestia i corpi, affidandoli alla custodia di un guardiano «che non li facesse vedere a nessuno».¹¹ Questo atteggiamento romano-centrico non deve sorprendere se si considera che il vescovo di Assisi era contemporaneamente anche il segretario della Congregazione dei Riti e aveva partecipato direttamente all'elaborazione del breve apostolico del 1634.¹² Nel suo caso, quindi, l'impegno diocesano e la vigilanza romana coincidevano nella stessa persona. I francescani, per contrastare l'azione di controllo devozionale dell'ordinario bifronte, consultarono una «relazione antica», riuscendo a identificare quei resti, ormai ridotti a un mucchio di ossa «disunite per la poca diligentia dei cavatori». Si trattava di Giovanni Bonvisi da Lucca, morto nel 1472, e del predicatore Cherubino Capoferri da Spoleto, defunto nel 1484. Tanto impegno da parte dei francescani umbri era giustificato dall'interesse religioso e spirituale ancora attuale che provavano per queste due proposte agiografiche del XV secolo. Ad esempio, su Giovanni Bonvisi era stata composta nel 1603 una biografia da Francesco da Lugnano, che non aveva riscosso un particolare successo, forse per la coincidenza con l'inizio dei lavori della Congregazione dei Beati.¹³ Nel secondo caso, le opere di Cherubino Capoferri, soprattutto la *Regola di vita matrimoniale* e la *Regola di vita spirituale*, avevano avuto una notevole fortuna editoriale tra Quattro e Cinquecento, che sarebbe proseguita fino all'Ottocento.¹⁴ Agli occhi dei frati di Assisi, il fatto che i due corpi fossero stati seppelliti accanto alla cappella di san Francesco provava, senza ombra di dubbio, la celeste beatitudine di entrambi. In effetti, secondo un «manoscritto in carta pergamena» custodito nella loro chiesa, un simile privilegio spettava solo ai defunti con fama di santità.¹⁵ A dimostrazione di come in quegli anni il Sant'Uffizio svolgesse un ruolo preponderante in merito al controllo dei culti di santità, i cardinali della Congregazione dei Riti passarono la lettera del vescovo di Assisi, nonché loro collega, direttamente all'Inquisizione romana. I giudici del sacro tribunale, incuranti delle motivazioni di carattere storico-consuetudinario addotte dai francescani umbri,

¹¹ ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 13, f. 1r.

¹² Traggio l'indicazione da G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., pp. 71, nota 256 e 324-325.

¹³ P. BURCHI, *Bonvisi Giovanni da Lucca*, BSS, III, 1963, coll. 353-354.

¹⁴ R. TOSO D'ARENZANO, *Cherubino da Spoleto*, BSS, III, 1963, coll. 1194-1195. Per un elenco delle edizioni delle due opere, cfr. M. FALOCI PULIGNANI, *Fra Cherubino scrittore francescano del secolo XV*, «Miscellanea francescana», IV, 1889, pp. 142-145.

¹⁵ ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 13, f. 3r.

ordinarono di seppellire i due corpi nello stesso luogo di prima, in modo da spegnere sul nascere la devozione popolare che aveva accompagnato il loro ritrovamento e senza neanche procedere all'identificazione dei resti.¹⁶

I due episodi citati lasciano intuire che, rispetto alla diversità dei comportamenti adottati a livello locale dai vescovi – condizionati dai rapporti con le autorità secolari e tendenti a favorire o a contrastare, per le ragioni più varie, l'ispirazione pastorale della propria azione – la posizione del Sant'Uffizio di Roma fu univoca e tesa a limitare il più possibile l'immissione di nuovi culti antichi nella Chiesa e la loro ufficializzazione nel catalogo dei santi. Tuttavia, se persino un vescovo funzionario della Congregazione dei Riti aveva bisogno dell'autorità del Sant'Uffizio per imporre le proprie decisioni a livello diocesano, possiamo immaginare come anche gli altri ordinari locali fossero indotti a vedere in quella struttura il terminale di un nuovo modo di procedere e di giudicare l'autenticità dei culti antichi. Accadeva così che il vescovo di Amelia, interpretando in anticipo la volontà del Sant'Uffizio, cercasse di «sapere l'origine e con che autorità» determinate devozioni si fossero affermate nella propria diocesi.¹⁷ Ciò avvenne nel 1625, quando denunciò la presenza di «molti corpi di beati che si tengono in molta veneratione», lamentando la difficoltà «di arrivare alla verità non avendosi cognitione di scrittura alcuna». L'ordinario diocesano chiedeva tempo agli inquisitori romani e si appellava alla necessità del riscontro documentario per la difficoltà di aderire a una cultura della prova devozionale in cui la verità di fatto e quella di fede dovevano coincidere con le decisioni del Sant'Uffizio.

In quegli anni l'impostazione culturale del vescovo di Amelia trovava dei prestigiosi interpreti in un gruppo di gesuiti belgi, che aveva avviato la monumentale impresa cosiddetta dei «Bollandisti».¹⁸ In questo progetto carico di futuro, l'affermazione della verità di fede sul culto dei santi antichi (il problema dell'autenticità dei corpi e dell'attendibilità dei racconti agiografici conseguenti) si voleva fare corrispondere il più possibile con la ricerca storica e l'accertamento filologico ed erudito. Un criterio di libertà, esterno alle strutture inquisitoriali, elaborato dal gesuita Heribert Ro-

¹⁶ ACDF, S.O., Decreta 1638, f. 121v (riunione del 28 luglio).

¹⁷ Lettera del vescovo di Amelia al cardinale Millini, 25 novembre 1625, in ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 19, f. 22r.

¹⁸ Sull'opera dei dotti gesuiti che si raccolsero intorno all'iniziativa di Jean Bolland e di Heribert Rosweyde resta sempre da consultare H. DELEHAYE, *L'œuvre des Bollandistes à travers trois siècles 1615-1915*, Bruxelles, Société des Bollandistes 1959, che reca una dettagliata bibliografia delle loro pubblicazioni.

sweyde che nel 1607 pubblicò i *Fasti sanctorum quorum Vitae in belgicis bibliothecis manuscriptae*.¹⁹ Il padre belga esponeva nell'opera un programma agiografico di carattere scientifico che si proponeva l'obiettivo di eliminare gli elementi apocrifi dalle vite dei santi attraverso la raccolta delle fonti e lo studio della documentazione superstite. Come è noto, le riserve maggiori a questo progetto culturale vennero proprio dal mondo cattolico romano che, nello stesso periodo, stava imboccando una strada differente.²⁰ Non a caso, il punto di contatto fra i due mondi, ancora una volta, fu il cardinale Bellarmino, che manifestò a Rosweyde tutto il suo scetticismo sulla possibilità di applicare criteri filologici a proposito di un mondo popolato di «multa [...] inepta, levia, improbabilia, quae risum potius quam aedificationem pariant».²¹ In quegli anni, nessuno meglio del cardinale gesuita aveva piena contezza della diversa ispirazione di condotta scelta dalle autorità romane, convinte che la riabilitazione dell'agiografia, dopo le dure critiche umaniste e protestanti, non dovesse avvenire in base a ragioni filologiche, ma di carattere apologetico, dogmatico e confessionale. Difatti, il libero esercizio della critica storica avrebbe comunque rischiato di limitare le mire egemoniche di Roma sull'agiografia e la conseguente edificazione di un discorso retorico controriformista. I Bollandisti diedero alle stampe nel 1643 il primo tomo degli *Acta sanctorum* e spiegarono, nel proemio dell'opera, il criterio adottato nella scelta dei santi e dei beati inseriti nel volume: soltanto quelli con il culto approvato dal papa o più antichi di un secolo, ossia che avevano passato il vaglio delle norme inquisitoriali del 1625, divenute, proprio l'anno precedente, i «decreti di Urbano VIII», a cui anche loro evidentemente si erano dovuti piegare.²²

¹⁹ Sul tema cfr. S. BOESCH GAJANO, *Introduzione*, in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Bologna, Il Mulino 1976, pp. 10-11.

²⁰ Sulla prudente strategia con cui Jean Bolland curò la distribuzione presso la curia romana di otto esemplari del primo tomo dell'opera, si veda B. JOASSART, *L'accueil réservé aux Acta sanctorum à Rome en 1643. En marge d'un anniversaire*, «Analecta bollandiana», CXI, 1993, pp. 5-18: 14, nota 39.

²¹ La lettera del 7 marzo 1608 di Bellarmino a Rosweyde è edita da CH. DE SMEDT, *Les fondateurs du Bollandisme*, in *Mélanges Godefroid Kurth. Recueil des mémoires relatifs à l'histoire, à la philologie et à l'archéologie*, I, Liège-Paris, Vaillant-Carmanne-Champion 1908, pp. 297-298.

²² Cfr. *Acta sanctorum quotquot toto orbe [...] collegit, digessit, notis illustravit Ioannes Bollandus [...]*, I, Anversa, apud Ioannem Meursium 1643, pp. XI-XII.

2. IL RICONOSCIMENTO DEI CULTI ANTICHI

Il secondo tipo di devozioni che interessò i cardinali del Sant'Uffizio è costituito dai culti antichi realmente praticati da tempo immemorabile dai fedeli, per i quali era richiesta l'approvazione apostolica e l'apertura di una causa di canonizzazione. In questo caso, l'Inquisizione romana aveva la possibilità di valutare il valore di una determinata tradizione devozionale e giudicare se fosse meritevole di essere legittimata oppure no dalla Santa Sede: perciò, si assisteva a una convergenza di interessi e di pressioni tra le autorità laiche e quelle ecclesiastiche a livello locale (vescovi, confraternite, ordini religiosi), che difendevano strenuamente il proprio santo patrono dalle pretese regolatrici del sacro tribunale di Roma.²³

Per quanto riguarda questo gruppo di devozioni effettivamente radicate da secoli nelle diverse comunità italiane, l'atteggiamento del Sant'Uffizio fu più articolato, come dimostrano i culti del duca di Aquitania Bertrando, di Giovanna Scopelli e di Colomba da Rieti. Il primo caso, quello dell'«Alemanno» Bertrando, nipote di Guglielmo d'Orange (morto nell'812), si ebbe nella «villa» vicentina di Fontanaviva. Bertrando era giunto nel piccolo centro in pellegrinaggio ed era morto in un anno imprecisato trovando un'onorata sepoltura. Il culto prestato dagli abitanti del luogo nei suoi confronti venne bloccato nel 1625 per ottemperare ai decreti di Urbano VIII, ma nel 1637 «il Comune e gli uomini» di Fontanaviva scrissero al Sant'Uffizio per chiederne il riconoscimento e la ripresa. La comunità lamentava il fatto che venerava il corpo di quell'uomo da oltre tre secoli; inoltre, «molti scrittori approvati» lo definivano beato e, sino al 1625, «all'ordinario e ai visitatori apostolici non era mai parso innovare cosa alcuna».²⁴ Invece, da quell'anno in poi, si era improvvisamente interrotta la tradizione di celebrare la messa in suo onore «con disgusto et mortificatione del popolo». In realtà, il massaro Sebastiano Feltrini ammetteva nella sua deposizione davanti all'inquisitore locale che, «sebbene il prete diceva che [Bertrando] non si può più nominare, però è sempre continuata la festa o la sagra sotto questo titolo di beato».²⁵ C'era dunque una distanza tra le norme stabilite dal Sant'Uffizio e le pratiche sociali effettivamente adottate dai fedeli; per

²³ Sul culto dei santi patroni nell'Italia meridionale, cfr. J.M. SALLMANN, *Santi barocchi*, cit., pp. 83-120, cui rinvio per la bibliografia.

²⁴ ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 10, f. 1r.

²⁵ *Ivi*, f. 17r (deposizione dell'8 maggio 1638).

risolvere il problema sarebbe stato sufficiente recuperare il decreto attestante l'avvenuta beatificazione di Bertrando, ma purtroppo – continuavano gli uomini di Fontanaviva – le guerre che al tempo devastavano la Germania lo avevano impedito.²⁶ Il tribunale di Roma decise di prendere informazioni sul caso, avviando una procedura che coinvolgeva contemporaneamente il vescovo del luogo Luca Stella e l'inquisitore di Vicenza fra Anselmo Oliva da Brescia. Le notizie raccolte nel corso dell'indagine – che portò all'istruzione di un vero e proprio processo – forniscono alcuni preziosi dati sulle caratteristiche della devozione del beato Bertrando nel vicentino. In primo luogo, il commissario del Sant'Uffizio chiamò a testimoniare gli uomini più anziani di Fontanaviva i quali, basandosi sui loro ricordi personali, confermarono la presenza del culto «per tradizione degli antenati».²⁷ Inoltre, fu mostrata l'esistenza di iscrizioni e di immagini raffiguranti il beato con i raggi.²⁸ Infine, vennero presentati all'inquisitore alcuni testamenti del 1475, che confermavano come i legati alla chiesa del villaggio fossero stati fatti a nome del «santo Beltrame da Fontanaviva» sin da quell'anno.²⁹

Come se la prova storiografica, la prova iconografica e quella notarile non bastassero, gli abitanti del paese si appellarono anche a una serie di abitudini devozionali che confermavano la fama di santità del loro protettore, «sentito invocar nei bisogni come santo» e addirittura invidiato dai «circonvicini» per i suoi poteri intercessori.³⁰ Il 1° marzo di ogni anno si teneva a Fontanaviva una festa in onore di Bertrando finanziata dagli abitanti più facoltosi del villaggio con la vendita di «una para di pollastri» e nell'occasione c'era tanta «solennità che pareva il giorno di Natale». Ciò nonostante un anziano si ricordava che da giovane «concorrevva assai maggior quantità di gente di quello che fa al presente, di modo che erano piene

²⁶ *Ivi*, f. 1r.

²⁷ *Ivi*, f. 4r.

²⁸ L'arciprete di Fontanaviva, Jacopo Zampetti, dichiarò all'inquisitore: «Che sia riverito come santo si vede dalla pala moderna, ove è dipinta la Beata Vergine, san Pietro Apostolo a man destra e questo beato Bertrando alla sinistra al pari di san Pietro; e dalla pala antica che era pure sul medesimo altar maggiore dove sono dipinti gli istessi santi cioè Maria Vergine col bambino in braccio, san Pietro alla destra e questo beato alla sinistra pure al pari di san Pietro e di più con raggi d'oro intorno alla testa. Anzi dirò di più che avanti dell'altar maggiore ho veduto io con gli occhi propri dipinto questo beato, di stato come morto con duoi angeli, uno al capo e l'altro a piedi con duoi candelotti accesi in mano, ma per l'antichità e l'umidità e caduta questa pittura e non ne apparisce vestigio alcun», *ivi*, f. 16r.

²⁹ Ad esempio, il testamento di Cristoforo Del Zuane di Cittadella, rettore della Pieve di San Martia de Lupari, morto in quell'anno (*ivi*, f. 4v).

³⁰ Costituto di Sebastiano Feltrini, *ivi*, f. 17r.

tutte le strade». ³¹ Per di più, il corpo di Bertrando era conservato nella chiesa locale dentro una cassa di legno ricoperta di «bottoncini di bambace», con la cui cima – un testimone chiosava – «si costuma in questo paese tocar gli occhi ai fedeli». ³² Tuttavia, per l'inquisitore di Vicenza non bastavano ancora i ricordi visivi degli anziani, né l'ormai perduta antropologia gestuale degli abitanti del luogo. Egli quindi decise di inviare il rettore di Fontanaviva a Padova per raccogliere eventuali testi che parlassero del beato provandone il culto. La ricerca del funzionario comunale fu proficua in quanto ritrovò attestazioni riguardanti Bertrando in diversi libri, fra cui il recente *Catalogus sanctorum Italiae* del servita Filippo Ferrari, edito nel 1613. ³³ Le opere, però, non furono consegnate all'inquisitore come previsto, bensì al vescovo «che volse per ogni maniera trattenerle appresso di sé», costringendo il commissario del Sant'Uffizio, alquanto infastidito, a recarsi sul calar del sole al palazzo episcopale per chiederne una copia. ³⁴ Questi puntigliosi ostruzionismi fra autorità ecclesiastiche locali in concorrenza tra loro rivelano cosa significasse, in concreto, l'avanzata del controllo inquisitoriale sul culto dei santi antichi nelle periferie. Infatti, alle spalle del commissario di Vicenza, c'era il Sant'Uffizio di Roma e furono i cardinali del sacro tribunale, e non certo il vescovo di Vicenza, a dirimere la questione in favore del culto di Bertrando. A determinare la decisione favorevole dell'Inquisizione – che tuttavia delegò alla Congregazione dei Riti la concessione della facoltà di celebrare la messa in onore di Bertrando – fu la scoperta dell'esistenza di un'indulgenza plenaria concessa nel 1636 da Urbano VIII in persona in favore del culto. ³⁵ Un ritrovamento paradossale – avvenuto nel corso di un'ispezione dell'inquisitore di Vicenza alla chiesa di Fontanaviva, che ricordava da vicino le modalità di una visita pastorale vescovile – con cui si annullavano come per incanto gli sforzi indiziari condotti sino a quel momento dall'accusa e dalla difesa. Lo stesso pontefice

³¹ Secondo la testimonianza di Blasio Labadini, 75 anni, *ivi*, f. 17v.

³² *Ivi*, f. 4v.

³³ Si tratta dell'opera di F. FERRARI, *Catalogus sanctorum Italiae in menses duodecim distributus in quo Vitae illorum ex particularium Ecclesiarum monumentis compendio describuntur adiectis ubique scholiis notisque perbreuibis: in quibus saepenumero ambiguitates & errores circa tempus praesertim ac historiae veritatem contingentes deteguntur*, Milano, apud Hieronimum Bordonium 1613. L'autore divide i diversi culti presenti nella penisola per regione e, a proposito di «S. Bertrando confessore apud Cittadellam», scrive: «Bertrandus, sive ut alii scribunt, Beltramus natione Alemannus fuit. Qui in Italia veniens, cum apud Civitellam, seu, ut vocant, Cittadellam agri Patavini Oppidum in Pago Fontanico incolis dicto ad Medoacum amnen aegrotasset, ac ex vita migrasset, ibidem conditus est, hacque die celebratur eius memoria» (*ivi*, p. 126).

³⁴ ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 10, f. 26v.

³⁵ *Ivi*, f. 20v.

regnante aveva definito nel suo breve Bertrando «beato», riconoscendo che la chiesa di Fontanaviva doveva intitolarsi a suo nome. Un'occasione speciale e al tempo stesso simbolica, in quanto Urbano VIII – che aveva rischiato di seppellire con la propria riforma una devozione da lui stesso promossa – prometteva ai fedeli la remissione di ogni peccato se avessero chiesto l'intercessione di Bertrando «per l'istirpatione delle eresie, l'esaltatione della Santa Madre Chiesa e la concordia dei Principi cristiani». ³⁶

Un destino opposto toccò in sorte al culto di suor Giovanna Scopelli di Reggio Emilia, un caso che impegnò per una decina di anni il sacro tribunale, a partire dal 1625. ³⁷ All'indomani della promulgazione dei decreti del Sant'Uffizio, la «comunità di Reggio» scrisse all'inquisitore romano Millini per chiedere di continuare a venerare la suora come faceva dalla data della sua morte, avvenuta nel 1491. ³⁸ Sebbene l'inquisitore reggiano, dopo avere verificato l'antico «consenso anco de' vescovi», avesse permesso il proseguimento del culto, il tribunale di Roma decise di acquisire «probationes magis relevantes». ³⁹ Vista la mala parata, la comunità di Reggio inviò a Roma una fede notarile, che attestava l'antichità del culto e iniziò di sua spontanea iniziativa «a esaminare i più vecchi in prova del medesimo». Anche le monache carmelitane della cittadina vollero spedire un memoriale, ove spiegavano come per antica consuetudine fossero solite festeggiare la Scopelli nel mese di luglio. La beata, secondo loro, doveva considerarsi tale «sia per l'incorruttibilità del suo corpo che anche per le varie gratie ricevute da molti»; tanto più che in passato era stato aperto un processo, andato smarrito per l'imperizia di un consultore di Bologna. ⁴⁰ Nel 1601 Benedetto Mutti aveva pubblicato a Venezia una *Vita della beata Giovanna da Reggio dell'Ordine carmelitano*, ristampata nel 1630, da cui emergevano le virtù profetiche della suora in favore delle figlie di Ercole I d'Este. Allora, la moglie del duca aveva voluto finanziare la costruzione a Ferrara di una nuova chiesa, chiamata di Santa Maria Nova e favorire l'insediamento della Scopelli a Reggio in una comunità di suore carmelitane. ⁴¹ Nella nuova struttu-

³⁶ *Ivi*, f. 29r.

³⁷ Su di lei cfr. L. SAGGI, *Scopelli Giovanna*, BSS, XI, 1968, coll. 749-750 e anche ID., *La Congregazione mantovana dei carmelitani sino alla morte del B. Battista Spagnoli (1516)*, Roma, Institutum carmelitanum 1954, pp. 216-218: 216, nota 7.

³⁸ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 14, f. 2r.

³⁹ ACDF, S.O., Decreta 1625, ff. 103r e 123v (sedute del 12 giugno e del 16 luglio).

⁴⁰ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 14, f. 28r.

⁴¹ Per queste notizie cfr. C. CATENA, *Le carmelitane. Storia e spiritualità*, Roma, Institutum carmelitanum 1969, p. 222, nota 96.

ra la donna aveva fondato un monastero, ove aveva condotto un'esistenza di privazioni, in preda a visioni mistiche e in diuturna lotta con gli spiriti diabolici. Si trattava quindi di un culto cittadino con un'antica tradizione di sostegno aristocratico e popolare, alimentato dalla circolazione di brevi fogli a stampa, intercettati dagli inquisitori, che per le loro dimensioni potevano passare agevolmente di mano in mano.⁴² All'interno di questa sorta di agiografia volante, si confrontavano con chiarezza dal punto di vista probatorio due differenti «volontà di verità».⁴³ Da una parte, c'era la forza della tradizione, dell'abitudine e dell'esperienza, l'evidenza materiale di un cadavere mantenutosi con «la carne bianca salda e bella», sul quale si posavano gli sguardi e i gesti di un'intera comunità che si sentiva proprietaria di quel corpo e protetta da esso;⁴⁴ dall'altra, c'era l'esigenza del Sant'Uffizio di Roma di sospendere ogni decisione in attesa di atti notarili che certificassero la legittimità del culto e la sua autenticità giuridica.⁴⁵ Intanto, però, la circolazione di simili fogli doveva essere assolutamente contrastata. Ma le prove richieste dalla Santa Sede non arrivarono mai, o forse non furono sufficienti. Alcuni anni più tardi, in occasione di un'epidemia di peste che colpì Reggio, l'attenzione dei cardinali di Roma per il culto della beata Scopelli si risvegliò all'improvviso.⁴⁶ A suscitare di nuovo l'attenzione dei membri del sacro tribunale fu un episodio rituale che venne riferito dal vicario del Sant'Uffizio emiliano con queste parole:

⁴² Il foglio si intitola *Al devoto popolo di Reggio. Memoria devotissima della beata Gioanna Scopelli cittadina di Reggio e fondatrice in questa città delle Molto R. R. Madri carmelitane, la quale sarà di grandissimo aiuto spirituale a tutti quei che devotamente si faranno degni d'imitare questa nostra protettrice recitando l'infrascritte orationi nelli suoi importantissimi bisogni come faceva essa beata Gioanna avvocata delle nostra città e diocesi*, Reggio, appresso Flaminio Bartoli 1620, (ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 14, ff. 29v-30r).

⁴³ Sul concetto di «volontà di verità» come «sistema di esclusione (sistema storico, modificabile, istituzionalmente costrittivo)» si vedano le riflessioni di Michel Foucault, che così definisce il «discorso vero»: quello «per cui si aveva rispetto e terrore, quello al quale bisognava pur sottomettersi, perché regnava, era il discorso pronunciato da chi di diritto, e secondo il rituale richiesto; era il discorso che diceva la giustizia e attribuiva a ciascuno la sua parte», (*L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Torino, Einaudi 1972, p. 14).

⁴⁴ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 14, f. 18r (lettera del confessore delle monache al Sant'Uffizio di Roma, 5 settembre 1631).

⁴⁵ Sulla presenza simultanea di diversi livelli di verità nella certificazione della santità in età moderna (notarile, papale e pratico-sperimentale) si sofferma A. PROSPERI, *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in *Finzione e santità*, cit., in part. pp. 91-94.

⁴⁶ Sulla peste del 1631 a Reggio che, secondo le cronache locali, causò la morte di 5.000 persone, si veda A. BALETTI, *Storia di Reggio nell'Emilia*, Reggio Emilia, L. Bonvicini e soc. coop. lav. tipografi 1925, pp. 446-450. Occorre notare che l'epidemia toccò il culmine proprio nell'estate in cui avvenne lo scambio epistolare tra i cardinali di Roma e le autorità reggiane.

Trovandosi questa città gravemente percossa dal presente contagio hanno alcuni devoti di suor Giovanna Scopillia carmelitana, fondatrice del loro monastero in questa città, posto in pensiero al magistrato della sanità di portare processionalmente per la città il corpo di lei; il che saputo da me, con destrezza et prima che si passi più avanti, ho cercato di deviare questa risoluzione essendo che da cotesta sacra e suprema Congregazione n'uscì l'introchiusa lettera sopra questo negotio, dopo la quale non havendo rappresentato maggiori prove non ho giudicato acconsentire a questo.⁴⁷

La paura dell'epidemia aveva spinto la comunità a ricorrere ai poteri protettivi della beata con una processione, ma il vicario del Sant'Uffizio locale non aveva voluto concedere l'autorizzazione, dal momento che mancavano quelle prove richieste in passato ai reggini. Ma la risposta degli inquisitori di Roma è ancora più interessante. In una lettera del 14 agosto 1631, essi non si limitarono ad approvare l'operato del commissario, ma ordinarono di distogliere la devozione popolare dal corpo di Giovanna per indirizzarla verso il «il sacramento dell'eucarestia, le immagini della Madonna o altri corpi di santi approvati dalla Chiesa».⁴⁸ In tal maniera, il sacro tribunale proponeva un artificio devozionale, teso a mascherare la repressione culturale in atto, che venne però ostacolato dal vescovo di Reggio, Paolo Coccapani, il quale concesse di esporre per tre giorni il corpo della beata affinché potesse essere «visitato processionalmente». A giudizio dell'infastidito vicario del Sant'Uffizio, l'ordinario di Reggio aveva autorizzato la manifestazione «per non irritarsi il popolo»: per colpa della sua demagogia i devoti avevano potuto accendere dei lumi al sepolcro della Scopelli e stampare delle sue immagini con i tradizionali attributi iconografici della santità.⁴⁹ Le premure del vescovo nei confronti delle autorità civili di Reggio rientravano in una linea di condotta ben precisa, incline a favorire il culto per la suora carmelitana. Egli aveva persino firmato, insieme con gli anziani della città e con il locale governatore, un decreto in cui ordinava ai fedeli di digiunare il mercoledì 6 agosto 1631 e di recarsi il venerdì successivo a confessarsi: sia gli uomini, sia le donne — «per la remissione dei peccati e per la liberatione di questa città dal contagio» —, ma separatamente al fine di evitare le punizioni previste a causa della promiscuità.⁵⁰ Nei giorni seguenti lo

⁴⁷ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 14, f. 9r (lettera del vicario del Sant'Uffizio di Reggio agli inquisitori di Roma, 28 luglio 1631).

⁴⁸ *Ivi*, f. 16v.

⁴⁹ *Ivi*, f. 11v (memoriale del vicario del Sant'Uffizio di Reggio ai cardinali inquisitori di Roma, 8 agosto 1631).

⁵⁰ *Ivi*, f. 13r.

scontro tra il vescovo e il vicario dell'inquisitore si fece sempre più acceso, in quanto il primo scrisse a Roma, affermando che i precedenti commissari locali del Sant'Uffizio avevano autorizzato la stampa dell'effigie della beata Scopelli.⁵¹ A stretto giro di posta il sostituto dell'inquisitore smentì l'ordinario che «mortificava lo zelo, la verità e la vigilanza» sua: anzitutto, sosteneva di non avere trovato nell'archivio alcuna licenza di stampa e aggiungeva sospettoso, «gli pareva una superfluità che se l'hanno avuta una volta la richiedano una seconda». Per questi motivi aveva rifiutato l'*imprimatur* chiesto da uno scultore e concludeva accusando il vescovo di Reggio di fare il doppio gioco («voleva che io pigliassi sopra di me tutta la soma di questo negotio») per non «disgustar la comunità». ⁵² La risposta del Sant'Uffizio di Roma mostra come i rapporti di forza tra il vescovo e l'inquisitore fossero in periferia ormai definitivamente mutati in favore di quest'ultimo. I cardinali presero decisamente le parti del commissario del Sant'Uffizio («benefecit in non concedendo impressionem») e rimproverarono l'ordinario per avere consentito l'esposizione pubblica del corpo della suora e, soprattutto, per avere ignorato gli «ordines generales huius sacrae Congregationis ac Congregationis Rituum puniendo contravenientes». ⁵³

Tuttavia, i sostenitori locali della Scopelli diedero prova di possedere doti di perseveranza davvero fuori del comune, poiché riuscirono a piegare persino l'ostilità dell'Inquisizione romana. In effetti, fra il 1767 e il 1770, i pronipoti di quei tenaci devoti secenteschi poterono finalmente celebrare un processo *super cultu immemorabili* in onore della loro protettrice carmelitana, la cui devozione fu ufficialmente riconosciuta l'anno successivo. ⁵⁴

Il terzo caso scelto per descrivere l'azione dell'Inquisizione romana nei confronti dei culti antichi riguarda la devozione in onore della terziaria domenicana Colomba da Rieti (1467-1501), che si colloca fra l'indulgenza del primo e l'intransigenza del secondo. ⁵⁵ Le città di Perugia e di Rieti chiesero

⁵¹ *Ivi*, f. 17v (lettera del vescovo di Reggio Emilia al Sant'Uffizio di Roma, 5 settembre 1631).

⁵² *Ivi*, ff. 21r e 22v (lettera del vicario del Sant'Uffizio di Reggio agli inquisitori di Roma, 7 ottobre 1631).

⁵³ *Ivi*, f. 16v.

⁵⁴ Il processo è conservato in ASV, *Congr. Riti, Processus* 2365.

⁵⁵ Per la storia del culto e per un'aggiornata bibliografia della beata, si rimanda ora a M.L. CIANNINI PIEROTTI, *Colomba da Rieti a Perugia*, Bologna, Edizione studio domenicano 2001, pp. 196-202 e 205-218. Sulla sua causa di canonizzazione cfr. I. VENCHI, *Il processo di beatificazione, in Una santa, una città. Atti del Convegno storico nel V centenario della venuta a Perugia di Colomba da Rieti, Perugia, 10-11-12 novembre 1989*, a cura di G. Casagrande ed E. Menestò, Perugia-Firenze, La Nuova Italia editrice 1990, pp. 229-237. Si veda anche, nella stessa miscellanea, il contributo di G. ZARRI, *Colomba da Rieti e i movimenti religiosi femminili del suo tempo*, pp. 89-108.

nel 1627 al Sant'Uffizio con un'istanza comune di escludere dal rispetto dei decreti di Urbano VIII il culto per la «beata Colomba», che «fiori centocinquant'anni sono con santità grandissima di vita e con miracoli [...] con tolleranza et espresso consenso degli ordinari et anco con permissione della Sede Apostolica». ⁵⁶ I postulanti acclusero alla lettera una relazione in cui esaminavano la veridicità della santità di Colomba, chiamata al secolo Angela Guadagnoli e soprannominata in vita «la seconda Caterina». ⁵⁷ La supplica merita di essere esaminata analiticamente perché espone con chiarezza le prove selezionate dai promotori della devozione, che erano divise in storiche, rituali e istituzionali. ⁵⁸ Rispetto al primo tipo, gli attestati più antichi del culto della beata si trovavano nella biografia scritta dal suo confessore, il savonaroliano Sebastiano Bontempi, che venne esaminata nel 1495 alla presenza del papa Alessandro VI – quando Colomba era ancora viva. Il papa, nell'occasione, testimoniò come «la vita miracolosa di lei era similissima a quella di santa Caterina da Siena». ⁵⁹ Nel 1566 i savonaroliani Vincenzo Ercolani (futuro vescovo di Perugia) e Timoteo Bottonio ottennero da Pio V il permesso di celebrare Colomba nella messa il giorno del suo anniversario nel monastero di Perugia. Negli anni successivi i frati predicatori, forti dell'avallo pontificio, inserirono Colomba nella galleria dei santi domenicani, come fece il promotore secentesco della causa di canonizzazione di Savonarola Serafino Razzi, attratto dalle «profezie, visioni, ratti, estasi e miracoli» della beata non meno che da quelle di fra Girolamo. ⁶⁰ Tale rapporto non deve certo stupire perché le agiografie di Colomba raccontavano che la donna, nel corso di una visione, aveva visto Savonarola e i suoi compagni volare dal rogo al cielo. ⁶¹

A supportare questi giudizi di carattere agiografico concorrevano anche le relazioni degli «storici» che ricordavano come Colomba avesse liberato Perugia e il contado dalla peste con la sola forza della sua orazione.

⁵⁶ ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 5, f. 1r.

⁵⁷ Così Colomba era definita, nel 1495, dal predicatore Giuliano Dati nel suo *Del Diluvio di Roma* (cfr. O. NICCOLI, *Profezie in piazza. Note sul profetismo popolare nell'Italia del primo Cinquecento*, «Quaderni Storici», XXXXI, 1979, p. 512).

⁵⁸ La relazione si trova in ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 5, ff. 2r-3r, da cui traggio le successive citazioni, ove non diversamente indicato.

⁵⁹ Cfr. I. COMPARATO, *Bontempi Sebastiano*, DBI, 12, 1970, pp. 437-438. Il domenicano Bontempi, seguace di Savonarola, fu allontanato dall'ufficio di confessore di Colomba nel 1497 perché accusato di suggerire alla donna le profezie.

⁶⁰ Razzi scrisse, ma non pubblicò mai, una *Epitome sive compendium vitae B. Columbae Reatinae Ord. Praedicatorum* (S. RAZZI, *Viaggi in Abruzzo*, cit., p. 256).

⁶¹ Sui rapporti tra la beata e il predicatore ferrarese cfr. C. LEONARDI, *Colomba come Savonarola*, in *Una santa, una città*, cit., pp. 291-297.

Secondo i postulanti tali decisioni erano credibili perché comparivano persino negli annali pubblici del Comune, conservati presso la cancelleria, che «comprovano la fede degli storici».

Anche dal punto di vista rituale, i segni di santità di Colomba erano considerati dalla comunità inequivocabili: prima di tutto, esisteva nella chiesa di San Domenico a Perugia uno stendardo di cui «sin ai nostri tempi se ne vedono effetti meravigliosi che portandosi processionalmente s'impe- trano grazie di tranquillar tempeste, serenar l'aria, ottener piogge e simili». In secondo luogo, a partire dalla sua morte nel 1501, Colomba era sempre stata venerata come beata: con questo titolo si solevano stampare le sue biografie e immagini sia a Rieti, sia a Perugia, ove circolavano con raggi e diademi. Inoltre, il Comune aveva dedicato alla domenicana il monastero da lei fondato ed esistevano numerosi altari in suo onore, ove persino alcuni vescovi avevano celebrato la messa nel corso del tempo.⁶² Infine, la casa nativa di Rieti era stata trasformata in oratorio con «scienza degli ordinari», che avevano già concesso indulgenze speciali ai visitatori. Pertanto, tra le città di Rieti e di Perugia – tra gli «Umbri, Etrusci e litterati, ma anchor a tutti italiani» come aveva scritto Leandro Alberti nel 1521 –⁶³ c'era una comunanza devozionale profonda, vissuta sullo sfondo di una realtà di contado assillata dalla paura della peste e dalla penuria dei raccolti.⁶⁴

Per queste ragioni, il sepolcro di Colomba era da più di un secolo ricoperto di voti e rischiarato dalla luce dei ceri dei devoti, che prestavano una fede particolare nelle reliquie della terziaria domenicana. In questo caso, la convergenza d'interessi tra i frati predicatori umbri e le autorità civili era completa perché la beata aveva più volte pacificato le contese cittadine, secondo il modello profetico delle «sante vive» o delle «pie consigliere dei principi».⁶⁵ Al culto non era neppure mancato il sostegno dell'autorità dio-

⁶² Gli altari indicati sono nella chiesa di San Domenico e in quella di Sant'Agnese a Rieti e nel monastero della beata Colomba a Perugia, cfr. ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 5, f. 2v.

⁶³ Il passo è riportato da G. ZARRI, *Le sante vive*, cit., p. 92. Il brano è tratto dalla traduzione del 1521 del domenicano Leandro Alberti della vita di Colomba da Rieti, scritta dal confratello Sebastiano Bontempi, morto proprio in quell'anno. L'inquisitore di Bologna Alberti, conosciuto per le sue opere storiche e geografiche, fu amico del savonaroliano Luca Bettini (per un suo profilo si veda ora G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna 1999, pp. 57-64).

⁶⁴ Sulla «grande paura» provocata dall'epidemia milanese del 1630 e la sua diffusione fino alle regioni del centro d'Italia, si rinvia a P. PRETO, *Epidemia, paura e politica nell'età moderna*, Bari, Laterza 1988, pp. 66-76.

⁶⁵ Cfr. B. ASTUR, *I Baglioni*, La Tipografia pratese, Prato 1964, pp. 89-91 e 103-105: Colomba da Rieti sposò la causa della famiglia dei Baglioni e si oppose agli Oddi. I Borgia, che avevano al tempo delle mire su Perugia, tentarono di allontanare la donna dalla città e di denigrarne

cesana. In passato – la relazione dei perugini e dei reatini proseguiva – un vescovo aveva addirittura autorizzato a mostrare le reliquie di Colomba alla granduchessa di Toscana e, la prima domenica di maggio d'ogni anno, l'ordinario del luogo era solito presenziare alla cerimonia pubblica di «benedir l'acqua con l'immergervi una catena di ferro che la detta beata mentre visse soleva portare alle reni».

Gli abili latori della supplica conservarono per ultima la prova decisiva in favore del riconoscimento del culto di Colomba da Rieti. In conclusione della relazione, gli scriventi invitarono i cardinali della Congregazione del Sant'Uffizio a considerare che Pio V in persona aveva autorizzato le monache a «far pubblica commemorazione nell'ufficio il giorno della morte» di Colomba, come dimostrava una «fede» acclusa alla petizione. I cardinali dell'Inquisizione, messi di fronte a un attestato probatorio così prestigioso non poterono che acconsentire al proseguimento del culto della beata, rivedendo il giudizio negativo espresso pochi giorni prima dalla Congregazione dei Riti. In tal senso decisero il 25 febbraio 1627 con un decreto del Sant'Uffizio, il quale indica ancora una volta la priorità decisionale dell'Inquisizione romana rispetto all'altro dicastero. Il provvedimento venne confermato tre anni dopo in un apposito processo.⁶⁶

Ovviamente, il successo che arrise alla devozione di Colomba deve essere inserito nel clima religioso e culturale che qualche anno prima aveva caratterizzato il fallimento della richiesta di una parte dell'ordine domenicano di aprire la causa di canonizzazione in onore di Savonarola. Coincidono gli uomini, i modelli agiografici proposti e le istanze da essi sottintese. Abbiamo visto che uno dei principali sostenitori del culto di Colomba da Rieti fu Serafino Razzi, coerentemente impegnato, nello stesso periodo, non solo nella promozione di culti antichi caratterizzati da un modello di santità mistica legata alla tradizione apocalittico-prophetica d'ascendenza ceteriniana, ma anche in favore di una liberalizzazione delle devozioni moderne.⁶⁷ Questa constatazione non deve sorprendere perché è noto come il

la fama di santità, ma si narra che Colomba cadde in estasi ai piedi di Alessandro VI e lo convinse delle sue doti soprannaturali. Si veda anche G. ZARRI, *Potere carismatico e potere politico nelle corti italiane del Rinascimento*, in *Poteri carismatici e informali: Chiesa e società medievali*, a cura di A. Vauchez e A. Paravicini Baglioni, Palermo, Sellerio 1992, pp. 175-191 e EAD., *Le sante vive*, cit., in part. 51-163.

⁶⁶ Il decreto negativo della Congregazione dei Riti, del 20 febbraio 1627, è riportato da G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 340, nota 526. Quello positivo del Sant'Uffizio è in ACDF, S.O., Decreta 1627, f. 43r. Il processo *Super non cultu immemorabili* (1629-1630) si trova in ASV, *Cong. Riti, Processus* 2269.

⁶⁷ Razzi compì nel 1572 un viaggio nei diversi conventi domenicani siti tra Venezia, Milano

«movimento cateriniano» promosso dai seguaci di Savonarola nella seconda metà del Cinquecento fosse motivato da più ampie istanze di riforma della Chiesa, prefiggendosi l'obiettivo di continuare l'opera del predicatore domenicano.⁶⁸ Anche nel caso di Colomba siamo di fronte alla resistenza di un esile, ma tenace filo di memoria che, unendo generazioni lontane fra loro, era passato dalle mani del domenicano Bontempi a quelle di Razzi attraverso la mediazione cinquecentesca di Alberti.⁶⁹

La promozione di questi culti di santità – i vecchi come i nuovi, gli antichi come i moderni – era il pretesto per difendere un'idea di Chiesa imperniata sui vescovi nelle diocesi, favorevole a una piena attuazione dei decreti di riforma tridentini e che si proponeva di migliorare i costumi del clero e gli eccessi mondani della curia romana: un programma di politica religiosa progressivamente disatteso dall'Inquisizione romana e dai successori di Clemente VIII, che si servirono dei medesimi strumenti propagandistici dei loro avversari per proporre a livello retorico gli stessi obiettivi, negandoli, però, nella pratica del governo ecclesiale. Dal punto di vista ideologico la cultura della Controriforma fu anche questo: un inesauribile processo di produzione di fonti, che fece coincidere la storiografia con l'agiografia ed ebbe la capacità di occultare le tensioni e i contrasti effettivamente presenti sotto le rassicuranti vestigia dell'autorità papale. Al sovrano pontefice tutti dovevano un'assoluta obbedienza formale che, a seconda dei casi e delle personalità, poteva essere convinta, dissimulata o intimamente resistente.

Come si è visto nei capitoli precedenti, il duro atteggiamento di chiusura dei settori più intransigenti della curia romana nei confronti di simili tendenze religiose e spirituali non si limitò a ostacolare la rinascita del culto di Savonarola all'inizio del Seicento. Le più alte gerarchie ecclesiastiche s'impegnarono anche nello spegnimento di quelle devozioni moderne difese dai più accesi seguaci savonaroliani e punirono con il carcere quanti avevano praticato in vita la profezia politica come il frate osservante Bartolomeo Cambi da Salutio. Tuttavia, la sostanziale differenza tra queste storie

e Foligno, alla ricerca di notizie circa il culto di alcune beate d'ispirazione cateriniana del primo Cinquecento. Il resoconto dell'inchiesta è ora pubblicato a cura di G. Di Agresti in *Diario di viaggio di un ricercatore (1572)*, «Memorie domenicane», II, 1971, pp. 7-247.

⁶⁸ G. ZARRI, *Le sante vive*, cit., p. 121.

⁶⁹ Il frate domenicano, infatti, scriveva: «Quanti miracoli poscia Iddio operasse per i meriti di questa beata, lungo sarebbe raccontare. Et agevole sia a ciascuno leggergli ella vita di lei scritta dal reverendo padre fra Leandro Alberti Bolognese, da cui ho preso quanto qui brevemente ho narrato» (S. RAZZI, *Vite dei santi e beati*, cit., p. 94).

di repressione, per lo più dimenticate, le nuove proposte di santità bloccate dalla Congregazione dei Beati nel 1602, come quella di Evangelista Gerbi, e il culto antico in onore di Colomba da Rieti fu che il Sant'Uffizio non si oppose al riconoscimento di quest'ultima devozione. Tale distinzione merita un ulteriore approfondimento anche perché non si trattò di una scelta isolata. Difatti, le autorità ecclesiastiche autorizzarono nel 1628 pure il culto della beata Osanna Andreasi da Mantova (1449-1505), un'altra terziaria domenicana che aveva goduto di fama di «santa viva» presso la corte dei Gonzaga e, in assenza di Francesco II, aveva persino retto per un periodo il ducato.⁷⁰ Alla fine degli anni settanta del Cinquecento, Serafino Razzi inserì anche la biografia di questa donna nei suoi ritratti di santi e di beati dell'ordine dei predicatori, subito dopo quella di Colomba da Rieti.⁷¹ Un atto notarile di Mantova del 1582 prova che la stanza della beata Andreasi era stata trasformata dai familiari in luogo di preghiera, ove si conservavano:

Una gavardina che era della beata Osanna, item uno scatolino di pella con dentro una parte della veste della beata Osanna con una pezza da stomaco et uno delli dinari con che fu venduto Jesu Christo, item il breviario romano vecchio della beata Osanna item una corona della beata Osanna, item una scatola con dentro scritte et lettere direttive alla beata Osanna, item due pannelle della beata Osanna, item l'altare usato item un baldacchino sopra l'altare di veluto.⁷²

La continuità del culto in onore dell'Andreasi e i legami di quella devozione con la tradizione ecclesiastica savonaroliana emergevano dalla relazione dei perugini e dei reatini al Sant'Uffizio del 1627 sulla santità della beata Colomba. Secondo loro, la liceità di quel culto trovava una conferma appunto nella biografia di Osanna, «pubblicata più di cento anni or sono» da un altro seguace di Savonarola, il domenicano Domenico Silvestri.⁷³ Al-

⁷⁰ Su di lei cfr. G. ZARRI, *Le sante vive*, cit., pp. 62-71. Il suo culto fu autorizzato da Innocenzo XII nel 1694.

⁷¹ A proposito dei rapporti fra Osanna da Mantova e Colomba da Rieti, Razzi narrava: «Domandata da un suo padre spirituale quello che teneva di suor Colomba da Perugia, qual già era passata all'altra vita, in questa maniera [Osanna] rispose: suor Colomba è una gran santa in Paradiso, e io l'ho veduta due volte. Ma non è già al pari di santa Caterina da Siena» (S. RAZZI, *Vite dei santi e beati*, cit., pp. 95-101).

⁷² ASMa, Archivio notarile, Registros, 1582, f. 434v (Inventario dei beni di Galeazzo Andreasi, suo erede: Vincenzo. Atto notarile del 14 settembre 1582. Casa contrada del Cervo). Ringrazio Guido Rebecchini per avermi segnalato il documento.

⁷³ L'opera di Silvestri fu edita nel 1507, 1577, 1590 e 1610. Per questi dati cfr. G. ZARRI, *Le sante vive*, cit., p. 131, nota 48, che sottolinea l'adesione del biografo alla spiritualità savonaroliana (p. 81, nota 97 e p. 159, nota 265).

l'inizio del Cinquecento l'autore aveva scritto che, alla morte di Colomba, Osanna l'aveva vista «con delle splendissime corone in testa accompagnata da molti vescovi entrar in Paradiso»;⁷⁴ ma quasi un secolo e mezzo dopo le parole di Silvestri erano state riprese dai sostenitori della santità di Colomba, insieme con l'ormai anacronistica immagine di un corteo di soli vescovi in una età che celebrava la santità canonizzata come espressione della sovranità pontificia. Anche il culto di Osanna rientrò nel 1694 fra quelli esentati dal rispetto dei decreti di Urbano VIII in virtù del precedente indulto concesso dalla Sede Apostolica.⁷⁵

La stessa sorte toccò alla stigmatizzata Lucia da Narni, forse la «santa viva per eccellenza», il cui processo sull'immemorabilità del culto si aprì nel 1647 a Ferrara e si concluse nel 1710 con il suo riconoscimento.⁷⁶ La giovane era stata rapita nel 1497 dal duca Ercole I d'Este desideroso di affermare il proprio controllo politico su quel culto religioso, a prescindere dalla veridicità delle stigmate che l'avevano resa celebre in tutta Europa. Come già era avvenuto con Giovanna Scopelli, il sovrano aveva il progetto di aprire un monastero a Ferrara in onore di Lucia perché era interessato a divenire l'arbitro delle forme di culto professate nel suo Stato per circondare di un'aurea di sacralità il proprio dominio politico.⁷⁷ Ma nel volgere di centocinquanta anni questo tipo di equilibrio rinascimentale fra politica e religione, accompagnato da un insolito protagonismo femminile comune a tutte le esperienze di santità raccontate sin qui, si era completamente rovesciato. Il dominio e l'amministrazione del culto era passato saldamente nelle mani romane, perché l'applicazione dei criteri della ragion di stato ecclesiastica al fenomeno aveva colto l'obiettivo di frenare un processo di sacralizzazione del potere laico, di cui la Chiesa aveva avvertito tutta la minacciosa concorrenzialità, anche sul piano rituale e simbolico.⁷⁸

Questi episodi lasciano intuire che il Sant'Uffizio di Roma, nel corso del Seicento, ebbe un atteggiamento tollerante nei confronti dei culti anti-

⁷⁴ ACDF, S.O. St. St. B 4 c, fasc. 5, f. 3r.

⁷⁵ ASV, *Congr. Riti, Processus* 6866, fasc. 11, P. LAMBERTINI, *Discursus Fidei-Promotoris*, cit., f. 301v.

⁷⁶ La definizione è di G. ZARRI, *Le sante vive*, cit., p. 96.

⁷⁷ Seguo M. FOLIN, *Finte stigmate, monache e ossa di morti. Sul «buon uso della religione» in alcune lettere di Ercole I d'Este e Felino Sandei*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XI, 1998, pp. 181-244: 187-192.

⁷⁸ Si sofferma «sulla catena dei fallimenti ferraresi sulla via della sacralità» regale, la ricerca di G. RICCI, *Il principe e la morte. Corpo, cuore, effigie nel Rinascimento*, Bologna, Il Mulino 1998, pp. 7-15: 15, dedicata ai riti funerari e ai procedimenti di imbalsamazione, tipici del culto politico e della santità regia, praticati nel ducato estense sino alla fine del Cinquecento.

chi legati alle cosiddette «sante vive». È probabile che il modello cateriniano e savonaroliano d'ispirazione apocalittico-prophetica incarnato da queste donne rappresentasse agli occhi degli inquisitori romani una forma graduata e accettabile di critica alle istituzioni ecclesiastiche, una sorta di «savonarolismo» legittimato che poteva svolgere, per il passato, una funzione di compromesso simile a quella adempiuta dal modello filippino per la santità moderna. Di conseguenza, l'ostilità inquisitoriale contro i nuovi culti si accompagnò a una indulgenza nei confronti di quelli antichi, utile ad arginare le pressioni di una parte dei domenicani e a soddisfare, almeno parzialmente, le loro richieste. Il passato, infatti, poteva essere accettato e finanche rielaborato, mentre sul terreno dell'attualità l'azione del Sant'Uffizio fu assai più dura e rigorosa perché in gioco erano il rispetto dell'autorità pontificia, la difesa del legame di sudditanza fra i laici e la Chiesa e gli equilibri con il potere secolare. Soltanto la duttilità e l'accortezza del Sant'Uffizio, capace di alternare la clemenza al rigore, permisero di isolare le posizioni più radicali e di affermare, nel lungo periodo, il controllo della Chiesa sul culto dei santi antichi.

Nonostante lo sforzo legislativo, culturale e istituzionale messo in atto dall'Inquisizione romana, tutto ciò avvenne senza seguire un criterio preciso. È indicativo che a questa conclusione arrivò, nel 1714, il promotore della fede Prospero Lambertini, al quale la Congregazione dei Riti aveva chiesto di formulare un parere al riguardo delle decisioni adottate dall'istituzione nella concessione della messa e dell'ufficio per i culti immemorabili e nel riconoscimento dei *casus excepti* dal 1625 in poi. Il futuro Benedetto XIV, che si era posto l'obiettivo di venerare «sacrae Congregationis stylum», fu costretto ad ammettere di non avere trovato un principio attuato «universaliter» perché ogni cosa era dipesa dalle «circumstantiis».⁷⁹ Più concretamente, ciò significava che dal 1625 in poi si era seguita la discrezionalità dell'Inquisizione romana e la volontà dell'istituzione di sopprimere o incentivare una determinata devozione antica a scapito di un'altra, agitando il vessillo ideologico della «lotta alla superstizione». In questo campo non si erano ottenuti particolari risultati, a causa di un governo ecclesiastico della devozionalità ossessionato dalla paura dell'eresia come ribellione all'autorità e, dunque, interessato soltanto a imporre la propria, sovente in modo arbitrario e mediante una progressiva dilatazione dei suoi ambiti di intervento. Tuttavia, le tante leggi emanate nel corso di un secolo per

⁷⁹ ASV, *Congr. Riti, Processus* 6866, fasc. 11, P. LAMBERTINI, *Discursus Fidei-Promotoris*, cit. f. 305r.

regolare il culto dei santi antichi e moderni e l'assenza di regole di condotta valide per tutti denunciata dal cardinale Lambertini, rivelano una contraddizione soltanto apparente: in realtà, quella era stata la strada maestra scelta dall'Inquisizione romana per comunicare ai fedeli l'idea di un potere lontano e misterioso, percepito dai sudditi come sregolato e spesso vessatorio, ma capace anche di indulgenza e di perdono. In fondo, lo straordinario successo della santità antiquaria in Italia, non si dovette solo all'impegno selettivo delle autorità ecclesiastiche romane o alla peculiare storia della pietà e della vita religiosa degli abitanti della penisola; né alla presenza di strati folklorici profondi ancora legati a un politeismo di fatto, resistente ai processi di cristianizzazione. A ben guardare, quell'affermazione fu determinata anche da una serie di vincoli imposti dal potere ecclesiastico, che legavano lo sviluppo delle forme devozionali all'organizzazione economica delle strutture agrarie, allora predominanti nel territorio. A riprova di ciò, il patto colonico firmato nel 1660 fra i mezzadri e i proprietari ecclesiastici della fattoria toscana di Passignano, recitava quanto segue:

Ciascheduno lavoratore deve essere obbligato guardare le due feste di san Giovan Gualberto ogn'anno, la prima che viene al dodici di luglio e la seconda che viene al dieci d'ottobre che è qui la principale. Perciò devono offerire la cera, che secondo i patti li tocca, la mattina alla messa solenne, mentre baciano la sacra testa di san Giovan Gualberto. La qual cera la devono offerire del peso che sono tassati, che se è di una libra o di due, non devono andare a offerta con una candela di tre o quattr'once e pagar il restante.⁸⁰

La cera delle candele, che illuminavano il sepolcro antico di san Giovanni Gualberto, continuava a colare, un secolo dopo l'altro, anche per storie di ordinaria giustizia feudale come questa.⁸¹

⁸⁰ Cito da E. CONTI, *La formazione della struttura agraria moderna nel contado fiorentino*, I, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo 1965, pp. 368-369.

⁸¹ Il fondatore dei vallombrosani morì a Passignano il 12 luglio 1073 e fu canonizzato nel 1193 da Celestino III. La celebrazione della sua festa venne introdotta nel calendario universale da Clemente VIII nel 1595 come semplice commemorazione, estesa nel 1680. Sul modo con cui i vallombrosani rielaborarono la memoria di san Gualberto e sulle prime biografie a lui dedicate, cfr. S. BOSCH GAJANO, *Storia e tradizione vallombrosane*, «Bullettino storico italiano per il medioevo e archivio muratoriano», LXXVI, 1964, pp. 99-215. Sul culto e la fortuna del santo fra Cinque e Seicento si veda R. GRÉGOIRE, *La canonizzazione e il culto di Giovanni Gualberto († 1073)*, in *I vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII. Vallombrosa, 3-4 settembre 1993*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa 1995, pp. 113-132: 122-123.

3. ARCHETIPO DELL'INTERVENTO INQUISITORIALE SUI BEATI MODERNI: DAL CULTO DI MATTEO DA BASCIO A QUELLO DI PAOLO SARPI

Nel 1634 il sepolcro del romito e predicatore francescano osservante Matteo da Bascio, morto con fama di santità a Venezia nel 1552, fu spogliato da ogni segno esteriore di culto in ottemperanza al breve pontificio di Urbano VIII dello stesso anno. Già nel 1625, ai tempi dei primi decreti del Sant'Uffizio, il patriarca di Venezia Giovanni Tiepolo si era recato nella chiesa dei francescani osservanti di San Francesco della Vigna, ma non aveva trovato nulla da eccepire nei riguardi del sepolcro del frate e si era limitato a proibire la devozione in onore di un certo fra Bonaventura, un tempo sacrista di quella chiesa e venerato come santo.⁸² Allo sguardo del patriarca veneziano si era presentata un'organizzazione dello spazio sacro che sembrava anticipare la soluzione prevista dai nuovi provvedimenti inquisitoriali per quel tipo di forme cultuali non ancora riconosciute ufficialmente dalla Sede Apostolica. Infatti, secondo una relazione coeva, il corpo dell'aspirante santo era rinchiuso in un sepolcro con «le ferrate intorno», mentre «nella muraglia [c'era] dipinto un crocefisso e l'immagine di Maria Vergine», sicché le elemosine e le grucce lasciate dai devoti insieme con «voti di cera intieri, tavolette in gran numero con li miracoli et gratie di Dio ricevute» sembravano formalmente depositate in omaggio all'immagine mariana.⁸³ La previdenza di tale soluzione di disciplinamento devozionale poteva essere il frutto di una semplice coincidenza, oppure il sintomo che l'Inquisizione romana aveva già avuto modo di interessarsi a questo caso. In effetti, se risaliamo con la memoria ai mesi convulsi che accompagnarono la morte di Matteo da Bascio nel 1552, questa seconda ipotesi si trasforma in una certezza, facendo diventare quel corpo l'involontario prototipo del meccanismo inquisitorio, un archetipo del discorso sviluppato dall'istituzione sul controllo dei beati moderni dal 1625 in poi.

Fra il maggio 1552 e la fine del 1553, il cadavere di Matteo da Bascio fu seppellito per ben tre volte, non tanto per una predisposizione antropolo-

⁸² D.M. DA PORTOGRUARO, *Storia dei cappuccini veneti*, I, Venezia-Mestre, Curia provinciale dei FF. MM. Cappuccini 1941, p. 301, nota 1. Nella prima pagina «in ossequio ai decreti di Papa Urbano VIII l'autore sottopone il presente lavoro, in tutto e per tutto, al giudizio della Chiesa cattolica». Sui francescani osservanti a Venezia e il loro ambiente si rimanda allo studio di A. FOSCARI-M. TAFURI, *L'armonia e i conflitti. La chiesa di San Francesco della Vigna nella Venezia del '500*, Torino, Einaudi 1983.

⁸³ La descrizione manoscritta del 1626 di un frate francescano è riportata in D.M. DA PORTOGRUARO, *Storia dei cappuccini veneti*, cit., p. 300, nota 2.

gica dei veneziani ai riti della doppia sepoltura, ma in quanto inconsapevole protagonista di un'accesa lotta fra poteri diversi, tesa a incrementare o a distruggerne la memoria e, quindi, il suo culto di santità. Una prima volta fu interrato in una fossa comune per decisione del nunzio a Venezia Ludovico Beccadelli, già segretario del cardinale Gaspare Contarini, non distante dagli ambienti «spirituali» italiani e vicario di Marcello Cervini, futuro papa per meno di un mese nel 1555, prima dell'elezione di Paolo IV Carafa.⁸⁴ Cinque mesi più tardi Matteo da Bascio venne sepolto in un luogo elevato, sito nei pressi di una cappella munita di altare, per volontà dei frati osservanti veneziani, convinti che soltanto attraverso una tomba individuale e visivamente identificabile dai fedeli avrebbero potuto conservare ed estendere la devozione in suo onore. Infine, fu seppellito per l'ultima volta nel modo in cui venne rinvenuto nel 1625 dal patriarca di Venezia, nel rispetto di un esplicito ordine dell'Inquisizione romana che aveva affidato al generale dei francescani il compito di rimuovere l'altare e «di chiudere la bocca alli frati che sentono altrimenti».⁸⁵ A dirla tutta, i cardinali del Sant'Uffizio avrebbero voluto far sparire per sempre quel corpo, ma avevano dovuto soprassedere. Come raccontava il nunzio Beccadelli ciò «havria generato scandalo; per gli humori da alcuni ch'anno di queste affettioni et per il costume della città, non saria piaciuto far novità notabile massime che questo Principe è devoto di questi frati».⁸⁶ Di conseguenza, la soluzione di compromesso devozionale ancora visibile nel 1625 era il risultato di strategie e di rapporti di forza concorrenziali, all'interno della Chiesa cattolica e al di fuori di essa. Il corpo di Matteo da Bascio era rimasto in una sepoltura individuale e con epitaffio marmoreo non per una concessione del

⁸⁴ Il decreto dell'8 agosto 1552 del nunzio Beccadelli, che ordinava la sepoltura «sub terra et non extruendo aliquam archam, et eo modo quo solent cadavera aliorum fratrum hordinarie sepeliri», è pubblicato da D.M. DA PORTOGRUARO, *Ancora sul padre Matteo da Bascio e i suoi miracoli*, «Collectanea franciscana», XXI, 1951, pp. 12-13. Per un profilo biografico di Beccadelli cfr. G. ALBERIGO, *Beccadelli Ludovico*, DBI, 7, 1965, pp. 407-413; per la sua raffinata formazione umanistica condivisa con l'intimo amico Giovanni Della Casa nel corso di un lungo soggiorno giovanile in una villa di Padova si veda G. FRAGNITO, *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Venezia, Arsenale editrice 1988, pp. 65-108; per la sua attività di nunzio a Venezia cfr. P. PASCHINI, *L'Inquisizione a Venezia e il nunzio Ludovico Beccadelli (1550-1554)*, in *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio V*, Padova, Antenore 1959, pp. 33-114 ed E. BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 477-491.

⁸⁵ Lettera di Marcello Cervini a Ludovico Beccadelli, Roma, 21 ottobre 1553, che era stato incaricato dai cardinali di comunicare l'ordine preso «ritrovandomi hieri in congregazione de l'heresie», pubblicata in *Nunziature di Venezia (1552-1554)*, VI, a cura di F. Gaeta, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea 1967, p. 279.

⁸⁶ Lettera di Beccadelli a Cervini, Venezia, 26 gennaio 1554, *ivi*, p. 309, in cui il nunzio precisava: «Ho aspettato la venuta del generale che ha rimosso l'altare e fatto fare un deposito di mattoni come s'usa comunemente senz'altro». Il doge di Venezia era allora Marc'Antonio Trevisan.

Sant'Uffizio, ma perché a Venezia il potere politico aveva una tendenza a resistere all'azione ecclesiastica di Roma, sapendosi schierare con abilità al fianco dei fermenti religiosi locali, quelli più legati alla comunità civile. Certo, la volontà dell'Inquisizione romana aveva comunque costretto a definire nuovi equilibri, ma ciò era avvenuto nel rispetto dell'opinione delle diverse componenti, lasciando a ciascuno la possibilità di esprimere il proprio punto di vista sulla presunta santità di quel corpo, grazie al modo con il quale il potere secolare interpretava la propria funzione pubblica.⁸⁷

L'intervento dell'Inquisizione romana era stato richiesto esplicitamente dal nunzio in una lettera del 5 novembre 1552, in cui comunicava la sua intenzione di «levare, se potrò, il corpo di fra Matteo dalle mani dei zoccolanti et ponerlo come in sequestro in qualche luogo nascosto sino a tanto che la verità si conosca meglio dalli reverendissimi signori dell'Inquisizione o mi sia ordinato quello che più li piacerà».⁸⁸ Beccadelli proseguiva spiegando la necessità di agire con destrezza «per non irritare il popolo, che è un certo animale che volentieri s'opponne alle prohibitioni [...] sperando col beneficio del tempo di mitigarlo». Il nunzio si esprimeva in questi termini perché un mese prima aveva visto la sua autorità apostolica delegata travolta dall'intraprendenza dei francescani veneziani, i quali non avevano rispettato l'ordine di lasciare il corpo seppellito nella fossa comune «in virtù dell'obbedienza e sotto pena di scomunica».⁸⁹ In questo clima di tensione, il nunzio era obbligato anche a tenere conto delle critiche rivolte al suo indirizzo dai frati veneziani con incarichi inquisitoriali che, animati da «zelo disordinato», lo accusavano di essere troppo «freddo» nella persecuzione antiereticale, come si lamentava negli stessi mesi con il suo interlocutore romano privilegiato Cervini.⁹⁰ Costoro avevano un canale preferenziale di comunicazione con il grande inquisitore Gian Pietro Carafa e non erano

⁸⁷ Sul carattere della sovranità veneziana e i rapporti tra politica e giustizia nel Cinquecento a Venezia ha scritto pagine importanti G. COZZI, *Repubblica di Venezia e Stati italiani. Politica e giustizia dal secolo XVI al secolo XVIII*, Torino, Einaudi 1982, pp. 81-173.

⁸⁸ Lettera di Beccadelli al segretario di Stato Innocenzo Del Monte, Venezia, 5 novembre 1552, in *Nunziature di Venezia (1552-1554)*, cit., p. 172, a cui comunicava che aveva scritto «più pienamente» al cardinale del Sant'Uffizio Cervini. Questi accusò la lettera di Beccadelli il 12 novembre 1552.

⁸⁹ Il testo del decreto del 3 ottobre 1552 con cui Beccadelli ordinava entro «vel quartam horam noctis proximae venturae removisse dictum cadaver de loco ad quem transtulisti et reposuisti in pristino loco et modo et forma quibus per antea conditum et repositum» è pubblicato da D.M. DA PORTOGRUARO, *Ancora su padre Matteo da Bascio*, cit., p. 13.

⁹⁰ Cito da E. BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 491, nota 48. Sulla struttura dei tribunali inquisitoriali veneziani e l'azione anti-eretica della prima metà del Cinquecento si veda A. DEL COL, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)*, «Critica storica», XXV, 1988, pp. 244-294.

tutti frati, ma anche laici come Girolamo Muzio. Proprio quest'ultimo aveva partecipato, insieme con sacerdoti di «diverse religioni», a una riunione, ove si erano discussi i risultati di un processo aperto da Beccadelli sui presunti miracoli avvenuti alla tomba di Matteo da Bascio in quell'anno. Come comunicava il nunzio a Roma, quei «valenthomini» avevano «iudicato quelli non essere miracoli et potersi facilmente indurre i popoli a superstitione».⁹¹

Un raffinato intellettuale di formazione umanistica come Beccadelli sapeva bene quali metafore zoomorfe e quali suadenti parole d'ordine utilizzare per suscitare l'attenzione dei suoi referenti romani e non aveva alcuna difficoltà a trasformare quel popolo in un animale indisciplinato e superstizioso quando saltavano gli anelli della catena preposta al suo controllo. Ma il punto politico della questione era un altro: il nunzio, messo di fronte a una grave lesione della propria autorità, non si difendeva da solo o cercava la protezione del papa, ma si affidava a quella dell'Inquisizione romana. Egli era animato dall'erronea valutazione che comunicare con il «regista dei suoi destini» Cervini e non con Carafa potesse aiutarlo a raggiungere i propri obiettivi di governo locale: ad esempio, riuscire ad arginare le pressioni di quel gruppo di frati regolari e di informatori laici come Muzio, legati a doppio filo col cardinale teatino dal quale, invece, lo dividevano antiche diffidenze personali, risalenti alla sconfitta del suo maestro Contarini nel 1542, che si sarebbero vicendevolmente protratte nel tempo.⁹²

La risposta che il cardinale Cervini diede alla richiesta di aiuto di Beccadelli merita di essere valutata con attenzione. Il cardinale confessava al nunzio che i colleghi del Sant'Uffizio avevano discusso la sua lettera come egli aveva richiesto, ma non erano ancora «resoluti se tocca a loro mettere la mano o no», ossia dubitavano se un simile intervento di polizia devozionale rientrasse nel loro ambito di competenze, accanto alla repressione dell'eresia protestante.⁹³ Un dubbio, come ora sappiamo, destinato ad assilla-

⁹¹ Lettera di Beccadelli al segretario di Stato Del Monte, Venezia, 5 novembre 1552, in *Nunziature di Venezia (1552-1554)*, cit., p. 172.

⁹² Non appena Carafa fu eletto pontefice, Beccadelli venne allontanato dalla carica di vicario di Roma per essere nominato arcivescovo di Ragusa. In una missiva egli considerò quella decisione un «relegarmi fuori dall'Italia» (lettera di Beccadelli a Francesco Vargas, 15 giugno 1555, riportata da G. ALBERIGO, *Beccadelli Ludovico*, cit., p. 411, da cui ricavo anche la definizione dei rapporti tra il nunzio e Cervini). Nello stesso anno Paolo IV Carafa chiamò Giovanni Della Casa alla carica di segretario di Stato: il celebrato autore del *Galateo* nel 1549, in qualità di nunzio a Venezia, ove aveva preceduto l'amico Beccadelli, era stato l'estensore del primo indice dei libri proibiti in Italia.

⁹³ Lettera di Cervini a Beccadelli, Roma 19 novembre 1552, in *Nunziature di Venezia (1552-1554)*, cit., p. 179. Il 12 novembre il cardinale aveva comunicato al nunzio di avere mostrato la

re la religione, la cultura, il diritto e i rapporti di forza delle gerarchie ecclesiastiche romane per oltre settant'anni e a trovare nel 1625 la soluzione generale che abbiamo descritto nei capitoli precedenti.

Comunque sia, gli avvenimenti legati alle sorti del sepolcro di Matteo da Bascio del 1552 dimostrano in modo inequivocabile che, almeno in quella circostanza, le titubanze all'interno della congregazione furono vinte. Evidentemente, nel Sant'Uffizio di Roma aveva prevalso una linea favorevole all'intervento inquisitorio anche in questo campo, che spezzasse sul nascere quell'atto di insubordinazione ecclesiastica. Tanto più grave agli occhi di alcuni, quanto più osava farsi forte del consenso delle autorità laiche locali, seguendo i canali di un dialogo non mediato direttamente da Roma e, dunque, irrispettoso delle decisioni dell'autorità apostolica delegata dal pontefice. Per capire chi fosse l'interprete di questa linea di condotta a Venezia, come ragionasse e su quali potenti referenti potesse contare all'interno del Sant'Uffizio di Roma, è opportuno scorrere il testo di due lettere del 1553 che Girolamo Muzio indirizzò al capo dell'Inquisizione romana Gian Pietro Carafa, a proposito del culto di «fra Matteo canoneggiato per santo dai frati di San Francesco».⁹⁴ Se la funzione inquisitoriale di Muzio in quegli anni è assodata, permane però ancora l'incertezza sulla legalità e sulla ufficialità istituzionale del suo ruolo. Egli proprio nel 1553 era passato alle dipendenze del duca di Urbino Guidobaldo II della Rovere (nominato in quei mesi generale dell'esercito del papa e confermato nel 1555 da Paolo IV Carafa al posto di Ottavio Farnese) e agiva nelle vesti di privato informatore dell'allora cardinale teatino, che si serviva del suo infaticabile fiuto poliziesco e animo di delatore per penetrare, con maggiore efficacia possibile, all'interno della società laica.⁹⁵ Soltanto all'inizio del Seicento Muzio sarebbe diventato, ma all'interno della biografia di Paolo IV Carafa del teatino Andrea Caracciolo, un ben più autorevole «inquisitore secolare zelante e dotto», posto dal Sant'Uffizio di Roma perché «non solo

sua lettera «a questi signori de la Inquisitione a chi mi pare che Vostra Signoria reverendissima voglia ch'io la mostri» (*ivi*, p. 178).

⁹⁴ Le due missive vennero pubblicate per la prima volta da P. PASCHINI, *Episodi della Contro-Riforma in lettere inedite di Girolamo Muzio*, «Società Istriana di archeologia e storia patria», XXXIX, 1940, pp. 354-357: 355-356 e 358-361 (rispettivamente, Perugia, 30 aprile 1553 e Pesaro, 29 agosto 1553), da cui sono tratte le citazioni seguenti. Le lettere furono segnalate allo studioso dal prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano Angelo Mercati. Per i conflitti tra Paschini e il Sant'Uffizio a causa delle sue ricerche galileiane si veda P. SIMONCELLI, *Storia di una censura: Vita di Galileo e Concilio Vaticano II*, Milano, FrancoAngeli 1992 e 1994, pp. 27, nota 19 e 59-79.

⁹⁵ Per i dati biografici relativi a Muzio e Guidobaldo II della Rovere si veda, rispettivamente, A. MORPURGO, *Girolamo Muzio*, «Archeografo triestino», XVIII, 1892, p. 478 e P. LITTA, *Famiglie celebri d'Italia*, VIII, cit., p. 320 (sotto *Della Rovere di Savona Duca di Urbino*).

molti vescovi e vicari e frati e preti, ma ancora molti dell'istessi inquisitori erano eretici».⁹⁶

La prima missiva, spedita il 30 aprile 1553, esordiva con un attacco di Muzio all'attendibilità dei miracoli raccolti dai francescani. Egli era stato uno dei membri di quella «ragunanza di uomini dotti et devoti di diverse religioni» esaminatori dei risultati dell'inchiesta voluta da Beccadelli, ma aveva anche svolto ulteriori accertamenti personali che avevano dato esiti negativi.⁹⁷ L'uomo si rendeva conto che il suo improvviso scetticismo in materia rischiava di farlo passare agli occhi del grande inquisitore come un eretico e, quindi, si affrettava a rassicurarlo che in materia di santità non sentiva «altro che quello che sente la santa cattolica et apostolica romana Chiesa». Ma proprio perché i protestanti attaccavano il culto dei santi non bisognava incentivare devozioni infondate accettando «le favole per miracoli».⁹⁸ Di seguito, passava ad accusare i frati francescani di «ambitione et avaritia» perché avevano promosso quella devozione per esclusivi interessi economici e così «pensando di onorare la loro religione danno un'arma al diavolo da mettere in mano ai nostri nemici eretici».⁹⁹ Ai suoi occhi il pericolo era palese: senza la dovuta licenza e approvazione del papa, ogni «frate e ogni convento si sarebbe fatto dei santi novelli» e questi abusi avrebbero portato a una «spetie di scisma», perché «quantunque questi frati insieme con noi sentano in molti articoli contra gli eretici di Alemagna, partendosi in uno da noi, in tutto vengono a separarsi. Essi vogliono ricevere per santi quelli che non riceve la Chiesa».

⁹⁶ Il brano in questione è stato citato da C. CANTÙ, *Gli eretici d'Italia. Discorsi storici*, II, Torino, Dalla società l'unione tipografica editrice 1867, p. 339, e ripreso da A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 144. Come è noto, Caracciolo per comporre la sua biografia manoscritta utilizzò un compendio di dati relativi ai primi anni di attività del Sant'Uffizio che fu redatto negli anni settanta, probabilmente, dal braccio destro di Pio V Ghislieri, l'inquisitore Giulio Antonio Santoro, i cui eredi consegnarono il *dossier* allo storico teatino. Per questi dati e sul raffinato tentativo revisionistico di attualizzare e istituzionalizzare una memoria e una tradizione carafesco-ghislieriana operato dalla storiografia teatina dei primi due decenni del Seicento, allora ancora impegnata a combattere i suoi avversari cattolici interni con simili argomenti, si rinvia allo studio di M. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, I, cit., pp. 91-172.

⁹⁷ «Et io essendo andato a veder una femina che alcuni di que frati mi avevano detto (come per cosa principale) che era miracolosamente guarita, trovai una inferma la quale a gran fatica si sostiene in piedi», in P. PASCHINI, *Episodi della Contro-Riforma*, cit., p. 355.

⁹⁸ «El il pregiudicio è questo che essendo l'articolo della veneratione dei santi uno di quelli per li quali gli eretici combattono contra di noi; vedendosi con quanto poco fondamento si accetti questo per santo et come si abbiano le favole per miracoli, gli avversari nostri si serviranno di questo esempio: et diranno che tali sono tutti i nostri santi et tali tutti i nostri miracoli», *ivi*, p. 355.

⁹⁹ «Et ora poi che alla Chiesa loro lo veggono farsi concorso di gente et accrescere le limosine vogliono che egli sia santo», *ivi*, p. 356.

La risposta di Carafa purtroppo è andata perduta, ma gli argomenti utilizzati dall'informatore dovettero fare breccia nel suo cuore perché l'Inquisizione romana, negli stessi mesi, decise di intervenire sulla questione, vincendo le perplessità comunicate da Cervini a Beccadelli nell'anno precedente. Alla fine di agosto 1553, Muzio scrisse una seconda lettera a Carafa per rispondere a quanto gli era stato da lui «comandato». Nella missiva auspicava che quei francescani riottosi fossero puniti prendendo «esempio dalla giustizia secolare et dal modo col quale ella castiga i nocenti»:

Non veggiamo noi tutto di che quando altri fa un mancamento, anchorché l'animo sia il principal delinquente, i giudici castigano il corpo con prigionie et con tormenti? Et che per quel delitto che ha ordinato la mente, si tronca la mano? et per quello che ha fatto la mano si mozza il capo? [...] Ne' solamente fanno di queste cose le corti criminali, ma i phisici et i chirurghi bene spesso: che quelli danno le purgationi per una parte a rimedio di un'altra.

Egli rivendicava all'Inquisizione romana la facoltà di punire tutti i sacerdoti con quei metodi nonostante fosse perfettamente consapevole di non trovarsi di fronte a degli eretici manifesti e quindi rei, in base al diritto allora vigente del delitto di lesa maestà.¹⁰⁰ Tuttavia, era fermamente convinto che per quella insubordinazione alla Sede Apostolica non dovesse essere punito soltanto l'eventuale responsabile individuale, ma l'insieme della comunità, che «da un'infermità pericolosa si vuole una gagliarda medicina», un metodo da estendersi a tutti gli altri ordini religiosi.¹⁰¹

Muzio aveva innumerevoli motivazioni di carattere religioso, politico e culturale per disprezzare il predicatore romito Matteo da Bascio, negli anni in cui era impegnato in un duello propagandistico senza esclusioni di colpi con l'ex-generale dei cappuccini Bernardino Ochino.¹⁰² Come è noto, Ochino dopo avere predicato a Venezia nella quaresima del 1542 era fug-

¹⁰⁰ «Or perché non facciamo noi di queste giustitie? perché non diamo noi di queste purgationi? Perché non facciamo di queste diversioni? La religione dei frati di san Francesco è tutta di un corpo: un membro pecca et le altre consentono. Di che si vede che l'animo che governa tutto quel corpo è peccatore», *ibid.*

¹⁰¹ «A generali delle religioni si dovrebbe far tali ammonitioni che essi debbiano aver cura sopra i ministri delle province et i ministri sopra i priori et i guardiani et i guardiani sopra i predicatori. Et quando alcuno erra castigare i delitti dei predicatori non in essi soli, ma nei guardiani, nei priori, nei ministri, et nei generali», *ibid.*

¹⁰² G. MUZIO, *Le mentite ochiniane*, Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari e fratelli, 1551, p. 24r: «Non diceva in secreto Christo cosa diversa da quella che egli predicava in palese. Et questa è la regola del predicare che ci ha lasciato Christo: et l'Ochino predica in publico a un modo et in secreto a un altro. Fra Catholici catholicamente: fra Luterani luteranescamente et se passasse a Mori io sono sicuro che l'Alchoran sarebbe il suo Vangelo».

gito a Ginevra per sottrarsi alla convocazione dell'appena istituito tribunale dell'Inquisizione romana. Il principale ispiratore della decisione era stato il cardinale Carafa, anch'egli chiamato in causa nel corso dei dieci anni successivi, a colpi di libelli, attacchi personali e cartelli di sfida.¹⁰³ Da parte sua, Matteo da Bascio, tra il 1525 e il 1536, si era staccato dall'osservanza, esattamente come Bernardino Ochino, per partecipare alla fondazione del primo nucleo di cappuccini e, una volta ritornato sui suoi passi, era stato imprigionato dal generale dei francescani per «la mutatione dell'abito et la novità della vita».¹⁰⁴ Per liberarlo era dovuta intervenire la duchessa di Camerino Caterina Cibo, cugina di Clemente VII, da sempre protettrice dei cappuccini, del loro generale Ochino, ma anche di Matteo da Bascio, la quale era stata scomunicata e spogliata di tutti i suoi possedimenti nel 1535 per favorire la politica nepotistica ed espansionistica di Paolo III.¹⁰⁵ Si trattava della stessa nobildonna, morta nel 1555, che all'inizio del Seicento il

¹⁰³ Nel 1554 Bernardino Ochino nei suoi *Apologi* se la prendeva direttamente con il cardinale Carafa con questi argomenti: «Ragionando due persone del cardenal de Chieti un di loro disse, gl'ha un cervello sì duro e secco che con li picconi non se ne potrebbe levare le superstitioni che vi sonno, né imprimervi Christo. Respose l'altro, non è da meravigliarsi che el suo cervello sia duro e secco, impero che l'ha sempre distillato per esser cardinale: e di poi che è cardenal per esser papa: sì come anco ora di continuo el distilla», in *Apologi nei quali si scuoprono li abusi, sciocchezze, superstitioni, errori, idolatrie et impietà della sinagoga del Papa et spetialmente de suoi preti, monaci et frati. Opera insieme utile et dilectevole*, s.l. (ma Ginevra, presso Jean Gérard) 1554, p. 73. Ho pubblicato e analizzato un cartello di sfida che Ochino lanciò al cardinale Carafa il 1° gennaio 1543 in risposta a una sua lettera in *Tradizione inquisitoriale e memoria eterodossa*, cit., pp. 89-142. La lettera di Carafa a Ochino fu menzionata per la prima volta dallo storico, nonché prolifico agiografo teatino napoletano, membro quindi negli stessi anni della medesima comunità di Andrea Caracciolo, G.B. CASTALDO, *Vita del santissimo pontefice Paolo IV fondatore della religione dei chierici regolari e memorie d'altri cinquanta celebri padri che in essa fiorirono nel secolo M.D. et hora riposano in pace*, Roma, Giacomo Mascardi 1615, pp. 43-45. L'opera accoglieva in pieno e diffondeva la genealogia dell'eresia italiana proposta dal *Compendium* posseduto da Caracciolo, in base alla quale Ochino era stato scoperto come eretico dai fondatori dei teatini Gaetano da Thiene e Gian Pietro Carafa in occasione della sua predicazione a Napoli nel 1536.

¹⁰⁴ Traggio queste notizie dall'opera tardocinquecentesca del cappuccino M. BELLINTANI DA SALÒ, *Historia capuccina*, pars prima, V, a cura di M. Da Pobladura, Roma, Institutum historicum ord. fra. min. cap., pp. 69, 71, e 86-87.

¹⁰⁵ I rapporti fra Matteo da Bascio, la Cibo e il marito Giovanni Maria Varano risalgono ai primi anni venti. Quelli della Cibo con Ochino sono documentati con certezza a partire dal 1536, ossia l'anno in cui Matteo da Bascio rientrò fra i francescani osservanti. Ochino li aveva lasciati per i cappuccini nel 1534 e, quindi, aveva militato per due anni con Matteo da Bascio nella stessa famiglia religiosa, collaborando in modo determinante alla stesura delle nuove costituzioni cappuccine del 1536 (per questi dati cfr. B. OCHINO, *I Dialoghi sette*, a cura di U. Rozzo, Torino, Claudiana 1985, pp. 9 e 23). Sulla spoliatura del 1534 della duchessa di Camerino si veda F. PETRUCCI, *Cibo Caterina*, DBI, 25, 1981, pp. 237-241. Come è noto la Cibo accolse nella sua casa di Firenze Ochino in fuga e fu scelta dal predicatore come una delle protagoniste dei suoi *Dialoghi sette*, editi a Ginevra pochi mesi dopo, per cui si rinvia all'edizione curata da Rozzo, *ivi*, pp. 43-58 e 61-64.

teatino napoletano Caracciolo, lo stesso che aveva fatto di Muzio un «inquisitore laico», avrebbe indicato ai suoi contemporanei come un'eretica postuma. Egli, infatti, aveva trovato il suo nome nel compendio del processo inquisitoriale contro il cardinale Giovanni Morone, redatto quasi certamente dal cardinale Santoro ai tempi del pontificato di Pio V Ghislieri.¹⁰⁶

Alla luce di questi dati, un uomo come Muzio non poteva che essere indotto a giudicare una serie di presunti miracoli avvenuti al sepolcro di Matteo da Bascio come falsi e truffaldini, latori di una concezione superstiziosa della religione. Difatti, accanto a questa rete di rapporti dottrinarmente sospetti, il tratto distintivo dell'inquieta esperienza religiosa del frate romito era costituito dalla sua stessa anomia, dal momento che egli aveva incarnato il modello del frate apostata rispetto alla disciplina regolare sin dagli anni trenta del Cinquecento. L'orientamento di Carafa, al contrario, puntava a una identificazione del concetto di eresia con quello di disobbedienza, una tendenza che lo avrebbe portato a formulare nel 1557 dei durissimi decreti contro gli eremiti e la loro predicazione volante di piazza in piazza.¹⁰⁷ Al fine di scrivere i suoi libri su mandato di Carafa, Muzio fu uno dei pochi cattolici a ottenere la facoltà di accedere liberamente agli scritti del predicatore senese. E non potevano sfuggirgli le violente accuse che il transfuga lanciava all'indirizzo di quanti avevano determinato l'istituzione del tribunale dell'Inquisizione romana.¹⁰⁸ Di conseguenza, nella seconda lettera a Carafa del 1553, accludeva anche un «libretto di finti miracoli» di Matteo da Bascio. Ai suoi occhi di zelante e di intransigente, anche quel frate costituiva un temibile pericolo, da vivo come da morto, per i toni apocalittici e incontrollati della predicazione, caratterizzata da una radicale cri-

¹⁰⁶ Per l'inserimento della Cibo all'interno del *Compendium* cfr. M. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, I, cit., p. 185: «Ducissa Camerini haeretica sectatrix haereticorum et doctrix monialium haereticarum».

¹⁰⁷ Il decreto che chiedeva l'incarcerazione da parte degli inquisitori di tutti gli eremiti indossanti l'abito eremitico circolanti per la penisola è riportato da A. PROSPERI, *Gian Battista da Bascio e la predicazione dei romiti del '500*, «Bollettino della società di studi valdesi», XCVI, 1975, p. 78, nota 29.

¹⁰⁸ Nell'*Imagine dell'Antecristo* dell'ottobre 1542 Ochino sosteneva che il nome di Anticristo, più che agli ebrei e ai gentili, avrebbe dovuto essere attribuito a coloro i quali erano autori di «persecutioni facte sotto specie di amicitia, di zelo et di sanctità», alludendo così verosimilmente alle modalità che avevano accompagnato la sua recente convocazione a Roma. Secondo il predicatore senese il regno dell'Anticristo sarebbe stato «forte di minacce, prigioni, esilio, foco et morte, di armi et munitioni, di titoli, vestimenta, apparati, suoni di campane et di organi et belle cerimonie di preti, di monache, et innumerabili fratri, di hipocrisia et sancti da essi canonizzati essendo stati in lor favore, di antiquità, simulata sanctità et miracoli, facti però dal gran demonio», da B. OCHINO, *Prediche di Bernardino Ochino da Siena. Si me persecuti sunt, et vos persequuntur sed omnia vincit veritas*, Ginevra, Jean Gérard, 10 ottobre 1542, pp. n.n.

tica ai costumi dei laici e degli ecclesiastici. Saremmo indotti a pensare, riponendo totale fiducia nella raddomantica sensibilità di bibliofilo di don Giuseppe De Luca, che si possa trattare dello stesso opuscolo conservato nella sua biblioteca privata e reso noto, con un rimando marginale, da uno studioso francescano nel 1962, durante il pontificato di Giovanni XXIII.¹⁰⁹ D'altronde, nell'immediato dopoguerra, un secondo ricercatore di questo ordine, tornato a ragionare sulle fasi iniziali del culto di Matteo da Bascio e sulla sua momentanea adesione ai cappuccini, aveva ritenuto più prudente pubblicare i risultati della ricerca sotto pseudonimo.¹¹⁰

Nonostante l'intervento inquisitoriale del 1553, dodici anni dopo, sotto il pontificato di Pio IV, si sarebbe aperto il processo di canonizzazione di Matteo da Bascio «d'ordine della Sede Apostolica benché poi si lasciasse imperfetto», come scrisse il frate Zaccaria Boverio nel 1611 all'interno di una storia annalistica dei cappuccini.¹¹¹ Tale processo aveva accolto l'allora tanto vituperata inchiesta sui miracoli di Beccadelli del 1552, edita per la prima volta nel 1945, che effettivamente costituisce una normale escussione di testimoni convocati dinanzi a un delegato del nunzio apostolico, come le centinaia di deposizioni che abbiamo incontrato nel corso di questo studio: uno di loro protestava perché i frati «non vogliono et impediscono la mia divotione».¹¹²

¹⁰⁹ Mi riferisco al testo *La morte et miracoli del beato fra Mattheo da Bassi dell'ordine Minoritano et observante della provincia della Marcha Anconitana non meno catholica che divota. Novamente stampata et posta in luce.* (Silografia). *Allo inferno i peccatori*, s.n.t. [1552], segnalato in questo modo da M. DA POBLADURA, *La «severa riprensione» di fra Matteo da Bascio*, «Archivio italiano per la storia della pietà», III, 1962, pp. 279-310: 299, nota 2, perché «era da notarsi la somiglianza del titolo» con quello dell'opera oggetto del suo corposo saggio. Ricavo il dato relativo alla proprietà del testo da parte di don Giuseppe De Luca da A. PROSPERI, *Gian Battista da Bascio*, cit., p. 71, nota 8. Per un intenso profilo biografico di questo sacerdote si rinvia alla voce di G. DE ROSA, *De Luca Giuseppe*, DBI, 38, 1990, pp. 353-359. Sul suo ruolo nella cultura e nella politica italiana è d'obbligo il rimando a L. MANGONI, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Torino, Einaudi 1989.

¹¹⁰ ALPHA, *Il culto del B. Matteo da Bascio*, «Le Venezie francescane», XIV, 1947, pp. 124-126.

¹¹¹ Z. BOVERIO, *Annali dei frati minori cappuccini*, t. I, parte II, Torino, per gli eredi di Giovanni Domenico Tarino 1641 (ma la prima edizione è del 1611), p. 85: «Un così gran numero di quelli [fedeli] che non solo dalla città di Vinigia, ma da altri luoghi ancora concorsero per lo spatio di dodici anni continui a venerare le reliquie di F. Matteo e tanti furono i miracoli da lui operati per virtù divina & i voti appesi al suo sepolcro che d'ordine della Sede Apostolica s'incominciò all'ora il processo della sua vita d'ordine della Sede Apostolica benché poi si lasciasse imperfetto. Né si sa precisamente qual ne fosse la cagione. Forse fu la povertà della Religione, che non si sentiva di fare quella spesa, o la negligenza di quelli, i quali dovendo trattare questa causa nella corte di Roma con maggiore ardore, intimoriti dalle difficoltà che vi si travasavano abbandonarono l'impresa» (il corsivo è nostro). Accenna a Boverio e alla storiografia cappuccina S. BERTELLI, *Ribelli, libertini e ortodossi, nella storiografia barocca*, Firenze, La Nuova Italia 1973, pp. 117-147: 142-145.

¹¹² Costituto di Tommaso Savonare, 9 ottobre 1552, che nel 1538 aveva ascoltato Matteo da

La notizia dell'esistenza di questo processo apostolico, così come dell'originale manoscritto dell'opuscolo a stampa che Muzio aveva inviato a Carafa nel 1553, erano rivelati da Boverio al lettore perché ciò poteva ancora avvenire senza incorrere in punizioni, ma assomigliavano a messaggi in bottiglia affidati alle correnti di un mare in tempesta.¹¹³ Si era alla vigilia della svolta inquisitoriale del 1615 sul culto dei santi moderni, quando si stavano ancora giocando le ultime carte di una partita pluridecennale che vedeva come protagonista il figlio della sorella di Marcello II Cervini, ossia il cardinale Bellarmino, ma anche tanti teologi e intellettuali ecclesiastici contrari o favorevoli alla segretazione della questione nelle mani dell'Inquisizione romana.

Il destino biografico del cappuccino Boverio e quello editoriale della sua opera aiutano a capire in concreto che cosa significò per la vita culturale italiana quella scelta. Nel 1618 il frate fu obbligato dal papa, su espressa indicazione di Bellarmino, a scrivere la risposta di parte cattolica all'opera contro il primato papale di Marco Antonio De Dominis.¹¹⁴ Come è noto, l'ex-arcivescovo gesuita di Spalato era fuggito in Inghilterra nel 1616 dopo avere difeso nel 1605 le ragioni di Venezia nella vicenda dell'Interdetto a fianco di Sarpi, di cui sarebbe stato lo spregiudicato editore nel 1619 dell'*Istoria del Concilio tridentino*.¹¹⁵ In seguito a quest'ultima sofferta fatica,

Bascio predicare sul ponte della Paglia «all'inferno chi fa male» e lo aveva invitato a mangiare a casa sua. Le escussioni sono state edite da D.M. DA PORTOGRUARO, *Il processo dei miracoli del P. Matteo da Bascio (ottobre 1552)*, «Collectanea franciscana», XV, 1945, pp. 101-116: 102, che anticipa la tumulazione definitiva di Matteo da Bascio al febbraio 1553, ossia prima dell'intervento del Sant'Uffizio. Ma in un articolo successivo precisava che era «avvenuta a quanto pare nel 1553 e forse anche qualche tempo dopo», in *Ancora su padre Matteo da Bascio*, cit., p. 9. Occorre notare che al tempo non era stata ancora edita, a cura di Franco Gaeta, la corrispondenza della nunziatura, che permette di collocare con certezza la terza sepoltura di Matteo da Bascio dopo l'ordine del Sant'Uffizio (21 ottobre 1553) e prima dell'annuncio della sua effettuazione (26 gennaio 1554).

¹¹³ L'originale manoscritto dell'opuscolo del 1552 sui miracoli di Matteo da Bascio, inviato da Muzio a Carafa, è stato ritrovato seguendo la pista fornita da una indicazione di Boverio, che peraltro affermava di non averlo potuto consultare (Z. BOVERIO, *Annali dei frati minori*, cit., p. 88). Il manoscritto, conservato presso la Biblioteca comunale di Treviso, riporta al suo interno la scritta «concordat cum suo originali typis impresso fidem facit hac die 3 Augusti 1765 Hyeronimus Zottis not. curiae episcopalis Tarvisinae et in fidem» (il testo è stato edito da D.M. DA PORTOGRUARO, *Ancora su padre Matteo da Bascio*, cit., pp. 14-16).

¹¹⁴ Ho esaminato l'edizione del 1621 di Z. BOVERIO, *Censura paraenetica in quatuor libros De republica ecclesiastica M. Antonij de Dominis nuper archiep. Sapaliten. Nunc vero a S.R.E. apostatae & haeretici in duas partes distributa*, Milano, apud Pandulphum Malatestam 1621 (ma la prima edizione è del 1618 a Lione, apud Ioannem Charvet).

¹¹⁵ Sul De Dominis cfr. S. CAVAZZA, *De Dominis Marco Antonio*, DBI, 33, 1987, pp. 642-650: 646, per le proteste di Sarpi contro l'iniziativa di pubblicare la sua opera in Inghilterra con un titolo e una prefazione non approvati dal medesimo.

Boverio scelse di ritirarsi in una «privata cella» per vivere immerso nella preghiera. Il suo biografo, riferendosi esplicitamente alla stesura di quell'opera controvertista, lo avrebbe definito nel 1664 una delle più pregiate «vittime che oggidi si sacrificano al nume dell'obbedienza», una «deità, se mi conviene chiamarla con sì bel nome» costituita «sul trono del comando», a cui sacrificare «per olocausto insvenate le volontà» e il libero arbitrio.¹¹⁶

Gli annali cappuccini di Boverio del 1611 furono messi all'Indice nel 1651, ma già la traduzione in volgare di dieci anni prima recava i segni dell'inchiostro censorio in tutti i passi in cui il corpo o la vita di Matteo da Bascio erano accompagnati da attributi di santità, sebbene il cappuccino dichiarasse (come tutti gli agiografi di ogni tempo a partire dal 1625) di rimettersi al «decreto di Nostro Signore Urbano ottavo» sulla materia. Pertanto, per capire quando terminava la possibilità di dissimulare i propri convincimenti all'interno della storiografia ecclesiastica del Seicento, vale la pena di sfogliare quelle pagine tra una macchia d'inchiostro e l'altra. Il cappuccino Boverio era interessato nel 1611 al processo di sacralizzazione del corpo di Matteo da Bascio (odori, sapori, pezzi di ossa, miracoli veri o falsi) perché gli permetteva di parlare di Venezia in tempi in cui a Roma, non doveva essere facile farlo: dopo lo scontro sull'Interdetto e appena qualche mese dopo la pubblica impiccagione e il rogo a Campo de' Fiori del francescano osservante Fulgenzio Manfredi, il 5 luglio 1610. Questo frate, che anche dopo l'Interdetto di Paolo V aveva continuato la sua predicazione a Venezia insieme con gli altri osservanti contro la corruzione dei costumi degli ecclesiastici e della curia romana, era stato attirato a Roma con un salvacondotto papale nel 1608 e la formale promessa che nulla sarebbe stato fatto contro di lui. Invece, era stato prima costretto ad abiurare e poi di nuovo imprigionato dall'Inquisizione romana e condannato a morte come eretico relapso.¹¹⁷

Nel presentare la vita di Matteo da Bascio al lettore, il cappuccino Boverio sceglie di narrare l'episodio in cui il romito, nelle vesti di un redivo Diogene il Cinico, aveva accusato di partigianeria e di interesse privato l'amministrazione della giustizia dei dogi veneziani e perciò era stato allon-

¹¹⁶ FRANCESCO DA SESTRI, *Vita del padre Zacaria Boverio da Saluzzo, diffinitore generale dei cappuccini*, Genova, per Pietro Giovanni Calenzani 1664, pp. 199-200.

¹¹⁷ Ho consultato il testo della sentenza contro Fulgenzio Manfredi, comminata dai cardinali dell'Inquisizione romana Pinelli, Bernieri, Pietro Aldobrandini, Bianchetti, Bellamino, Zapata, Taverna, Millini, Francesco de la Rochefoucault e Varalli, che si trova in BNM, ms. 1016, ff. 198r-201v. Sull'episodio cfr. G. Cozzi, *Il doge Nicolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale 1958, pp. 93-147: 104 e 122.

tanato dalla Repubblica per un periodo.¹¹⁸ Ma ciò gli permetteva di riportare un'appassionata condanna della pena capitale e una ferma difesa della libertà di opinione, utilizzando le parole con cui il futuro doge Sebastiano Venier (eletto nel 1578) avrebbe convinto i senatori della Serenissima a riammettere Matteo nella città, ove sarebbe morto tra la devozione dei veneziani. Forse, dal momento che toccano il tema dell'amministrazione della giustizia in materia di fede, è utile riportarle integralmente come abbiamo fatto con quelle di Muzio a Carafa:

Qual cosa abbiam noi maggiormente a desiderare nell'amministrazione di questo ufficio che d'esser avvisati da celesti messaggeri di quello a noi s'appartiene per compiere agli obblighi che abbiamo a Dio, a prossimi e alla nostra coscienza: acciò che tal hora sonnolemente o temerariamente non pecciamo contro le leggi, contro la fede e contro la religione? Questo tribunale è un tribunale di grandissima importanza. L'altre sentenze di pene pecuniarie, di bando e simili possono amendersi, quando si conosca la loro ingiustizia: ma la sentenza capitale quando sia eseguita non è più revocabile; più non siamo a tempo a ristorarne il danno.¹¹⁹

Boverio lavorava questi passi e li inseriva all'interno della sua opera in anni in cui il Sant'Uffizio di Roma era impegnato a bloccare la circolazione a Venezia di immagini in cui c'era scritto «libertà di coscienza».¹²⁰

Alla luce di questo percorso biografico sembra chiaro che per uno studioso ecclesiastico come Boverio agiografia e storiografia apparivano inscindibili non solo per formulare un discorso confessionale, ma anche per criticarne, fin dove possibile, lo svolgimento, perché lo statuto retorico di quel genere letterario era profondamente intrecciato a quello storico: il

¹¹⁸ L'associazione con la tradizione filosofica cinica si deduce dal fatto che Boverio descrive Matteo con una lanterna in mano nel palazzo senatoriale con la quale, a suo dire, stava cercando di trovare la giustizia. Egli «sapendo che il governo di quella repubblica reale dipendeva dall'autorità del Doge e dei Senatori, dai quali erano diffuse tutte le cause, tanto quelle che s'appartenevano a pubblici interessi, quanto quelle che miravano i giudici privati, scorrendo ogni giorno tutti i tribunali dei giudici compartiti in vari luoghi nel palagio di San Marco gridava con molta libertà: all'inferno quelli che non amministrano la giustizia con la bilancia della rettitudine. All'inferno quelli che lasciano opprimere i poveri e gl'innocenti. All'inferno quelli che vendono i voti e i suffragi. All'inferno quelli che non vogliono patrocinare le cause dei poveri orfanelli e delle vidove», *ivi*, pp. 65-66. Per una gustosa rappresentazione teatrale dell'immagine di Diogene il Cinico alla fine del Cinquecento a Venezia, che si faceva «chiamare il cane, giungendo a detti assai sensati e scherzi e morsi e atti spiacevoli, nei quali si rende odioso a molti e di quei proprii che cercandolo attorno van per onorarlo», si rimanda alla commedia di M. ZOPPIO, *Il diogene accusato. Comedia del caliginoso academico gelato dedicata all'illustrissimo signor Nicolò Cornaro, Venezia, ad istantia di Gaspare Bindoni 1598*, in part. pp. 129-133 (scena VI, atto V, dedicata alla rielaborazione del dialogo tra Alessandro Magno e il filosofo nella botte).

¹¹⁹ Z. BOVERIO, *Annali dei frati minori*, cit., p. 67.

¹²⁰ ACDF, S.O., Decreta 1606, f. 128v.

corpo di fra Matteo da Bascio era una metafora per parlare di altro e la difesa del suo culto di santità uno strumento di lotta religiosa e politica. Non è senza valore dunque che almeno fino al 1634, quando la lunga guerra di posizione dell'Inquisizione romana per conseguire il controllo delle forme iniziali di santità sarebbe stata assunta direttamente da Urbano VIII con un breve pontificio, la devozione in onore del frate francescano riuscisse a sopravvivere a Venezia «*communi consensu Ecclesiae Venetae, nempe ordinarii, utriusque cleri et populi uti beatum publica veneratione cultum fuisse*». ¹²¹ Tuttavia, secondo un testimone oculare della seconda metà del Settecento, quel culto avrebbe continuato la sua stentata e dissimulata esistenza, perché i moccoli che ardevano lungo la balaustina che separava i fedeli dall'immagine mariana erano in realtà depositati dai veneziani in onore dell'ormai simbolico sepolcro di Matteo da Bascio. ¹²²

È probabile che un acuto osservatore di queste vicende di santità trionfante e di santità mancata come il servita fra Paolo Sarpi, il cui sguardo tagliente in merito ai culti dei beati moderni ha accompagnato il corso di questo studio, abbia definito nel 1609 la Sede Apostolica un «totato», appunto con riferimento al particolare processo di strutturazione dell'identità pontificia a cui aveva assistito direttamente a partire dagli anni ottanta del Cinquecento e le cui origini storiche aveva indagato nel ricostruire le vicende del Tridentino. L'Inquisizione romana, da strumento considerato necessario per reprimere la diffusione della Riforma nella penisola, si era progressivamente trasformata anche e soprattutto in un'istituzione dedita al controllo della legittimità delle forme religiose e culturali interne al cattolicesimo, dotata di forza coercitiva e di una struttura burocratica organizzata sul territorio. ¹²³ Sarpi non criticava tanto lo sviluppo dell'assolutismo monarchico, peraltro in fase di elaborazione nei principali paesi dell'Europa del tempo, ma le caratteristiche peculiari assunte all'interno della confessione cattolica a causa di questa estensione dei poteri inquisitoriali, alla loro sacralizzazione come Sant'Uffizio del sovrano pontefice. Proprio Sarpi, al quale fu proposto di esulare in Inghilterra, scelse di restare a Venezia per continuare la sua attività di consultore *in iure*, ma denunciò la sua dif-

¹²¹ F. D'ANVERSA, *De cultu Ven. Matthaeo a Bascio antiquitus exhibitio testimonium omni suspicione maius anno 1553 datum*, «*Analecta ordinis Minorum Cappuccinorum*», XLVI, 1930, p. 51.

¹²² F. CORNER, *Hagiologium italicum in quo compendiose notitiae exhibentur sanctorum beatorumque ad Italiam [...] italicum*, II, Bassano, prostant Venetiis apud Remondini 1773, p. 78.

¹²³ Per l'espressione sarpiana cfr. la lettera del frate servita a Jacques Gillot, 15 settembre 1609, in P. SARPI, *Lettere ai gallicani*, cit., pp. 31-32.

ficile condizione esistenziale di servitore dello Stato in nome del bene pubblico quando scrisse di essere costretto a vivere in Italia portando una maschera. ¹²⁴ Per molti quella maschera di dissimulazione nascondeva il volto di un eretico, per alcuni quello di un cattolico sfregiato dallo stile («*stylum*» come pugnale, ma anche come procedura) della curia romana, come lo stesso Sarpi aveva sarcasticamente commentato dopo l'attentato subito nel 1609, che lo aveva reso in fin di vita. ¹²⁵

A quanto sembra, dovevano essere fermamente convinti di questa seconda ipotesi quei frati serviti veneziani che nel 1722 ritrovarono il cadavere incorrotto di fra Paolo Sarpi e iniziarono a venerarlo come un santo. I padri erano certi dell'identità «per tutti li contrassegni della sua fisionomia» in base a quanto aveva scritto il suo biografo Fulgenzio Micanzio. ¹²⁶ Alcuni sostenevano addirittura che si vedessero le cicatrici delle sue ferite, altri lo negarono, ma un medico confermò trattarsi del suo corpo. I serviti fecero una relazione dell'accaduto al magistrato della sanità di Venezia e registrarono che la salma era tutta «intera e illeso et incorrotta eccettuando la punta del naso e la guancia destra», ossia il punto dove gli attentatori del 1609 lo avevano colpito con particolare virulenza, prima di rifugiarsi nella residenza del nunzio apostolico. ¹²⁷

La fama del ritrovamento del corpo volò per la città e, come si legge in una relazione inviata al procuratore generale dei serviti, il quale l'avrebbe inviata all'assessore del Sant'Uffizio di Roma che l'aveva richiesta, si era

¹²⁴ «*Personam coactus fero: licet in Italia nemo sine ea esse possit*», lettera di Paolo Sarpi a Jacques Gillot, 12 maggio 1609, in P. SARPI, *Lettere ai Gallicani*, a cura di B. Ulianich, Wiesbaden, F. Steiner 1961, p. 133. Sull'etica della maschera in Sarpi e l'obbedienza rinvio alle fini osservazioni di V. FRAJESE, *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna, Il Mulino 1994, pp. 143-149.

¹²⁵ F. MICANZIO, *Vita del padre Paolo [1552-1623]*, in P. SARPI *Istoria del Concilio tridentino*, II, cit., p. 1354. L'indifferenza teologica di uomini come Galilei, Sarpi e Micanzio è stata segnalata nell'ultimo saggio incompiuto di D. CANTIMORI, *Galileo e la crisi della Controriforma*, in *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino, Einaudi 1971, pp. 657-658, nota 1.

¹²⁶ Lettera del provinciale dei serviti Giovanni Maria Bertolli al procuratore generale dei serviti, 25 luglio 1722, in ACDF, S.O., I 5 a, fasc. 15, ff. n.n., da cui sono tratte le successive citazioni, ove non diversamente indicato.

¹²⁷ «E perché l'osso della mascella destra superiore era rimasto rotto», in F. MICANZIO, *Vita del padre Paolo [1552-1623]*, in P. SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, II, cit., p. 1354. In una lettera del magistrato inquisitoriale del 4 luglio 1722 si legge: «Molti dicono particolarmente i padri serviti, che quello sia il corpo del suddetto fra Paolo Sarpi e che la parte della testa corrosa è quella che rimane ferita (dicono) d'ordine di Roma», in U. BALZANI, *Di alcuni documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio di Roma relativi al ritrovamento del cadavere di Paolo Sarpi*, «*Rendiconti della reale Accademia dei Lincei*», IV, 1895, p. 606, a cui si rimanda per la ricostruzione delle vicende che portarono nel 1854 questi incartamenti presso la biblioteca del Trinity College di Dublino.

avuto «un concorso incredibile di gente a quella cappella e particolarmente di femmine che facevano atti di culto e si raccomandavano a quel morto». ¹²⁸ Gli attestati di ringraziamento per le grazie ricevute si moltiplicarono, ma i serviti di Venezia non li vollero consegnare al loro generale. Essi li «custodivano con singolar gelosia» perché erano convinti, con ragione, che il superiore volesse inviarli all'Inquisizione romana. ¹²⁹ Per non parlare della preoccupazione con la quale i cardinali di Roma osservavano la nuova fortuna che aveva la biografia di Fulgenzio Micanzio «letta da molti come quella di un santo padre e chi non l'ha va cercandola nell'*Acta sanctorum*». ¹³⁰ Naturalmente, nei mesi successivi, i decreti di Urbano VIII servirono a «incenerire quella memoria» sul nascere permettendo di intervenire con precisione chirurgica. ¹³¹ Grazie all'intervento segreto del generale provinciale dei serviti, che denunciava al Sant'Uffizio di Roma i propri confratelli chiedendo di mantenere il vincolo dell'anonimato ai suoi patrocinatori romani, l'elogio posto sulla cassa fu levato insieme con i voti depositati sulla tomba e l'imprevisto incidente culturale si chiuse lì. ¹³² In questa circostanza gli inquisitori erano disturbati soprattutto dal fatto che quella impreveduta esplosione culturale «aveva risvegliato da molti tutte le possibili invetti-

¹²⁸ La richiesta da parte dell'assessore del Sant'Uffizio di inviare tutte le informazioni possibili sul caso è rivolto il 26 giugno 1722 al procuratore generale dei serviti (ACDF, S.O., I 5 a, fasc. 15, ff. n.n.).

¹²⁹ Uno di questi attestati, intercettato dall'Inquisizione romana grazie all'intervento di un informatore, «era una tabella della grandezza di un mezzo foglio di carta nella quale v'è dipinto una femina vestita di nero in ginocchione e dirimetto a essa vi è un cadavere disteso in una cassa coperto [...] e sotto v'è scritto: Maria Elisabetta Gabrielli per grazia ricevuta». La donna aveva allegato anche una carta in cui raccontava la sua guarigione da una grave infermità al braccio e adduceva la testimonianza di molte persone (lettera di Bertolli al Sant'Uffizio di Roma, Venezia, 15 agosto 1722, in ACDF, S.O., I 5 a, fasc. 15, ff. n.n.).

¹³⁰ Lettera anonima da Venezia al cardinale Pietro Ottoboni citata da U. BALZANI, *Di alcuni documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio di Roma*, cit., pp. 595-617: 605, nota 1.

¹³¹ Lettera dell'assessore del Sant'Uffizio di Roma, 18 settembre 1722, *ivi*, p. 611.

¹³² Lettera di Bertolli al Sant'Uffizio di Roma, Venezia, 12 settembre 1722, in ACDF, S.O., I 5 a, fasc. 15, ff. n.n., in cui informa che il nunzio farà levare l'elogio dalla cassa e che «oramai non v'è alcun voto e ciò che è più non v'è in conto alcuna memoria dei voti o della mal supposta gratia ricevuta». Per la richiesta di anonimato si veda la lettera di Bertolli al procuratore generale dei serviti del 15 agosto 1722: «Quando si operasse con strepitose comparse il rimedio potrebbe dilatare il male invece di estirparlo poiché v'è il mentovato padre Teologo Valsecchi che ne parla con tutti, ne parla con affettato impegno ed il di lui discorso potrebbe fare una grande impressione negli animi appassionati o meno buoni, [...] Io sa Dio signori se per tutti li riguardi io desidero col sangue stesso cancellare questa larva, ma se facessi certi passi pubblici e strepitosi, certamente sacrificerei me medesimo senza profitto: ed a questo proposito stimo superfluo supplicare Vostra Signoria illustrissima volermi tenere segreto, sicché almeno il suddetto padre Valsecchi non venghi in cognizione di questa mia», in U. BALZANI, *Di alcuni documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio di Roma*, cit., p. 609.

ve». ¹³³ Essa faceva riaffiorare un passato rimosso che la tradizione cattolica italiana del Seicento, nonostante tutti i suoi sforzi storiografici e controversistici, non era riuscita a ricomporre in un quadro confessionale omogeneo e condiviso. Il nodo critico era sempre lo stesso, ossia quello del rapporto fra poteri laici ed ecclesiastici perché c'era un frate che «con i suoi discorsi tra i religiosi e i secolari procura dar nuovo risalto al fatto». ¹³⁴ Bisognava dunque «seppellire quella memoria», ma «senza strepiti» perché, non appena «il padre inquisitore fece ricercare da terza persona il nome del padre priore», i teologi della Repubblica erano scattati in sua difesa affermando «che quando mai si facesse alcun tentativo contro di lui lo sosterebbero acramente ai tribunali del principe». ¹³⁵ Per tutta risposta la magistratura inquisitoriale locale si era rivolta al proprio collegio di consultori, i quali avevano stabilito che quegli accadimenti riguardavano «il punto delicatissimo del culto dei santi, punto puro di religione e separato interamente dal politico e dall'autorità del principe temporale e che tutto l'operato sin ora era contrario ai sacri canoni in questa materia». ¹³⁶

Ancora una volta la storia naturale dei corpi, con i suoi destini beffardi e ingovernabili, mostra l'invadenza e gli effetti di una religione secolarizzata che puntava su un devozionismo miracolistico per esercitare il suo controllo sulla società. In effetti, il giudizio dei teologi inquisitoriali dal punto di vista dottrinario era obiettivo ed equilibrato, tranne il particolare che quella forma devozionale scelta con tanta determinazione dalla Chiesa cattolica del Seicento fosse interamente separata dalla politica, un'affermazione non meno paradossale che la metaforica integrità corporea di Matteo da Bascio e di Paolo Sarpi dentro la tradizione culturale e la vita religiosa italiana in età moderna. Dopo avere scelto di fissare questi estremi retorici e storiografici controfattuali, è giunto il tempo di raccontare l'applicazione dei decreti di Urbano VIII nella penisola nel corso del Seicento: scopriremo un paese geograficamente lungo e stretto, storicamente largo e profondo.

4. I PROCESSI BLOCCATI: «NIHIL ESSE FACIENDUM»

Negli anni successivi alla promulgazione dei decreti inquisitoriali del 1625, i malumori più accesi continuarono a serpeggiare a Roma, ove gli or-

¹³³ Lettera di Bertolli al procuratore generale dei serviti, Venezia, 25 luglio 1722, *ivi*, ff. n.n.

¹³⁴ Lettera di Bertolli al Sant'Uffizio di Roma, Venezia, 15 agosto 1722, *ivi*, ff. n.n.

¹³⁵ Lettera di Bertolli al Sant'Uffizio di Roma, Venezia, 22 agosto 1722, *ivi*, ff. n.n.

¹³⁶ U. BALZANI, *Di alcuni documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio di Roma*, cit., p. 612, nota 1.

dini religiosi non riuscivano a rassegnarsi al giro di vite imposto dal sacro tribunale al culto dei santi moderni. «I procuratori di diverse religioni» inviarono nel 1629 una lettera congiunta all'Inquisizione romana, in cui chiedevano di escludere dal rispetto delle nuove norme, non solo i culti più antichi di un secolo, ma anche quelli che godevano di un «fumo sufficiente di santità» perché la Congregazione dei Riti aveva già concesso loro le lettere remissoriali, introducendo così il processo a livello apostolico.¹³⁷ La richiesta avanzata dagli ordini religiosi era del tutto comprensibile. Il decreto del Sant'Uffizio aveva annullato in un colpo solo tutti gli sforzi compiuti sino a quel momento per organizzare e promuovere una determinata causa di canonizzazione. Pertanto, essi cercarono di riprendere la battaglia condotta dai cardinali Baronio e Bellarmino in favore della liberalizzazione dei culti privati, riproponendo all'attenzione degli inquisitori romani una serie di argomenti già circolati dal 1602 in poi dentro e fuori la Congregazione dei Beati. Da un lato, difendevano la consuetudine ecclesiastica, ricordando i casi recenti di santa Francesca Romana e del beato Felice da Cantalice, dall'altro sposavano l'interpretazione giuridica proposta da Bellarmino.¹³⁸ La secca risposta dei cardinali del Sant'Uffizio agli argomenti sollevati dai procuratori degli ordini religiosi indica come i tempi fossero cambiati: «nihil esse faciendum». Evidentemente, gli inquisitori ritenevano sufficiente l'inversione di rotta compiuta in occasione della seconda versione dei decreti del 2 ottobre del 1625, con cui i fedeli erano stati autorizzati a consegnare comunque le loro offerte, che sarebbero state conservate in un luogo appartato.¹³⁹

Forse non è un caso che i primi a cadere nelle maglie del rigore inquisitoriale furono proprio due ordini religiosi come i gesuiti e i carmelitani: i primi perché si autodenunciarono, confidando inutilmente nell'indulgenza del Sant'Uffizio, i secondi in quanto colpiti da una delazione di un confratello spagnolo. La Compagnia di Gesù di Roma, in un memoriale inoltrato alla Congregazione del Sant'Uffizio nella primavera del 1625, descriveva i quadri e i sepolcri presenti nella chiesa dell'ordine allo scopo di ottenere la licenza di mantenerli, nonostante il recente decreto dell'Inquisizione. I padri spiegavano che c'erano una serie di immagini di sacerdoti defunti dall'anno 1549 in poi, «per la fede o pietà christiana dall'infedeli, barbari et

¹³⁷ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 6, f. 1r (lettera «Per li procuratori di diverse religioni» ai cardinali del Sant'Uffizio di Roma, discussa nella seduta del 31 maggio 1629).

¹³⁸ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 6, ff. 2r-3r.

¹³⁹ ACDF, S.O., Decreta 1629, f. 98v.

eretici [...] nell'una e nell'altra India, in Brasile, in Inghilterra et in altre parti settentrionali»; proseguivano affermando di averli collocati lì grazie a una licenza del pontefice nel 1622 e che si trovavano anche nelle case professe di Spagna e di Portogallo «tollerati dall'ordinari di detti luoghi senza contraddizione alcuna». ¹⁴⁰ I cardinali inquisitori, sebbene i gesuiti avessero accluso al memoriale una copia delle recenti licenze apostoliche, stabilirono di inviare alla Compagnia una copia del decreto del Sant'Uffizio del 1625 affinché fosse rispettato.¹⁴¹

Quanto avvenne nel convento carmelitano di Santa Maria in Traspontina nel 1630 rivela che le nuove norme potevano anche avere l'effetto di fomentare gli scontri all'interno degli ordini religiosi. In effetti, la possibilità di denunciare segretamente un confratello al Sant'Uffizio a causa delle sue abitudini devozionali divenute improvvisamente indisciplinate si poteva trasformare in una subdola arma di ricatto per regolare dei conti in sospeso, vendicare torti subiti o accreditarsi agli occhi degli inquisitori in virtù del proprio zelo. In quell'anno, il sacerdote Giovanni Battista Lezena, nato a Madrid nel 1586, comparve spontaneamente di fronte al commissario generale del Sant'Uffizio di Roma per denunciare la presenza nella camera del suo padre superiore e nella «libreria et in altri luoghi del convento» di alcuni ritratti di uomini non canonizzati «con segno e titolo di santità». ¹⁴² Dalla deposizione del sacerdote iberico emergeva una sorta di geografia devozionale europea che dal Portogallo arrivava fino alla Germania, passando per la Sicilia e il Piemonte: lontana dall'ufficialità, eppure viva nell'animo di quei carmelitani che seguivano i culti del beato lusitano Alvarez Pereira Nuno («in Lisbona tenuto in opinione di santità»), di un anonimo frate siciliano raffigurato con «una saetta in fronte e sta vicino alla sagrestia [...], di un vercellense vescovo o cardinale» e del pellegrino carmelitano «Teodorico d'Alemagna», morto nel 1379 a Venezia, ove godette per tutto il Seicento di una fama di santità oggi scomparsa.¹⁴³ Quasi per giustificare la decisione di recarsi dal magistrato, il frate aggiungeva che i suoi confratelli «non avevano fatto quello che dovevano, non per molestia contro la fede [...], ma per trascuraggine». In definitiva, non si trattava di eretici, ma di uomini «timorati di Dio e pii, sebbene non tanto scrupolosi

¹⁴⁰ ACDF, S.O., St. St., B 4 b, fasc. 10, ff. 2r-2v.

¹⁴¹ ACDF, S.O., Decreta 1625, f. 69r (riunione del 17 aprile).

¹⁴² A. STARING, *Teodorico il Tedesco*, BSS, XII, 1969, col. 236.

¹⁴³ ACDF, S.O., St. St. B 4 p, fasc. *Roma 1630*, ff. n.n., da dove sono tratte le successive citazioni.

come io», i quali avevano erroneamente creduto che le immagini fossero già state approvate «con autorità apostolica» e prestato «poca importanza» al rispetto dei decreti del Sant'Uffizio. Non sappiamo se il padre spagnolo fosse stato mosso nella sua denuncia da motivazioni anche di carattere politico: certo è che la Spagna, nel 1580, aveva finalmente annesso il Portogallo, mentre il carmelitano Alvarez Pereira Nuno, venerato dai frati di Roma, era stato nel 1383 l'eroe militare della resistenza lusitana contro i tentativi di incorporazione del paese nel regno di Castiglia.¹⁴⁴ Comunque sia, l'anonimato e la segretezza garantiti dalle procedure inquisitoriali in queste circostanze avevano spinto l'uomo a una denuncia che aveva il sapore amaro della delazione. Infatti, egli ammetteva di essersi rivolto al sacro tribunale solo dopo avere constatato che i diversi ritratti non erano stati «scassati» dal padre generale come il suo «scrupolo» avrebbe voluto, precisando di «avere poca vista e di non essere curioso», con l'evidente scopo di attenuare le proprie responsabilità personali.

Oltre a queste prime applicazioni interne agli ordini religiosi, gli effetti prodotti dalla chiusura imposta dal sacro tribunale di Roma nei riguardi dei culti prestati ai morti con fama di santità furono più generali, facendosi sentire, in modo particolare, sull'organizzazione dello spazio sacro, sulla produzione iconografica e sulla circolazione dei libri dedicati alla vita di questi aspiranti santi. In primo luogo, il Sant'Uffizio frenò il corso di alcune cause di canonizzazione, anche nel caso in cui fossero già state introdotte a livello apostolico dalla Congregazione dei Riti, che vennero di nuovo passate sotto il filtro inquisitoriale, alcune delle quali furono definitivamente bloccate. In secondo luogo, il sacro tribunale intervenne sulle nuove devozioni non ancora riconosciute dalla Santa Sede, ma vissute con grande partecipazione sia dai laici, sia dagli ecclesiastici nelle diverse comunità locali, che godevano dell'approvazione o della tolleranza dei vescovi.

Il presente paragrafo è dedicato all'analisi del primo aspetto, ossia delle cause di canonizzazione che subirono una battuta d'arresto in seguito alla promulgazione dei decreti di Urbano VIII. I casi più interessanti furono quelli del gesuita Bernardino Realino, del fondatore dei ministri degli infermi Camillo De Lellis, del francescano osservante Antonio Pagani, del cappuccino Giuseppe Desideri da Leonessa, dell'agostiniano Giovanni da San

¹⁴⁴ E.M. CARDOSO, *Alvarez Pereira Nuno*, BSS, I, 1961, coll. 895-900. I sovrani lusitani e l'episcopato portoghese inoltrarono domande per ottenere la sua canonizzazione nel 1641 e nel 1674. Fu beatificato nel 1918. Su Alvarez Pereira Nuno si veda la cronaca anonima cinquecentesca, edita di nuovo nel 1623, *Crónica do Condestável de Portugal D. Nuno Álvares Pereira*, a cura di A. Machado de Faria, Lisbona, Academia Portuguesa da História 1972, pp. XIII-LXXXIII.

Guglielmo, dei vescovi Carlo Bascapè e Giovenale Ancina, del papa Pio V Ghislieri e dei laici Ippolito Galantini e Giovanni Battista Vitelli.

La causa di Bernardino Realino – nato a Carpi nel 1530 e morto a Lecce nel 1616, ove aveva fondato il locale collegio dei gesuiti – venne aperta nel 1623 ed è considerata la più importante, per numero e livello sociale dei testimoni coinvolti, nella storia della santità meridionale.¹⁴⁵ Realino, che in gioventù aveva ferito o forse addirittura ucciso un uomo, aveva compiuto studi giuridici e, prima di entrare fra i gesuiti, era stato l'amministratore delle ingenti proprietà meridionali del governatore di Milano Ferdinando d'Avalos.¹⁴⁶ Accanto a questa attività professionale aveva coltivato la passione per la filologia umanistica, che lo portò a comporre una serie di testi letterari da lui distrutti in gran parte dopo l'ordinazione sacerdotale.¹⁴⁷ Nella Lecce di inizio Seicento Realino venne considerato, per la qualità dei suoi poteri taumaturgici, un «santo vivo» e poco prima di morire il municipio locale gli offrì il patronato della città.¹⁴⁸ Nella storia della santità moderna un simile episodio costituisce un evento rarissimo a riprova del notevole riconoscimento sociale raggiunto dal sacerdote nella comunità salentina. Dopo la sua scomparsa, il culto di Bernardino si diffuse soprattutto nel sud della penisola, ma giunse fino in Portogallo.¹⁴⁹ Nonostante l'appoggio di ampi settori della nobiltà locale e l'impulso dato dai gesuiti al negozio, il suo processo di santità si arenò nel 1625, a causa dei decreti di Urbano VIII. Il 10 luglio di quell'anno il vescovo di Lecce scrisse al Sant'Uffizio ricordando che il processo di Bernardino si trovava ormai in esame presso l'auditorato di Rota. L'ordinario domandava ai cardinali di Roma se fosse veramente necessario levare dal sepolcro del gesuita «quadri, lampade e molte immagini con voti di cera e d'argento», in quanto, a suo giudizio servivano a provare «una devozione così grande e generale», da lui per primo condivi-

¹⁴⁵ Il giudizio è di J.M. SALLMANN, *Santi barocchi*, cit., p. 203. Lo storico francese ha calcolato che i testimoni napoletani furono 197 e quelli leccesi 235.

¹⁴⁶ Per queste notizie cfr. C. TESTORE, *Bernardino Realino*, BSS, II, 1962, coll. 1322-1325 e S. SEIDEL MENCHI, *Bernardino Realino*, DBI, 9, 1967, pp. 210-213.

¹⁴⁷ Realino nel 1551 scrisse un *Commentarius in nuptias Pelei et Thetidis Catullianas* e le sue opere, compreso il fitto epistolario, vennero esaminate dal 1694 al 1711 dalla Congregazione dei Riti. Sul commento di Realino, che «non era un dilettante in erba», si veda C. DIONISOTTI, *La letteratura italiana nell'età del Concilio di Trento*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi 1967, p. 251.

¹⁴⁸ Sull'episodio M. SPEDICATO, *La lupa sotto il Pallio: religione e politica a Lecce in antico regime (secc. XVI-XIX)*, Roma-Bari, Laterza 1996, p. 84.

¹⁴⁹ Si veda nella BNN, *fondo San Martino*, 10, *Relatione d'alcuni successi maravigliosi operati da Dio nostro signore per intercessione e meriti del padre Bernardino Realino*, ff. n.n.

sa.¹⁵⁰ Tuttavia, le argomentazioni di carattere giuridico utilizzate dal vescovo non trovarono alcun ascolto e il sacro tribunale ordinò di smantellare il sepolcro di Realino.¹⁵¹ In precedenza, anche gli abitanti di Lecce con un apposito memoriale avevano provato a valorizzare l'argomento istituzionale, precisando che, essendo la causa già introdotta a livello apostolico, sarebbe stato di grande discredito per il pontefice che l'inquisitore o il vescovo vi avessero apportato qualche novità, senza considerare lo «scandalo del popolo».¹⁵² Ma le insistenze congiunte della comunità salentina, dei gesuiti e dell'autorità diocesana, nulla poterono contro l'intransigenza del Sant'Uffizio. Pertanto, solo nel 1675, fu possibile riprendere il processo *super non cultu*, previsto dai decreti di Urbano VIII. Proprio in quell'anno la tomba di Bernardino, costruita alla sua morte, fu abbattuta e i resti del gesuita seppelliti in una tomba comune, dentro una cassa, ove si leggeva semplicemente: «Hic iacent ossa Patris Bernardini Realini».¹⁵³ Il sacerdote della Compagnia di Gesù, dunque, ebbe un destino culturale travagliato simile a quello toccato in sorte nel 1631 a Camillo De Lellis, su cui ci siamo già soffermati. Simili provvedimenti restrittivi non avevano soltanto l'obiettivo di spegnere il culto in favore degli aspiranti santi sgraditi all'Inquisizione; essi costituivano anche il nuovo prerequisito richiesto dalla Santa Sede per poterne un giorno riesumare la causa con successo, come avvenne sia nel caso di De Lellis, sia in quello di Realino, beatificato nel 1895 e chiamato all'onore degli altari nel 1946. In ogni modo, la necessità di verificare il rispetto della normativa del Sant'Uffizio implicava un inevitabile rallentamento delle cause di canonizzazione. Alcune erano bloccate prima che il processo svolto a livello diocesano dal vescovo fosse introdotto nella Congregazione dei Riti; altre registravano l'intervento del Sant'Uffizio anche quando il dicastero aveva già concesso le lettere remissoriali che autorizzavano lo svolgimento dei processi apostolici.

Un esempio relativo al primo caso è quello del minore osservante veneziano Antonio Pagani, morto a Vicenza in odore di santità nel 1589. Come è noto il frate francescano in precedenza aveva militato nei barnabiti e fu uno dei principali sostenitori della proposta carismatica della monaca angelica Paola Antonia Negri (1508-1555), collegata alla tradizione amadeita settentrionale e alla figura del predicatore domenicano Battista Carioni da

¹⁵⁰ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 12, f. 1v.

¹⁵¹ *Ivi*, f. 8v.

¹⁵² *Ivi*, f. 4r.

¹⁵³ J.M. SALLMANN, *Santi barocchi*, cit., p. 406.

Crema (1460ca-1534). Prima di rientrare nei ranghi dell'osservanza, Pagani pagò a duro prezzo le proprie opzioni religiose perché nel 1552, all'indomani della condanna da parte del Sant'Uffizio della «divina madre» Negri e della dottrina di Battista da Crema, subì l'onta del carcere e nel 1556 fu addirittura scomunicato.¹⁵⁴ Inoltre, nel 1554 diede alle stampe in onore dell'aspirante santa un libretto di *Rime spirituali* che venne prontamente messo all'Indice, ove restò fino al 1596. Nonostante ciò Pagani continuò a difendere per tutta la vita l'ortodossia della sua opera e ne curò alcune edizioni con un'attenta strategia nicodemitica e autocensoria in grado di offrire ai lettori una fruizione del testo a più livelli.¹⁵⁵ In seguito Pagani divenne uno dei più celebrati campioni della Controriforma veneta e anche il suo caso permette di cogliere l'importante funzione svolta dai francescani nell'assorbimento, in nome dell'obbedienza, delle spinte anomiche presenti in alcuni settori della vita religiosa italiana della metà del Cinquecento.

Tuttavia, con una simile biografia alle spalle, era inevitabile che la proposta di santità del Pagani fosse destinata al fallimento per la dura opposizione dell'Inquisizione romana, che si servì dei decreti di Urbano VIII per bloccare la causa di canonizzazione. Il processo di beatificazione fu aperto nel 1624, ma dieci anni più tardi, quando la causa era ancora in corso, il Sant'Uffizio ordinò all'inquisitore di Vicenza di levare la lampada e i voti dal sepolcro di Pagani e di impedire che fosse raffigurato con i tradizionali attributi di santità.¹⁵⁶ Nel 1635, però, il commissario del Sant'Uffizio di Vicenza denunciò agli inquisitori di Roma che i frati zoccolanti avevano di nuovo collocato la lampada al suo posto, affiancandogli un quadro della Madonna, «acciocché io non possa dire cosa alcuna».¹⁵⁷ Inoltre, lamentava il fatto che non fossero ancora stati alzati i cancelli intorno alla

¹⁵⁴ Per questi dati e i seguenti cfr. M. FIRPO, *Paola Antonia Negri, monaca Angelica (1508-1555)*, in *Rinascimento al femminile*, a cura di O. Niccoli, Roma-Bari, Laterza 1991, pp. 65-71 ed E. BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 568-595 («Antonio Pagani tra santità e obbedienza»). Si veda anche il contributo di R. BACCHIDDU, *Marco Antonio Pagani fra Paola Antonia Negri e Deianira Valmarana*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XIII, 2000, pp. 47-107.

¹⁵⁵ Questo aspetto è stato recentemente messo in luce da E. BONORA, *Nei labirinti della censura libraria cinquecentesca: Antonio Pagani (1526-1589) e le «Rime spirituali»*, in *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di C. Antonielli, C. Capra, M. Infelise, Milano, FrancoAngeli 2000, pp. 114-136 (con l'aggiornamento bibliografico ivi contenuto).

¹⁵⁶ Lettera del cardinale Barberini all'inquisitore di Vicenza, 25 marzo 1634, riportata nella tesi di laurea di P. CAPORALI, *Per la storia dell'Inquisizione nel secolo XVII: «Regolamenti per i vicari del S. Officio»*, manoscritto conservato nella sezione dell'archivio di Stato di Cesena, Università degli Studi di Bologna, relatore C. Ginzburg, a.a. 1972-73, p. 245 del dattiloscritto.

¹⁵⁷ ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 4, f. 1r (lettera dell'Inquisitore di Vicenza ai cardinali del Sant'Uffizio, 17 agosto 1635).

tomba perché né lui, né il vescovo avevano potuto eseguire i decreti di Urbano VIII per paura che i frati ricorressero alla giustizia civile. I cardinali del sacro tribunale non vollero sentire ragioni e invitarono il vescovo e l'inquisitore a trovare il momento opportuno per eseguire gli ordini.¹⁵⁸ Ma i promotori della causa di canonizzazione di Pagani scontarono a caro prezzo la loro dissimulata opposizione alla volontà del Sant'Uffizio. L'inchiesta fu interrotta e riprese solamente nel 1871 con un processo *super non cultu*, che non ebbe ulteriori risultati canonici. I decreti di Urbano VIII, quindi, costituirono un vincolo giuridico formale che nascondeva tensioni profonde e di lunga durata all'interno della formazione dei modelli di santità ufficiali e nei rapporti tra le autorità religiose e quelli civili. Ad esempio, la difesa del culto di santità del Pagani e la resistenza dei vicentini all'azione del Sant'Uffizio nel 1635 sembrano riproporre, come un'eco lontana, il clima che accompagnò un secondo processo subito dal medesimo frate francescano nel 1575, quando il clero e la nobiltà della città si schierarono in suo favore, riuscendo così ad arginare la perdurante volontà punitiva dell'Inquisizione romana.

Anche i frati cappuccini dovettero affrontare problemi simili con il missionario Giuseppe Desideri da Leonessa, morto ad Amatrice nel 1612 in odore di santità e imbalsamato per volontà dei maggiorenti della cittadina.¹⁵⁹ Dopo le iniziali difficoltà intervenute con il vescovo di Ascoli, analizzate in un precedente capitolo di questa ricerca, il processo diocesano venne aperto a Spoleto dal vescovo Maffeo Barberini, il futuro Urbano VIII. La causa – chiamata perciò dal popolo «barberiniana» – procedette speditamente grazie al sostegno curiale degli influenti cardinali Francesco e Antonio Barberini.¹⁶⁰ Una testimonianza del loro impegno familiare si deduce dalle lettere di raccomandazione ricevute con la preghiera di favorire il negozio, ove i mittenti indugiavano mellifluamente sul simbolo del casato, le celebri «api barberine», da cui il mondo intero aspettava «il liquore soave» della canonizzazione.¹⁶¹ Nel 1627 la Congregazione dei Riti stabilì che il processo ordinario non si era svolto legittimamente, ma per gli appoggi tanto influenti di cui godeva, venne rapidamente rifatto a livello

¹⁵⁸ *Ivi*, f. 2v (decreto del Sant'Uffizio del 28 agosto 1635).

¹⁵⁹ Il dato si trova in C. DA LAGNASCO, *Giuseppe da Leonessa*, BSS, VI, 1965, coll. 1305-1307: 1307. Si veda ora anche C. CARGNONI, *Giuseppe da Leonessa*, GLS, II, pp. 995-997.

¹⁶⁰ G. CHIARETTI, *Archivio leonessano*, cit., p. 157.

¹⁶¹ *Ivi*, pp. 159-160 (*Informazione per la canonizzazione del b. Giuseppe da Leonessa predicatore cappuccino*). Sull'ascesa e la fortuna della famiglia Barberini a Roma in età moderna si veda I. FOSI, *All'ombra dei Barberini. Fedeltà e servizio nella Roma barocca*, Roma, Bulzoni 1997.

apostolico.¹⁶² Senonché, all'inizio degli anni trenta, quando la causa di Giuseppe da Leonessa fu discussa dai cardinali del dicastero, il promotore della fede Antonio Cerri denunciò, fra l'altro, l'assenza del processo *super non cultu*, senza il quale l'inchiesta non avrebbe potuto proseguire.¹⁶³ I cardinali dei Riti diedero ragione al cosiddetto «avvocato del diavolo», ma i cappuccini, contrari alla fabbricazione di un nuovo processo, si appellarono direttamente al papa nella convinzione di potere trovare ancora l'antico sostegno. Il procuratore della causa fece notare a Urbano VIII che il precedente promotore della fede non aveva sollevato alcuna obiezione in merito. Tanto più che i principali testimoni erano nel frattempo morti e il rifacimento dell'inchiesta sarebbe stato di «gran spesa et incomodo alla povera religione cappuccina».¹⁶⁴ Ma fu tutto inutile anche perché Cerri godeva dei favori del papa che lo avrebbe incluso nel 1642 nella commissione preposta a definire il *corpus* legislativo urbaniano. Di conseguenza, i frati furono costretti a ripetere il processo fra il 1639 e il 1641 «ad normam decretorum Urbani VIII».¹⁶⁵ Gli intralci però non erano ancora finiti, perché il nuovo promotore della fede colse l'occasione nel 1648 per denunciare la mancata osservanza dei decreti inquisitoriali, riprendendo gli argomenti del suo predecessore. Pertanto, fra il 1669 e il 1671, si dovette tenere un nuovo processo *super non cultu*: ciò provocò un ulteriore rallentamento della causa, vittima di un vero e proprio accanimento giudiziario, che si concluse felicemente solo nel 1746 con la canonizzazione del missionario cappuccino, quasi un risarcimento postumo da parte di un fine giurista come Benedetto XIV.

In alcuni casi, le comunità locali vissero in modo così lacerante le novità introdotte dai decreti di Urbano VIII, che giunsero a «pigliar le armi» pur di evitare l'applicazione della riforma e di difendere il corpo di un defunto in odore di santità, di cui si consideravano i legittimi proprietari perché si sentivano da lui protetti. Ciò avvenne, ad esempio, a Batignano (in provincia di Grosseto), con il cadavere del frate agostiniano scalzo Giovanni Niccolucci da San Guglielmo (1552-1621), detto anche di Monte Cassiano, per le sue origini marchigiane.¹⁶⁶ Come scrisse il suo biografo, il capitolo gene-

¹⁶² La decisione della Congregazione dei Riti è menzionata da G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 337, nota 510.

¹⁶³ G. CHIARETTI, *Archivio leonessano*, cit., p. 152.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 162.

¹⁶⁵ E. D'ALENÇON, *Auctores qui de S. Josepho a Leonissa scripserunt*, «Analecta ordinis minorum capuccinorum», XXX, 1914, p. 331.

¹⁶⁶ Cfr. la lettera che il vescovo di Grosseto spedì nel 1630 al papa, in ACDF, S.O., St. St. B

rale degli agostiniani, che evidentemente aveva recepito i decreti del Sant'Uffizio ordinò nel 1625 di trasferire il corpo di Giovanni da San Guglielmo in un luogo più appartato. L'autore non nominava i provvedimenti inquisitoriali e sosteneva che gli agostiniani avessero preso questa decisione solo «per maggiore comodità». I frati tentarono di compiere l'operazione «secretamente» e con il favore delle tenebre il 14 febbraio 1626:

Ma essendo il corpo portato da devoti sacerdoti e guardato dai ministri di Sua Altezza con alquanti soldati, non riuscì però con tanta segretezza perché un contadino se ne accorse e diede notizia alla terra: toccarono la campana e diedero l'allarme e presero le armi e si acquietarono solo quando seppero che il corpo era stato riportato nel suo luogo originario.¹⁶⁷

La violenza di simili reazioni popolari – come notava acutamente il vescovo di Grosseto Girolamo Tantucci in una lettera al papa – era aggravata dalla crisi sociale, che si avvertiva in modo particolare in tempi «sospetti di contagio», e spingeva i credenti a richiedere il soccorso di un protettore efficace perché ritenuto tale dai fedeli e non in quanto riconosciuto dalla Sede Apostolica o da essa imposto. Come era avvenuto a Reggio Emilia nel caso del corpo antico di Giovanna Scopelli, la devozione in onore di Giovanni da San Guglielmo si accrebbe soprattutto nel 1630, ossia l'anno in cui l'epidemia di peste imperversò più violentemente nel grossetano. Secondo Tantucci gli abitanti della zona avevano cominciato allora ad accorrere al sepolcro del frate agostiniano per lasciarvi elemosine ed *ex voto* affinché egli «intercedesse alla liberatione da detto male». È vero che, agli occhi del vescovo, si trattava di «genti maremmane stravaganti, di fieri costumi e poche divotione»; eppure l'ordinario, sensibile alle tensioni sociali presenti nella propria diocesi, chiedeva lumi alla Santa Sede sul da farsi. Egli era ben consapevole che non sarebbe stato sufficiente reprimere il culto di Giovanni da San Guglielmo, come avrebbe voluto il Sant'Uffizio, ma bisognava anche trovare, in quei tempi di crisi, «un remedio per potere consolare e quietare questi popoli», una cura devozionale alternativa, che

4 d, fasc. 2, f. 1r, da dove traggio le successive citazioni, ove non diversamente indicato. Un profilo biografico dell'agostiniano è tracciato da A.M. GIACOMINI, *Nicolucci Giovanni*, BSS, IX, 1967, coll. 980-981.

¹⁶⁷ A. DELL'ASCENSIONE, *Vita dell'ammirabile servo di Dio F. Giovanni di S. Guglielmo sacerdote professo della Congregazione de Scalzi Agostiniani nativo di Monte Cassiano Terra della Marca Anconitana, cavata da Processi autentici della trattata di lui canonizatione*, Fermo, per eredi di Giovanni Francesco de Monti 1629, pp. 523-524 (al paragrafo intitolato «La comunità di Battignano si gloria tanto di questo tesoro che però ne è gelosissima e lo mostrò bene nella seguente occasione»).

partisse dal riconoscimento pragmatico di quel dato di realtà. D'altronde, sfogliando l'agiografia di Giovanni da San Guglielmo si apprende che, qualche anno prima, proprio Tantucci, «vestito in abito pontificale», aveva officiato alla cerimonia di ispezione dell'immarcescibile cadavere. Non solo, ma «per divotione aveva preso un suo pezzo d'abito», permettendo anche la distribuzione dell'acqua fuoriuscita dalla cassa «tanto marcia, verminosa e mescolata con calcina», che fu offerta ad alcuni malati di Siena, di Firenze e di Venezia e «bevuta con giovamento mirabile».¹⁶⁸ Tutto ciò non avveniva certo di nascosto da Roma: come abbiamo visto, nella città del papa accadevano le stesse cose e il medesimo vescovo di Grosseto aveva voluto omaggiare Gregorio XIV di una berretta dell'aspirante santo e «vari vescovi e cardinali tenevano la sua effigie in capo a letto».¹⁶⁹

Il 16 gennaio 1631 la risposta del Sant'Uffizio dimostrava che gli inquisitori avevano compreso il sottinteso polemico presente nelle parole del vescovo di Grosseto, ma l'ordinario doveva fare il possibile per impedire la devozione nei confronti del sacerdote agostiniano. Sarebbe stato suo precipuo compito ottenere che i fedeli si rivolgessero nelle calamità – «placando ira Dei» – all'intercessione della Beata Vergine e di altri santi riconosciuti ufficialmente dalla Sede Apostolica.¹⁷⁰ Nel 1653 un quadro raffigurante Giovanni venne trasferito in una zona più centrale della chiesa di Battignano su insistenza dei fedeli. Il dipinto accoglieva a livello iconografico le indicazioni inquisitoriali di venti anni prima perché nella parte alta campeggiavano Cristo, la Vergine e san Martino, mentre nella parte inferiore trovava posto il frate agostiniano, ma senza splendori e aureola.¹⁷¹ Occorre infine segnalare che l'interesse del Sant'Uffizio nei confronti di Giovanni da San Guglielmo cominciò quando il suo processo era già stato aperto a livello ordinario nel 1621. La Congregazione dei Riti, dopo averlo esaminato, aveva ritenuto legittimo concedere nel 1624 le lettere remissoriali per tenere il processo apostolico, che dal 1628 era in corso di svolgimento a Grosseto, Genova, Firenze e Lucca.¹⁷² Il perentorio intervento del Sant'Uffizio, che di fatto annullava la decisione presa in nome del papa da altri cardinali della curia romana, ebbe l'effetto di bloccare il procedimento

¹⁶⁸ *Ivi*, pp. 501-503.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 510.

¹⁷⁰ ACDF, S.O., St. St. B 4 d, fasc. 2, f. 2v (decreto del Sant'Uffizio del 16 gennaio 1631).

¹⁷¹ L'indicazione è tratta da *Gli agostiniani scalzi*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Campanelli, Napoli, La città del sole 2001, p. 103, nota 319.

¹⁷² A. DELL'ASCENSIONE, *Vita dell'ammirabile servo di Dio F. Giovanni di S. Guglielmo*, cit., p. 525.

che riprese soltanto nel 1715 con il processo *super non cultu*. Ma Giovanni da San Guglielmo non ebbe mai il privilegio di tagliare almeno il traguardo della beatificazione e dovette accontentarsi di un decreto di eroicità delle virtù nel 1771.¹⁷³ Un risultato canonico che costituiva il massimo riconoscimento possibile per un filone pauperistico ed eremitico incarnato in vita dal frate agostiniano, testimoniato anche dalla sua ampia produzione manoscritta e rifiutato dalla Chiesa della Controriforma.¹⁷⁴

È utile sottolineare il modo con il quale il vescovo di Grosseto si confrontò con le autorità inquisitoriali romane in quegli anni, perché ricorre in molti altri casi sparsi per la penisola nel corso del Seicento. Come era avvenuto a Reggio Emilia con Giovanna Scopelli, nel momento in cui un ordinario, vicino ai problemi di governo della diocesi, chiedeva una ricetta di politica devozionale tesa a «quietare et consolare» il proprio gregge, l'Inquisizione romana rispondeva ribadendo la necessità della rimozione. Invece, sul terreno della proposta religiosa e culturale, proponeva di sostituire l'oggetto devozionale irregolare con il culto in onore della Beata Vergine o dei santi canonizzati, per inculcare, attraverso l'immediata imposizione propagandistica e i tempi lunghi dell'educazione, una regolata devozione.¹⁷⁵ Così facendo, la possibilità dell'autorità vescovile di autorizzare un nuovo culto a livello locale era definitivamente esclusa, come anche di difendere un processo di canonizzazione già terminato a livello diocesano e in fase di svolgimento per volontà apostolica. Ciò non deve stupire perché lo scontro che stiamo descrivendo fu anzitutto rivolto contro le pretese di autonomia decisionale dell'ordinario nella diocesi e della sua possibilità di stringere legami orizzontali con i poteri secolari.

Come era prevedibile, l'attacco condotto dal Sant'Uffizio di Roma al ruolo istituzionale e alle prerogative del vescovo nel campo del controllo dei culti locali coinvolse anche la produzione dei modelli episcopali di santità, soprattutto quelli più legati all'esperienza storica e alla memoria religio-

¹⁷³ Ricavo il dato da G. PAPA, *Le cause di canonizzazione*, cit., p. 303.

¹⁷⁴ Un elenco delle opere devozionali di Giovanni da San Guglielmo è fornito da D.A. PERINI, *Bibliographia augustiniana*, III, Firenze, Scuola tipografica Artigianelli 1938, pp. 17-19. Sono riuscito a consultare soltanto un *Trattato delli tre voti di Religione con un discorso intorno alla proprietà. Per l'inutil servo di Giesù Christo p. Giovanni Nicolucci de Monte Cassiano, minimo fra i lettori dell'ordine eremitano conventuale*, in BA, ms. 1181, ff. 40-60.

¹⁷⁵ Una stessa strategia di controllo delle immagini da parte delle gerarchie ecclesiastiche, tesa non solo a contenere le vecchie abitudini devozionali, ma anche a proporre di nuove in sostituzione, è stata riscontrata in Campania a proposito dell'iconografia mariana, da P. SCARAMELLA, *Le Madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra rinascimento e contro-riforma*, Genova, Marietti 1991, pp. 147-202: 202.

sa di san Carlo Borromeo. In particolare ci riferiamo al barnabita Carlo Bascapè, ordinario della diocesi di Novara, defunto nel 1615, e all'oratoriano Giovanni Giovenale Ancina, vescovo di Saluzzo, scomparso nel 1604. Nel primo caso, il processo di canonizzazione venne aperto nel 1620, ossia cinque anni dopo l'intervento di controllo culturale esercitato dalla Congregazione dei Beati, già esaminato in precedenza. Per sostenere il negozio, i barnabiti fecero stampare delle medaglie a Milano raffiguranti la vita e la tomba di Bascapè con una decina di persone intorno, tre candelieri accesi e la prudente iscrizione: «Molti concorrono al sepolcro suo per gratie, il cui giudizio si riserva ai superiori». Dopo i decreti inquisitoriali i chierici di san Paolo si impegnarono nel difendere la loro devozione «con destrezza» levando dai quadri raffiguranti il vescovo di Novara «i raggi di beatitudine».¹⁷⁶

Ma tali precauzioni non furono sufficienti per la presenza di crescenti opposizioni a livello romano e lombardo, che criticavano l'impostazione filo-episcopale di Bascapè. Basti pensare che la sua biografia, scritta dal confratello Innocenzo Chiesa a partire dal 1623, fu stampata soltanto nel 1636 e subito ritirata dal commercio. È molto probabile che anche in questo caso, per evitare l'onta di un esame della Congregazione dell'Indice, si fosse arrivati a un preventivo accordo con i cardinali del dicastero, oppure a un'autocensura da parte dell'autore o dei barnabiti.¹⁷⁷ Nei due anni seguenti Chiesa si sforzò di correggere il testo, coadiuvato da una serie di lettori ambrosiani, e la travagliata vicenda portò alla stesura di un'apologia in suo favore, dalla quale è possibile desumere con esattezza quali fossero i punti contestati dell'agiografia.¹⁷⁸ Da un lato, c'era il problema della divulgazione non autorizzata della fama di santità di Bascapè, dall'altro l'attribuzione di alcuni miracoli non ancora autenticati dalla Santa Sede, specialmente quelli avvenuti intorno al suo cadavere all'indomani della morte. Ma soprattutto pesarono i giudizi espressi dal biografo nei confronti della politica giurisdizionalista di Federico Borromeo e le critiche al suo comportamento nel corso del VII concilio provinciale dei vescovi nel 1609. In quell'occasione Bascapè aveva rimproverato all'arcivescovo di Milano

¹⁷⁶ Lettera del padre generale dei barnabiti Giulio Cavalcani al superiore di san Marco in Novara, 1° maggio 1625, in L.M. MANZINI, *Verso la glorificazione?*, «Bollettino storico per la provincia di Novara», XLI, 1950, pp. 136-137.

¹⁷⁷ L'ipotesi è avanzata dall'attuale prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano Sergio Pagano, nell'introduzione a I. CHIESA, *Vita di Carlo Bascapè*, cit., p. 77, che vede in questi eventi «un'ormai persistente distanza dalle terribili maglie della rete inquisitoriale, vuoi del Sant'Uffizio, vuoi della Congregazione dell'Indice».

¹⁷⁸ L'autore della scrittura fu Giovanni Paolo Mazzucchelli, curato del duomo di Milano. Seguo l'analisi del testo compiuta da Pagano, *ivi*, pp. 75-77.

una direzione autoritaria e formalistica dei lavori, preoccupata esclusivamente di ottenere dal papa la conferma degli atti sinodali, senza che prima fossero discussi e approvati dai teologi e dai giuristi a livello diocesano, come era avvenuto ai tempi di Carlo Borromeo e come Bascapè avrebbe voluto che ancora fosse.¹⁷⁹ Insomma, il biografo del vescovo di Novara istituiva un'aspra polemica tra la prassi sinodale di san Carlo e quella del cugino, accusando il secondo di non garantire a sufficienza l'autonomia e il prestigio del corpo diocesano lombardo. Questa critica, che evidentemente coglieva nel vivo, fu sufficiente per bloccare l'edizione dell'agiografia, ristampata solamente nel 1856, mentre la causa di canonizzazione di Bascapè è a tutt'oggi ferma presso la Congregazione dei Riti, in attesa di un riconoscimento ufficiale.

Una sorte migliore arrivò al processo di Giovenale Ancina, terminato nel 1889 con la sua beatificazione. Ma i cardinali del Sant'Uffizio impedirono nel 1626 che in onore del vescovo di Saluzzo – nel giorno dell'anniversario della scomparsa – si celebrasse la messa dello Spirito Santo, invece che la consueta omelia per i defunti.¹⁸⁰ Il provvedimento fu preso nonostante il processo canonico ordinario, aperto nel 1619, fosse stato introdotto ormai anche a livello apostolico e il successore di Ancina alla guida della diocesi piemontese avesse promosso di persona la speciale liturgia in suo onore.¹⁸¹ Il profilo biografico di Ancina è quello di un uomo inquieto. Dopo aver studiato medicina, giunse a Roma al seguito dell'ambasciatore di Saluzzo e, in seguito a una crisi religiosa, entrò negli oratoriani. Madrigalista di gran fama venne nominato vescovo nel 1597, ma rifiutò la carica in modo assai plateale. Infatti, fuggì da Roma e vagò ramingo per cinque mesi fra l'Umbria e le Marche, incerto se aderire alla virtù dell'umiltà o a quella dell'obbedienza, un'esperienza travagliata di cui volle lasciare un'interessante testimonianza manoscritta, ove prevedeva la futura morte del pontefice.¹⁸² Cinque anni dopo, per il reiterato ordine di Clemente VIII, accettò la dignità vescovile di Saluzzo, una terra difficile perché al confine con il mondo riformato. Dopo meno di due anni di governo morì avvelenato

¹⁷⁹ La vicenda è raccontata da Chiesa, *ivi*, pp. 540-541.

¹⁸⁰ ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 1, f. 1r (lettera del vicario capitolare Flaminio Vacca ai cardinali di Roma, 12 luglio 1626).

¹⁸¹ Lettera del cardinale Barberini al vicario capitolare di Saluzzo, 29 agosto 1626, in BAV, *Barb. lat.* 6334, f. 246v.

¹⁸² Per queste notizie cfr. P. DAMILANO, *Ancina Giovenale*, DBI, 1, 1961, pp. 40-43 e anche S. MOSTACCIO, *Giovenale Ancina*, GLS, II, pp. 938-940. Il resoconto manoscritto della fuga si intitola *Il pellegrino errante. Novo cantico di Giovenale Ancina peccatore per la briga et tentatione del Vescovado*.

da un religioso dei minori conventuali, che aveva duramente ripreso per la sua indisciplina, ma il fatto fu tacitato per evitare lo scandalo, essendo l'omicida il rampollo di una nobile famiglia locale.¹⁸³

L'agiografia di Ancina fu scritta dall'oratoriano Pietro Bacci – autore anche nel 1622 della vita ufficiale di Filippo Neri – ma l'opera venne pubblicata soltanto nel 1671. Dall'appendice si apprende che il sepolcro del beato fu ispezionato, dal 1620 in poi, svariate volte: le sue ossa vennero manipolate, ricomposte e trasferite da un'urna all'altra, ovviamente davanti agli immancabili periti medici e con i dovuti sigilli notarili. In occasione della quarta ricognizione del 1668 fu constatato che intorno al sepolcro non c'era alcun segno di culto particolare.¹⁸⁴ Un evento inspiegabile, se non fossimo a conoscenza dell'intervento inquisitorio del 1625 – sul quale il biografo sorvolava – che fece sparire i voti e le immagini lasciate dai fedeli sulla tomba, «ritrovate in numero di circa millecinquecento oltre molti altre rotti e smarrite».¹⁸⁵

Questi interventi non devono far dimenticare che l'Inquisizione romana indirizzò la sua azione di controllo e di repressione anche nei confronti di culti legati a personalità assai più prestigiose e conosciute. Lo dimostra il fatto che i nuovi decreti del Sant'Uffizio furono applicati nei confronti di Pio V Ghislieri che, dopo una carriera d'inquisitore, aveva retto il pontificato dal 1566 al 1572.¹⁸⁶ Il sacro tribunale ordinò nel 1631 di rimuovere i voti e le lampade appese al sepolcro del papa nella basilica romana di Santa Maria Maggiore e decise di prendere informazioni sulla messa della Santissima Trinità celebrata dai domenicani nel giorno dell'anniversario della sua morte.¹⁸⁷ Tutto ciò avveniva benché la Congregazione dei Riti avesse stabilito, sin dal 1624, l'apertura della causa di canonizzazione di Pio V a livello apostolico e concesso, il 1° febbraio 1625, l'autorizzazione a officiare in suo onore quel tipo di messa, a cui avevano partecipato diversi porpo-

¹⁸³ C. LOVERA, *Il misterioso avvelenatore del beato Giovanni Giovenale Ancina chi fu?*, «Bollettino della reale deputazione di storia patria, sezione di Cuneo», VI, 1934, pp. 7-30.

¹⁸⁴ Cito dalla ristampa ottocentesca di P. BACCI, *Vita del beato Giovenale Ancina della Congregazione dell'oratorio, vescovo di Saluzzo*, Roma, Tipografia della Pace di Filippo Cuggiani 1890, (I ed. Roma, per Filippo Maria Mancini 1671), pp. 365-371 e 379-390.

¹⁸⁵ ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 1, f. 1r (lettera del vicario capitolare ai cardinali di Roma, 12 luglio 1626).

¹⁸⁶ Un recente profilo biografico è stato tracciato da S. FECL, *Pio V, Enciclopedia dei papi*, III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana 2000, pp. 160-180: 178. Il ruolo della riforma urbaniana nel bloccare la sua causa di canonizzazione è evidenziato anche da S. DITCHFIELD, *Pio V*, GLS, III, pp. 1650-1654: 1654.

¹⁸⁷ ACDF, S.O., Decreta 1631, f. 177v (riunione del 9 ottobre).

rati, fra cui il cardinale dell'Inquisizione Desiderio Scaglia.¹⁸⁸ Questa vicenda mostra che il sacro tribunale aveva l'intenzione di intervenire su qualsiasi devozione, pur di vedere rispettata la propria sovranità. Persino il culto rivolto a un pontefice come Pio V, legato alla tradizione inquisitoriale più rigorista, venne passato al vaglio delle autorità ecclesiastiche per essere recuperato soltanto nel 1712, quando si svolse la cerimonia di canonizzazione e papa Ghislieri fu nominato patrono del Sant'Uffizio.

In ogni modo, se gli esponenti degli ordini religiosi regolari, semplici frati, vescovi o addirittura pontefici, riuscirono a superare l'ostacolo inquisitoriale per il sostegno organizzato di una comunità religiosa alle loro spalle, i decreti di Urbano VIII costituirono un colpo secco soprattutto alle aspirazioni di santità dei laici, raggiungendo così l'obiettivo di favorire una radicale clericalizzazione dei modelli agiografici post-tridentini. Nel migliore dei casi, questi candidati furono beatificati soltanto nell'Ottocento, come avvenne con Ippolito Galantini; altrimenti, il loro processo di canonizzazione si bloccò per sempre, come accadde a Giovanni Battista Vitelli.

Per quanto riguarda Ippolito Galantini, defunto a Firenze nel 1619 con fama di santità, il suo culto si diffuse con grande velocità per l'aperto sostegno dell'inquisitore fiorentino, il frate francescano Camillo Andriani, che cercò in ogni modo di evitare l'applicazione dei decreti del Sant'Uffizio nei suoi confronti.¹⁸⁹ Galantini nacque a Firenze nel 1565 da una famiglia di tessitori e, dopo avere tentato di entrare nei cappuccini, gravitò per tutta la vita nell'orbita dei terziari francescani, rimanendo nello stato laicale. A partire dagli anni ottanta del Cinquecento l'arcivescovo di Firenze lo inquadrò all'interno delle strutture confraternali della città, ove rivestì il delicato ruolo di guardiano, con il compito di controllare lo svolgimento delle forme associative del culto (feste, funerali, processioni), che si ponevano in concorrenza con quelle organizzate dall'autorità diocesana nelle parrocchie.¹⁹⁰ Con i dirigenti di queste compagnie ebbe rapporti burrascosi e, sul finire del secolo, si accumularono sul suo conto una serie di accuse, che rivelano quanto quelle realtà associative, a caratterizzazione prevalentemente laicale, fossero ormai influenzate degli ordini religiosi, in particolare mendicanti, e dalle loro rivalità di fazione.¹⁹¹ Da un canto, i membri

¹⁸⁸ Per l'episodio cfr. L. CASTELLINI, *Tractatus de certitudine*, cit., pp. 110-111.

¹⁸⁹ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 15, f. 2r.

¹⁹⁰ Su questo aspetto e, più in generale, sulle confraternite in età moderna, si rimanda a G. GRECO, *La Chiesa in Italia*, cit., pp. 155-178: 171-172, con una bibliografia particolarmente attenta al fenomeno laicale.

¹⁹¹ Sottolinea il punto R. RUSCONI, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia*.

laici delle compagnie gli imputavano di volere «ravvivare la cristiana disciplina» in modo troppo rigoroso e di mirare a impossessarsi di nascosto della direzione delle strutture. Le tensioni arrivarono al punto che una sera alcuni giovani attentarono alla sua vita gettandolo nell'Arno.¹⁹² Dall'altro, alcuni ecclesiastici, con ogni probabilità domenicani, gli rimproveravano i contenuti dottrinari dei suoi sermoni, del «medesimo stile che tengono i ministri dell'eretici in Germania.¹⁹³ Per queste ragioni Galantini fu denunciato in due occasioni all'Inquisizione di Firenze, una volta al Sant'Uffizio di Roma e, infine, al granduca di Toscana (con l'accusa di essere un «seduttore di popolo»), il quale «commise la causa a uno dei suoi auditori, che assolse Ippolito e ordinò che gli avversari fossero castigati». ¹⁹⁴ L'aspirante santo, forte della protezione dell'ufficio inquisitoriale di Firenze in mano ai francescani, riuscì sempre a dimostrare la propria innocenza alle autorità centrali, che punirono i suoi detrattori locali. In ogni caso Galantini, preso tra il fuoco di fila incrociato delle invidie fratesche e dei sospetti delle compagnie cittadine, preferì fondare un'istituzione tutta sua. Così, grazie alla munificenza di alcuni nobili, costituì nel 1602 un oratorio con il nome di Congregazione di san Francesco della dottrina cristiana, che si diffuse rapidamente a Lucca, Volterra, Pistoia, Perugia e Modena. Il ricordo della diffidenza dei fiorentini nei confronti di un simile progetto di penetrazione secolare, che godeva del pieno consenso delle più alte autorità ecclesiastiche e laiche, restò nell'abitudine popolare di chiamare i seguaci di Galantini con l'appellativo di «Vanchetoni». ¹⁹⁵ Di essi, infatti, si diceva sarcasticamente: «Ve' come e' van chetoni», per indicare la loro capacità di penetrare all'interno del corpo sociale in modo all'apparenza docile e disinteressato, ma in realtà volitivo e subdolo, appunto, come la proverbiale acqua cheta, la quale alla lunga rovina i ponti. Poco prima della scomparsa di Maria Maddalena

Annali 9, cit., pp. 472-473, per il quale «prevalse un orientamento controriformistico volto ad assicurare la più ampia uniformità confessionale».

¹⁹² D. BALDOCCI NIGETTI, *Vita del beato servo di Dio Ippolito Galantini, fiorentino fondatore della Congregazione di San Francesco della dottrina cristiana*, Firenze, appresso Alessandro Zanetti 1623, pp. 22, 28, 31-32 e 80-81, per le accuse e i contrasti, rispettivamente con la Compagnia di Santa Lucia, quella di San Salvatore e quella di San Domenico del Palazzolo e il racconto dell'attentato.

¹⁹³ *Ivi*, pp. 100-102.

¹⁹⁴ *Ivi*, pp. 103-104.

¹⁹⁵ La notizia di questa denominazione si trova in D. DEL CAMPANA, *La biblioteca ascetica del beato Ippolito Galantini († 1619) terziario francescano*, «Studi francescani», XVIII, 1946, p. 66. L'autore elenca tredici volumi appartenuti al Galantini, fra cui tre opere di Luis de Granada (pp. 72-73).

de' Pazzi, Galantini incontrò la suora per parlarle della riforma, ma la tradizione vuole che il dialogo fosse «di cuore con cuore» perché lui era ormai sordo e lei aveva perduto la voce, eloquente metafora dell'asfittico declinare di quei fermenti riformatori strozzati dalla cultura della Controriforma.¹⁹⁶

Alla morte di Galantini, la congregazione secolare si trasformò nel centro propulsore del culto, che seguì geograficamente lo sviluppo delle sedi della struttura. La sua causa di canonizzazione si aprì nelle diocesi di Firenze nel 1620 e il successivo processo apostolico si svolse dal 1623 al 1629 anche a Modena. Tuttavia, a differenza dell'indulgente inquisitore fiorentino, quello di Modena fece di tutto per ostacolare la devozione in suo onore. Pertanto, ordinò di levare un'immagine di Galantini con «tratto di beato» dalla locale chiesa di San Carlo, ove il rettore di essa l'aveva collocata ritenendolo «beatificato a voce», dopo avere sentito che a Firenze gli avevano addirittura dedicato un altare.¹⁹⁷ Effettivamente, in riva all'Arno, l'impegno dell'arcivescovo di Firenze e del granduca di Toscana Ferdinando III era stato davvero notevole. Infatti, l'ordinario aveva convocato nel 1620 una commissione di teologi e di canonisti – una sorta di Congregazione dei Riti a livello periferico – per indagare sulla santità di Galantini. Gli esperti avevano visitato il sepolcro dell'uomo allo scopo di verificare se i membri della comunità da lui fondata avessero commesso qualche eccesso, senza riscontrare alcunché di irregolare. Difficile a credersi, perché nei giorni successivi alla morte di Ippolito, l'arcivescovo di Firenze aveva dovuto emanare un decreto «di scomunica contro quelli che senza sua licenza ardissero toccare o pigliar cosa alcuna che concernesse» il suo corpo.¹⁹⁸ L'ordinario, però, non dovette ottenere particolari risultati, se ci furono molti che «disubbidirono, ai quali poscia convenne farsi assolvere e ribenedire». Durante le solite manipolazioni corporee che accompagnavano ogni morte con fama di santità, si intrise nel sangue sgorgato «molta bambagia, stoppa, fazzoletti e sciugatoi, mediante le quali cose poi si sono operati i miracoli e le grazie stupende». Mentre, il siero giallo che usciva da una gamba del cadavere «fu messo in alcuni vasi e si conserva nella sepoltura

¹⁹⁶ Riprendo l'aneddoto sui caratteri del colloquio e la relativa citazione da *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di C. Leonardi e G. Pozzi, cit., p. 422.

¹⁹⁷ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 15, f. 1r (lettera dell'inquisitore di Modena Giovanni Vincenzo Reghezza al cardinale Millini, 17 maggio 1625). Il cardinale, il 31 maggio seguente, inviò il commissario modenese ad applicare i decreti del Sant'Uffizio in quanto Galantini «non è ancora stato dalla Sede Apostolica beatificato» (ASM, *fondo Inquisizione*, b. 253, fasc. I, f. n.n.).

¹⁹⁸ D. BALDOCCI NIGETTI, *Vita del beato servo di Dio Hippolito Galantini*, cit., pp. 150-151, da cui sono tratte le successive citazioni.

comune della congregazione e si è ritrovato senza cattivo odore e limpido e chiaro e attraverso di esso Dio ha operato molte grazie». Di fronte a tesori taumaturgici di tale portata anche le consuete barriere tra ecclesiastici e laici, tra carismi sacerdotali e poteri dei guaritori vacillavano pericolosamente, perché l'occasione di liberarsi dal dolore era per i fedeli naturalmente più seducente che il rispetto di simili distinzioni di carattere disciplinatorio, istituzionale e culturale. A Firenze – come ricordava l'arcivescovo in una lettera al Sant'Uffizio di Roma – le guarigioni si susseguivano una appresso all'altra e, dunque, chiudere il sepolcro di Galantini avrebbe provocato un «sollevamento e disturbo» del popolo, in quanto:

Per tutto si acclama, per tutto si sentono grazie per suo mezzo ricevute e miracoli per sua gloria operati, e non vi è bambino che non sappia invocare il suo nome.¹⁹⁹

Allo scopo di impedire la sospensione del processo di canonizzazione, il granduca in persona arrivò a offrire all'Inquisizione romana la collaborazione investigativa del proprio ambasciatore, che avrebbe dato conto «di quanto occorre circa l'appensione dei voti al sepolcro» di Galantini.²⁰⁰ In un memoriale dell'inquisitore di Firenze erano spiegate con chiarezza le ragioni che spingevano le autorità locali a resistere all'applicazione dei decreti del Sant'Uffizio romano: in primo luogo, si era in presenza di un'opinione di santità vera e consolidata, sostenuta dal popolo e dall'aristocrazia cittadina, e interromperla avrebbe provocato uno scandalo, che l'arcivescovo di Firenze, al quale «spettava la quiete il buono regime di detto popolo in spiritualibus», voleva assolutamente evitare. Inoltre, la causa era già stata introdotta nella Congregazione dei Riti, che aveva concesso le lettere remissoriali autorizzando l'escussione di ben 150 testimoni. Il postulante, quindi, auspicava che gli inquisitori romani evitassero di applicare i decreti del Sant'Uffizio in una circostanza come questa, quando la causa di canonizzazione era giunta a una fase tanto avanzata.²⁰¹

Ma questi sforzi istituzionali, come le autorevoli pressioni, si rivelarono inutili perché il sacro tribunale stabilì di applicare i nuovi decreti sia a Firenze, sia a Modena, non facendosi sfuggire l'occasione di colpire in una

¹⁹⁹ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 15, f. 4v. (lettera dell'arcivescovo di Firenze al Sant'Uffizio di Roma, 11 maggio 1625).

²⁰⁰ *Ivi*, f. 11v (lettera di Ferdinando III dalla «villa imperiale» al cardinale dell'Inquisizione Millini, 11 maggio 1625).

²⁰¹ *Ivi*, ff. 8r-9v (memoriale dell'inquisitore fiorentino Camillo Andriani).

volta sola l'ardire di un inquisitore locale, un modello di santità laico e una tale rivendicazione di autonomia arcivescovile, per di più alleata con le autorità civili.²⁰² Con questa decisione, in pratica, il processo di Galantini venne bloccato fino al 1657, quando riprese con la prevista inchiesta *super non cultu*, per concludersi nel 1825 con la sua beatificazione. È significativo che soltanto in seguito a questo riconoscimento ufficiale della Santa Sede, gli *Esercizi delle scuole di spirito* del beato Galantini siano stati stampati per la prima volta, uscendo così dagli umbratili circuiti della circolazione manoscritta.²⁰³

Di questa possibilità venne privato il folignate Giovanni Battista Vitelli, la cui causa di canonizzazione fu bloccata dall'applicazione dei decreti inquisitoriali del 1625. L'uomo nacque a Foligno nel 1538, anche lui figlio di tessitori come il suo contemporaneo Galantini. Nel 1561 fondò l'Oratorio del Buon Gesù presso l'ospedale di San Feliciano, una confraternita laicale che aveva il compito di assistere i moribondi e di convertire i peccatori, ove era praticato, una volta alla settimana, l'antico rito comunitario della flagellazione.²⁰⁴ Lo statuto dell'oratorio fu ispirato dai cappuccini, approvato dal vescovo di Foligno e, nel 1575, convalidato da una congregazione di cardinali, in occasione di un soggiorno a Roma di Vitelli. In quella circostanza egli conobbe Filippo Neri che lo dissuase dal farsi cappuccino e strinse amicizia con Baronio, a cui cominciò a dare «consiglio e istruttione nei più importanti negotii di Stato».²⁰⁵ I legami con gli oratoriani si estesero agli ambienti romani più vicini ai padri della Vallicella, sicché Vitelli restò per tutta la vita in contatto con l'abate Giacomo Crescenzi e i cardinali Sfondrati e Giustiniani, dai quali riceveva ogni mese dei finanziamenti per la sua struttura e «per quanto riguarda la prudenza si consigliavano con lui».²⁰⁶

Una volta rientrato a Foligno, il vescovo lo incaricò di insegnare il catechismo e di predicare nella città. Nel 1586 rinunciò all'eredità paterna e

²⁰² ACDF, *S.O.*, Decreta 1625, ff. 90r e 94r (sedute del 27 e del 30 maggio).

²⁰³ Nel 1831, a cura di Antonio Santelli: N. DEL RE, *Galantini Ippolito*, BSS, V, 1964, col. 1356.

²⁰⁴ G. CHIARETTI, *Di alcune fraternite laicali di disciplinati dei secoli XVI-XVII*, «Bollettino della deputazione di storia patria per l'Umbria», LXV, 1968, pp. 231-235: 233.

²⁰⁵ F. CIROCCHI, *Vita del servo di Dio Giovanni Battista Vitelli da Foligno. Fondatore dell'Oratorio del buon Gesù in essa città*, Foligno, appresso Agostino Alterii 1625, p. 235.

²⁰⁶ Deposizione dell'agiografo Francesco Cirocchi del 1627: Sfondrati «gli dava dieci scudi il mese d'ordinario, il cardinale Giustiniani quattro scudi il mese». Sulla prudenza e i consigli cfr. don Mileo Pascoli, in ASV, *Congr. Riti, Processus* 825, ff. 58r e 169r, che era stato compagno di stanza di Vitelli.

alla professione di tessitore per ritirarsi definitivamente nei locali dell'oratorio. Da quel momento in poi i rapporti con le autorità diocesane si fecero difficili, ma grazie alla protezione dei cardinali di Roma, in particolare di Bellarmino e di Baronio, riuscì a imporre al vescovo le proprie scelte liturgiche e penitenziali dentro la confraternita, a prezzo di gravi umiliazioni, come raccontò un testimone oculare al processo.²⁰⁷ In gioco erano le solite questioni: il timore che il successo dell'associazione facesse concorrenza alla cattedrale vescovile, l'organizzazione dal basso delle forme della vita spirituale, l'amministrazione economica dei lasciti dei defunti aderenti all'oratorio e dei proventi derivati della gestione dei riti (feste, funerali, messe) e un generale fastidio nei riguardi di quei processi di costruzione di «culture di autoidentificazione» a carattere municipalistico, che pretendevano di sfuggire al diretto controllo del pastore e, quindi, erano esposti al vento dell'accusa di superstizione o di condanna come sopravvivenza pagana.²⁰⁸

L'obiettivo di fondare una congregazione di sacerdoti secolari simile a quella oratoriana fallì.²⁰⁹ A Roma, infatti, sotto l'accorta regia di Bellarmino, il processo di secolarizzazione dei padri della Vallicella aveva coinciso con quello di centralizzazione pontificia, permettendo l'istituzione di quel tipo particolare di sacerdote secolare, che le stesse autorità ecclesiastiche centrali scoraggiavano lontano dalla loro immediata disciplina. Nel 1599 Vitelli si dovette accontentare di istituire un «oratorio novo» e, l'anno successivo, una «congregazione di giovani» con scopi ascetici e di preghiera, ove si praticava l'orazione mentale, vigeva l'obbligo della comunione una volta al mese e ci si flagellava tre volte alla settimana.²¹⁰ Anche queste attività suscita-

²⁰⁷ F. CIROCCHI, *Vita del servo di Dio Giovanni Battista Vitelli da Foligno*, cit., pp. 159-161: lo scontro con il vescovo si ebbe, in particolare, per l'abitudine di Vitelli «di tenere tanto tempo nel suo oratorio il Santissimo Sacramento scoperto» senza averne avuto la facoltà, ma soprattutto per il timore di «alcune persone ecclesiastiche cominciarono con gelosia a temere che il tanto concorso all'oratorio, potesse recar molto pregiudizio alla cattedrale ivi vicina». Un testimone al processo di canonizzazione raccontò che una volta il vescovo «comandò [a Vitelli] che baciasse la terra et facesse la croce con la lingua et dicto padre obbedientissimo subito si inginocchiò, baciò la terra et con la lingua fece il segno della Santa Croce sopra li mattoni et questo lo so perché io mi trovai presente» (ASV, *Congr. Riti, Processus* 825, ff. 169r-169v, testimonianza di don Mileo Pascoli del 10 gennaio 1627).

²⁰⁸ Seguo G. GRECO, *La Chiesa in Italia*, cit., pp. 159-160 e 165. Per quanto riguarda le confraternite dei disciplinati piemontesi in età moderna, insiste sul ruolo identitario dei riti praticati al loro interno e sulla funzione «del linguaggio penitenziale e municipalistico della confraternita, per ribadire l'unità corporativa del luogo», A. TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien régime*, Venezia, Marsilio 1995, pp. 73-81: 81.

²⁰⁹ F. CIROCCHI, *Vita del servo di Dio Giovanni Battista Vitelli da Foligno*, cit., p. 175.

²¹⁰ Don Mileo Pascoli, escusso il 10 gennaio 1627, dichiarò: «È notorio e pubblico a Foligno che detto padre Giovanni Battista per salute dell'anime fece l'oratorio novo et mentre ditto oratorio si fabricava patì molte contraddizioni dalli confrati della sua Compagnia, le quali patien-

rono il malumore delle famiglie locali, perché i giovani, dopo avere partecipato a esperienze di fede tanto intense, chiedevano di entrare nell'ordine cappuccino contro la volontà dei loro parenti.²¹¹ I principî della regola della congregazione di Vitelli furono ripresi a modello anche da tante comunità laicali d'ispirazione francescana sparse per la penisola come a Macerata, Terni, Todi, Assisi, Roma, Camerino, Amatrice (ove il responsabile era il cappuccino Giuseppe da Leonessa) e proficui scambi si ebbero pure con i «Vanchetoni» di Galantini, presenti anche nella vicina Perugia.²¹²

Vitelli morì in odore di santità nel 1621 e durante i funerali si ripeterono le scene consuete. Egli volle che il cuore fosse sepolto separato dal resto del corpo, sotto l'altare maggiore della chiesa annessa alla sua congregazione. Alcuni testimoni oculari raccontarono al processo che i pittori facevano a gara per raffigurare la sua effigie, spostando il cadavere flessibile in diverse posizioni. Mentre i fedeli raccoglievano i peli della barba, i brandelli delle vesti e i batuffoli imbevuti del suo sangue per conservarli come reliquie.²¹³ Negli anni seguenti il culto crebbe insieme con la fama di santità di Vitelli e il sepolcro si riempì di attestazioni votive fino al 1625, quando furono levate per essere riposte in sacrestia, in base a quanto prescritto dai decreti del Sant'Uffizio, che un testimone coevo percepiva come ordini del papa.²¹⁴

Come abbiamo già ricordato in un precedente capitolo, nel 1625 uscì anche la prima biografia di Vitelli. L'inquisitore di Perugia incarcerò lo stampatore in applicazione dei provvedimenti inquisitoriali, sebbene il te-

mente le sopportò, come anco è pubblico et notorio che in ditto oratorio Giovanni Battista continuamente faceva oratione mentale et vocale con concorso grandissimo di genti et l'oratorio era sempre pieno tanto di uomini quanto di donne che andavano a far oratione et per sentire ditto Giovanni Battista far sermoni et predicare et anco a frequentare i Santissimi sacramenti», in ASV, *Congr. Riti, Processus* 825, f. 164r.

²¹¹ L'orefice Salvato Pizzitti, di 47 anni, depose al processo il 16 gennaio 1627: «Con le sue esortazioni et esempi fece fare molti giovani religiosi et quasi tutti cappuccini che per ciò fu odiato da molti loro parenti et patì molte persecuzioni et ingiurie», in ASV, *Congr. Riti, Processus* 825, f. 177v.

²¹² Traggio questi dati da G. CHIARETTI, *Di alcune fraternite laicali di disciplinati*, cit., p. 235, nota 46. Sul rapporto tra i regolamenti di Vitelli e quelli fissati da Giuseppe da Leonessa ad Amatrice, cfr. ID., *Archivio leonessano*, cit., pp. 250, nota 49 e 545-556.

²¹³ Per i pittori cfr. F. CIROCCHI, *Vita del servo di Dio Giovanni Battista Vitelli da Foligno*, cit., p. 369. Il comportamento dei fedeli è testimoniato da Salvato Pizzitti: «Ebbero peli della sua barba et un fazzoletto bagnato nel suo sangue quando fu aperto, le quali io conservo come reliquie di santo» (ASV, *Congr. Riti, Processus* 825, f. 181r).

²¹⁴ Deposizione di Mileo Pascoli: «Io al ditto sepolcro ci ho veduti infiniti voti d'argento, tavolette [...] et le lampade accese se bene dal tempo che venne l'ordine generale di Nostro Signore li voti furono levati et si conservano in luogo ritirato et questo è pubblico e notorio», *ivi*, f. 173v.

sto fosse stato rivisto dal Maestro del Sacro Palazzo, che aveva ordinato di cancellare i presunti miracoli del servo di Dio.²¹⁵ Fu lo stesso Sant'Uffizio di Roma a chiedere la scarcerazione dell'artigiano, precisando di non avere voluto ledere, con quella decisione, la legittima giurisdizione dell'inquisitore locale, che col suo zelo aveva superato gli stessi porporati romani.²¹⁶ Del resto, proprio nella città del papa, un cardinale del Sant'Uffizio come Sfondrati e lo stesso Maestro del Sacro Palazzo erano fra i più convinti sostenitori del carisma di Vitelli, chiamandolo santo nelle proprie lettere e raccomandandosi alla sua intercessione. È assai probabile che costoro pregassero tenendo tra le mani una delle immaginette accluse dal biografo di Vitelli nella sua opera. L'uomo era raffigurato con gli occhi chiusi, il viso incorniciato da una folta barba, con un rosario tra le dita e un crocefisso, accanto a un tavolo ove facevano bella mostra di sé un teschio e uno strumento di flagellazione, in base al gusto di decorazione macabra tipico del Seicento e, in particolare, della spiritualità cappuccina.²¹⁷

La vita di Vitelli fu ristampata anche nel 1636 e l'autore non fece nel testo alcun cenno ai decreti del Sant'Uffizio, nonostante ne avesse parlato qualche anno prima al processo di canonizzazione, mostrandosi perfettamente consapevole di quanto era avvenuto.²¹⁸ Difatti, il processo di Vitelli aveva avuto inizio a livello diocesano subito dopo la sua morte per essere introdotto presso la Congregazione dei Riti nel gennaio 1624. Il protettore della causa nel dicastero fu il cardinale Crescenzi, fratello dell'abate con cui Giambattista era stato da sempre in contatto, il quale esaminò il processo ordinario e concesse immediatamente le lettere remissoriali per iniziare quello apostolico.²¹⁹ Si trattava, dunque, di una causa di santità ben avviata, con gli uomini giusti al posto giusto che ne avrebbero garantito il suc-

²¹⁵ ACDF, S.O., Decreta 1625, seduta del 31 dicembre 1624 e del 22 gennaio 1625, ff. 1v e 19r.

²¹⁶ *Ivi*, ff. 39r e 85v (riunioni del 26 febbraio e del 14 maggio).

²¹⁷ Per questi attributi iconografici si veda P. SCARAMELLA, *L'Italia dei Trionfi e dei Contrasti*, in *Humana fragilitas. I temi della morte in Europa tra Duecento e Settecento*, a cura di A. Tenenti, Clusone, Ferrari 2000, pp. 25-97: 78-81. Sul gusto macabro del teschio come personificazione della morte secondo l'insegnamento savonaroliano cfr. ID., *Le Madonne del Purgatorio*, cit., pp. 242-245.

²¹⁸ L'agiografo Francesco Cirocchi, ascoltato nel 1627, disse: «Ci sono state [le tavolette] sino al decreto generale pubblicato ultimamente dalla Sacra Congregazione del Sant'Uffizio sopra questa materia et per obbedire furono levate tutte le supradette cose che poi si conservano nel medesimo oratorio, ma in luogo appartato conforme all'ordine di ditto Congregazione», ASV, *Congr. Riti, Processus* 825, f. 71r.

²¹⁹ Ricavo questi dati da F. CIROCCHI, *Vita del servo di Dio Giovanni Battista Vitelli da Foligno*, cit., p. 383.

cesso, quando i decreti dell'Inquisizione romana ne interruppero il cammino. L'itinerario giuridico riprese soltanto nel 1744, sotto Benedetto XIV, con il processo *super non cultu*. Nella circostanza i testimoni più anziani rammentavano i provvedimenti inquisitoriali a cui avevano assistito i loro genitori e negavano la presenza di qualsiasi culto pubblico in onore di Vitelli.²²⁰ Nel 1769 Clemente XIV riconobbe al servo di Dio l'eroicità delle sue virtù, ma l'assenza di un ordine religioso organizzato, in grado di ravvivare la brace della sua memoria sotto forma di tradizione spirituale ed ecclesiastica, impedì a questa causa di canonizzazione di rinascere in un altro contesto storico, come accaduto in molti altri casi esaminati sin qui.

Un destino comune a tante donne e uomini di fede, i quali formano uno spaccato originale della pietà e della vita religiosa italiana del Seicento, e che non fecero in tempo, o non ebbero nemmeno la possibilità di vedere introdotta la propria causa di canonizzazione. Come ci apprestiamo a verificare, i decreti di Urbano VIII interessarono soprattutto loro. L'Inquisizione, infatti, aveva la pretesa di filtrare la fama di santità quando si trovava al suo stato nascente, nel momento in cui era più genuina, ma anche più debole, per piegare lo sviluppo particolare dei modelli agiografici locali alle esigenze universalizzanti della sovranità pontificia romana. Ancora una volta per misurare il reale effetto di questi provvedimenti, è bene lasciare la parola ai protagonisti di allora, quei pochi che non rispettarono la consegna del silenzio in nome dell'obbedienza: nel 1660, il francescano Pietro Quintanilla scriveva a proposito del processo di Beatrice de Silva, che «tutte le cause dei servi di Dio si fermano a causa dell'argomento del culto».²²¹ Questa semplice constatazione indicava che la Sede Apostolica aveva finalmente raggiunto un obiettivo a lungo agognato, perché dopo quell'arresto sarebbero stati il papa e l'Inquisizione romana a decidere quale proposta di santità promuovere e quale bocciare.

5. I «SANTI NOVELLI»: L'EPITAFFIO, L'IMMAGINE E IL LIBRO

Il Sant'Uffizio di Roma con i decreti del 1625 estese il proprio controllo anche sulle forme cultuali legate ai defunti con fama di santità di cui non

²²⁰ Giovanni Nicola Castani, di 77 anni, interrogato il 16 marzo 1744, depose: «Ho inteso dire da persone antenate che prima emanassero i decreti della santa memoria di Urbano VIII furono appese molte tabelle, crocioline e voti, ma poi pubblicati i suddetti decreti furono subito rimosse, né mai più sino a tempi presenti vi sono state rimesse e presentemente si conservano in una stanza dell'oratorio serrata a chiave dentro una cassa», in ASV, *Congr. Riti, Processus* 827, ff. 76r-76v.

²²¹ F. VERAJA, *La beatificazione*, cit., p. 83, nota 186.

era stato ancora introdotto il processo di canonizzazione. Un episodio avvenuto in Toscana alla vigilia della promulgazione dei provvedimenti inquisitoriali mostra con chiarezza gli elementi di novità introdotti dalla nuova legislazione. Nel 1624 i barnabiti di Pescia cercarono di promuovere il culto del loro confratello Antonio Pagni, morto a gennaio in odore di santità. Egli aveva fondato una congregazione di laici e di sacerdoti chiamata della Santissima Annunziata, che era stata unita l'anno precedente ai barnabiti con il beneplacito del vescovo locale e del granduca di Toscana.²²² Pertanto, oltre ai membri della confraternita, anche i chierici di San Paolo si sentirono direttamente coinvolti nella promozione del culto di Pagni ed esposero il suo cadavere al pubblico in modo che «le genti per divozione li tagliarono li capelli e le vesti».²²³ Il vicario del Sant'Uffizio di Pescia, sorpreso dalla grande partecipazione popolare, ordinò di rinchiudere il corpo in una cappella e cominciò a raccogliere delle testimonianze *de auditu e de experientia* sugli inspiegabili prodigi che avevano accompagnato i funerali del sacerdote. Come al solito, si trattava perlopiù di guarigioni intervenute grazie al contatto con indumenti del padre barnabita. L'inchiesta registrava anche alcune sue straordinarie apparizioni, come quella raccontata da una certa Maria, la quale aveva visto Pagni con «uno splendore che scendeva dal letto come un circolo pieno di raggi e non poteva essere cosa naturale, non era lume di luna, era nuvolo ed estimò cosa miracolosa». Il vicario del Sant'Uffizio annotò le varie testimonianze. Da esse emergeva il bisogno di soprannaturale che accompagnava le vite di quegli uomini, la penosa convivenza con dolori ormai cronici considerati incurabili dal sapere medico del tempo, la pratica del pluralismo terapeutico e l'intima convinzione di trovarsi di fronte a un evento miracoloso, quando un fatto superava le «cose naturali», come la dottrina sul miracolo di san Tommaso insegnava e i testimoni ripetevano, ammaestrati da qualche prete.

I fatti di Pescia sono importanti per il loro valore paradigmatico. Anzitutto, perché preannunciano il ridimensionamento dell'autorità diocesana rispetto al controllo delle forme iniziali di culto. In secondo luogo, poiché anticipano la difficoltà che gli inquisitori di Roma incontrarono nel trasferire ai commissari locali il contenuto della loro riforma, che smuoveva

²²² Per un profilo biografico e i dati sul suo processo di canonizzazione cfr. L. MANZINI, *L'Apostolo di Pescia P. Antonio M. Pagni, fondatore della Congregazione della ss. Annunziata, barnabita (1556-1624)*, Roma, Libreria ente religioso dei padri barnabiti 1941, pp. 114-120: 117, nota 1.

²²³ Lettera dell'inquisitore di Firenze al Sant'Uffizio di Roma, 11 marzo 1624, in ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 3, f. 1r, da cui sono tratte le citazioni seguenti.

equilibri consolidati da una tradizione plurisecolare. Infatti, il vicario del Sant'Uffizio, con la sua inchiesta sui prodigi attribuiti a Pagni, aveva preceduto l'apertura del processo di canonizzazione che il diritto canonico prevedeva fosse organizzato dal vescovo locale. La causa si aprì soltanto nel 1627, ma si arenò ben presto per un'epidemia di peste che decimò i membri della Congregazione della santissima Annunziata, i quali avrebbero dovuto sostenerla. L'Inquisizione romana, grazie allo zelo dei suoi ufficiali periferici, era arrivata prima del vescovo, scavalcando il ruolo di mediazione pastorale dell'ordinario. Naturalmente, il vicario del Sant'Uffizio aveva inviato i risultati dell'inchiesta al proprio diretto superiore, ossia l'inquisitore di Firenze. Quest'ultimo non sapendo cosa farsene di documenti che non recavano alcuna traccia di eretici o di malefici, ma contenevano storie di aspiranti santi e di presunti miracoli scrisse perplesso ai cardinali di Roma per sapere se «questa cosa, senza ordine di Vostra Signoria illustrissima, toccasse al Sant'Uffizio». Senza saperlo, l'anonimo vicario del Sant'Uffizio di Pescia aveva fatto la cosa giusta, interpretando con anticipo l'indirizzo generale che l'Inquisizione romana avrebbe esteso a tutta la Chiesa cattolica l'anno successivo.

Certo, il vescovo continuava a svolgere una importante funzione di garanzia, ma in un quadro giuridico e istituzionale profondamente modificato, che si era affermato seguendo l'evoluzione dei rapporti di forza tra gli inquisitori e gli ordinari, al centro come in periferia. Un ulteriore indizio della realtà di questo processo e della difficoltà di comunicarlo lontano da Roma, si ricava seguendo quanto avvenne a Torino, sempre nel 1625. Secondo la denuncia di un frate cappuccino, i francescani riformati della città avevano «cercato di mettere in credito di santo» un anonimo padre zoccolante «in modo che fosse canonizzato e anche più», sebbene apparisse, a suo giudizio, «un uomo comune». ²²⁴ Pertanto, i francescani lo avevano seppellito in modo speciale e – proseguiva la denuncia – «inducevano i risanati a mandar voti e tavolette per ostentare il negotio». Il cappuccino si diceva convinto che le guarigioni ottenute dai fedeli provenissero dal «corso naturale delle cose e remedi di medicina», ma erano spacciate per miracolose dai riformati zoccolanti che volevano imporre la devozione del loro protetto. L'autore della denuncia era ricorso una prima volta all'inquisitore della città, il quale non l'aveva accolta affermando che si trattava di un affare spettante al vescovo. Allora, l'intraprendente cappuccino si era rivolto

²²⁴ Lettera del frate cappuccino Antonio Di Chierici al Sant'Uffizio di Roma, 4 aprile 1625, in ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 7, f. 1r, da cui ricavo le citazioni successive.

direttamente al Sant'Uffizio di Roma per avere soddisfazione, convinto che il vescovo di Torino appoggiasse il culto in onore del padre zoccolante perché «si lasciava indurre ai miracoli». È verosimile che sia la determinazione, sia lo scetticismo del sacerdote fossero dovuti alle annose rivalità fra i diversi rami in cui si era diviso l'ordine francescano, piuttosto che a improvvise e unilaterali evoluzioni di mentalità. In ogni caso il frate cappuccino, solo dopo avere agitato con abilità lo spettro del pericolo calvinista («si levi alle genti l'occasione di titubare in questo negotio, massime nei paesi vicini all'heretici»), era riuscito a ottenere l'intervento del sacro tribunale di Roma. I cardinali sospesero immediatamente il culto e inviarono all'inquisitore di Torino il testo del nuovo decreto per ricordargli le sue nuove competenze in materia di santità, sostitutive di quelle dell'ordinario. ²²⁵

Nel corso del Seicento l'azione del Sant'Uffizio contro le devozioni non ancora sottoposte a un regolare processo canonico fu facilitata dall'assenza di quella rete di rapporti fra poteri civili e religiosi che di solito si stringeva in occasione dell'apertura di una causa di canonizzazione. Le proposte di santità più deboli a livello istituzionale e isolate socialmente furono spazzate via senza particolari difficoltà. Infatti, ove mancava il sostegno organizzativo di un ordine religioso o il convinto appoggio dell'aristocrazia locale, bastava togliere gli attestati votivi dal sepolcro per attenuare il seguito popolare di una determinata devozione fino a spegnerla del tutto. Con quel gesto le autorità ecclesiastiche facevano capire ai fedeli che i loro atti non erano graditi: essi avrebbero fatto meglio a orientarsi verso devozioni tradizionali o già riconosciute dalla Sede Apostolica se non volevano rischiare di incorrere in sanzioni disciplinari più gravi. Ad esempio, negli anni venti del Seicento si era sviluppato a Urbino un culto in onore della «biz-zoca» francescana riformata Olimpia Santucci, di cui era stato raccolto «un libro delli miracoli» affinché fossero autenticati dalla Santa Sede. ²²⁶ Il locale arcivescovo comunicò agli inquisitori di Roma di avere fatto levare un'immagine d'argento della terziaria francescana presente nel coro della chiesa di San Bernardino insieme con le attestazioni votive affastellate sulla sua sepoltura. L'ordinario tentò senza successo di impossessarsi del libro, ma i frati sostennero di averlo già inviato a Roma; non sappiamo se ciò corrispondesse al vero, oppure se i francescani avessero preferito occultarlo tra le carte del convento, invece di consegnare il testo alle autorità.

²²⁵ Decreto del Sant'Uffizio del 23 aprile 1625, *ivi*, f. 1v.

²²⁶ Lettera dell'arcivescovo di Urbino al Sant'Uffizio di Roma, 8 maggio 1625, in ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 6, f. 23r.

Un destino simile toccò a un anonimo eremita bresciano, morto con fama di santità nel 1625. L'inquisitore di Brescia fece levare i voti e le candele accese al suo sepolcro e chiese ai cardinali del sacro tribunale se dovesse vietare anche i ritratti, quantunque fossero senza raggi o aureole, ossia senza «inditio di santità». In ottemperanza al nuovo decreto del Sant'Uffizio, i cardinali risposero che quel tipo di raffigurazioni, ma solo quelle, potevano essere tollerate.²²⁷

Quando un culto aveva alle spalle un ordine religioso, la sua sorte dipendeva dal reale interesse che quella comunità aveva nel difenderlo e dai rapporti di forza, mutevoli perché storicamente determinati, che si instauravano con le autorità centrali. Nel 1654 a Vicenza, l'Inquisizione romana autorizzò la chiusura del sepolcro del sacerdote della Congregazione dei canonici lateranensi Alberto Altissimi († 1618). Una decisione che veniva da lontano in quanto, sin dal 1619, i cardinali del Sant'Uffizio si erano interessati ai miracoli narrati in una sua agiografia.²²⁸ Una seconda edizione della vita di Altissimi era stata data alle stampe nel 1621, con regolare licenza dell'inquisitore vicentino, in cui si raccontava come fosse stato «canonizzato da vivo».²²⁹ L'ormai trentennale luogo di culto si trovava nella chiesa di San Bartolomeo e l'inquisitore vicentino lo descriveva con queste parole ai suoi referenti romani:

Si ritrova appeso in un luogo alto e cospicuo l'effigie di padre Alberto degli Altissimi con quantità di voti intorno cioè tavolette dipinte, candele, teste, braccia, gambe, statue e cose simili di diverse materie e sotto c'è un epitaffio.²³⁰

Il commissario locale affermava di non sapere se quello fosse anche il luogo dell'effettiva sepoltura di Altissimi e, soprattutto, se il sacerdote fosse già stato dichiarato beato. Il commissario generale del Sant'Uffizio di Roma convocò il procuratore generale dei canonici lateranensi, al quale comunicò la decisione di levare le attestazioni devozionali in base ai «decreti della santissima memoria di Urbano VIII emanati negli

²²⁷ Lettera dell'inquisitore del Brescia al Sant'Uffizio di Roma, 16 luglio 1625, in ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 11, f. 1r. La risposta dei cardinali del sacro tribunale è *ivi*, f. 1v.

²²⁸ ACDF, S.O., Decreta 1619, ff. 74v e 118v (riunioni del 5 giugno e del 28 agosto).

²²⁹ P.E. SARACINI, *Vita del gran servo di Dio Alberto degli Altissimi canonico regolare lateranense*, Vicenza, appresso Francesco Grossi 1621, pp. 2, 101 e 156: «La faccia tutta insieme a prima vista lo assomigliava a ritratti di san Carlo: cosa che presso di ogni uno gli acquistava un non so che di più di riverenza e amore».

²³⁰ Lettera dell'inquisitore di Vicenza al Sant'Uffizio di Roma, 6 novembre 1654, in ACDF, S.O., St. St. B 4 f, fasc. 14, f. 1r.

anni 1635 e 1634», che avevano assorbito quelli del 1625 del Sant'Uffizio.²³¹

Come è comprensibile, gli inquisitori romani preferivano intervenire preventivamente per cancellare i segni di una fama di santità non desiderata, piuttosto che essere obbligati a farlo in seguito, mostrando pubblicamente i risultati della propria azione repressiva e dovendo piegare le resistenze dei gruppi di pressione ecclesiastici. Perciò, i cardinali di Roma mostrarono di apprezzare il comportamento dell'inquisitore di Brescia che sottopose, nel 1645, alla loro preliminare attenzione la domanda dei cappuccini locali di dedicare un epitaffio al sepolcro dello storico cappuccino Mattia Bellintani da Salò, che abbiamo già incontrato nelle vesti di convinto sostenitore della memoria di Matteo da Bascio. Il frate, morto con fama di santità nel 1611, era stato il principale ispiratore dei regolamenti della confraternita laicale di Giovanni Battista Vitelli, che avevano funzionato da modello per molte altre comunità secolari sparse nella penisola.²³² Il commissario bresciano ammise che «avrebbe desiderato compiacere la richiesta» dei cappuccini, ma i cardinali del Sant'Uffizio negarono in modo tassativo l'autorizzazione.²³³ Così facendo, volevano evitare da subito l'edificazione marmorea di una memoria pubblica che facilitasse la costruzione di un culto di santità duraturo, contro il quale prima o poi sarebbero stati costretti a intervenire, come nel caso di Alberto Altissimi.

Il controllo iniziale delle iscrizioni sepolcrali o la loro successiva cancellazione era facilitato dal fatto che fossero visibili e immediatamente localizzabili. Al contrario, era assai più difficile arginare la circolazione delle agiografie o delle raccolte di scritti di un candidato alla santità per verificare se avessero rispettato i decreti urbaniani. In primo luogo, per i limiti intrinseci al funzionamento della macchina censoria, impegnata fra mille difficoltà a pieno regime nell'evitare la diffusione di testi eterodossi ben più pericolosi. In secondo luogo, per il duplice statuto materiale di queste opere, che erano stampate solo in parte e rimanevano perlopiù manoscritte all'interno delle diverse comunità religiose. Questo dato è decisivo per capire la base sociale e il luogo d'origine della costruzione agiografica secentesca. In effetti, si ha l'impressione generale che i testi pubblicati fossero soltanto la punta emersa di una enorme montagna cartacea manoscritta, accumulatasi nelle bibliote-

²³¹ Decreti del Sant'Uffizio di Roma del 18 novembre e del 17 dicembre, *ivi*, f. 2v.

²³² Si veda G. CHIARETTI, *Di alcune fraternite laicali di disciplinati*, cit., p. 232.

²³³ Lettera dell'inquisitore di Brescia al Sant'Uffizio di Roma, 12 luglio 1645, in ACDF, S.O., St. St., B 4 f, fasc. 4, f. 1r. La risposta dei cardinali del 26 luglio è *ivi*, f. 4v.

che dei vari ordini religiosi per ragioni economiche (gli alti costi tipografici) e per aggirare la vigilanza delle autorità inquisitoriali. In quegli ambienti si sedimentava una cultura agiografica legata ai modelli di santità moderni che veniva successivamente proiettata all'esterno attraverso la predicazione o i consigli di lettura dei direttori spirituali. Questo fruscio comunicativo sfuggiva al controllo delle autorità ecclesiastiche, se non quando un'improvvisa delazione rompeva una radicata solidarietà corporativa. Ma forniamo un esempio. Nel 1635, all'interno del refettorio del convento cappuccino di Genova, si era soliti leggere una raccolta di rivelazioni («un libro grosso come una soma del Navarro») di un certo fra Tommaso da Trebiano, morto in odore di santità qualche mese prima.²³⁴ Un suo confratello, che forse non aveva mai apprezzato i carismi dell'aspirante beato, scrisse una lettera all'Inquisizione di Roma per condannare il comportamento del locale vicario arcivescovile, che tollerava questa pratica nonostante le sue reiterate denunce. Il sacerdote auspicava che il sacro tribunale potesse «fargli un poco di ammonitione acciò un'altra volta, venendogli simili visioni, faccia più conto dei loro decreti di quello che ha fatto in questa occasione», servendosi della nuova legislazione per consumare la più classica delle fraterie. L'Inquisizione romana informò il procuratore generale dei cappuccini di stanza a Roma, che fu costretto ad ammettere «con disgusto» quella pratica.²³⁵ Egli si mostrava «prontissimo a obbedire» alla loro volontà e comunicava di avere già parlato con i frati di Genova, i quali si erano difesi sostenendo di avere avuto l'autorizzazione del locale inquisitore.

Quando gli inquisitori di Roma e i commissari locali raggiungevano un orientamento comune, non avevano soverchie difficoltà a ridurre all'obbedienza il mondo ecclesiastico, confidando su un'efficiente catena di comando che aveva come primo anello il responsabile dell'ordine religioso sotto inchiesta. L'imposizione di una disciplina sulla materia, però, diventava un'operazione ben più ardua quando una devozione riusciva a travalicare le mura di un convento per radicarsi fra l'aristocrazia urbana come fra gli strati popolari del contado, seguendo la sfuggente diffusione delle immagini votive di un candidato alla santità. In questi casi il Sant'Uffizio doveva procedere con maggiore circospezione e adottare una tattica duplice, in cui l'alternarsi del rigore e della tolleranza seguiva una strategia di gover-

²³⁴ Lettera del cappuccino fra Damaso al Sant'Uffizio di Roma, 12 febbraio 1635, in ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 3, ff. 1r e 4r, da cui sono tratte le citazioni seguenti, ove non diversamente indicato.

²³⁵ Lettera del procuratore del generale dei cappuccini fra Antonio da Modena al Sant'Uffizio di Roma, *ivi*, f. 3v.

no devozionale determinata in modo esclusivo dai privilegi di ceto. A questo proposito è significativa la vicenda che interessò, negli anni trenta del Seicento, la propagazione tra Padova, Vicenza e Venezia del culto in onore di suor Luisa dall'Ascensione, badessa del monastero di Santa Clara. Il 10 agosto del 1635 l'inquisitore di Vicenza inviò al Sant'Uffizio di Roma due suoi ritratti che un frate aveva «dispensato ai popoli di quelle terre eccitandoli alla devotione» e gli incartamenti dell'inchiesta processuale che ne era seguita.²³⁶ Tutto era cominciato grazie alla spontanea comparizione di fronte al giudice di un domenicano di 26 anni, il quale aveva dichiarato che mentre andava «alla cerca delle ova» in una zona di campagna in cui aveva predicato, aveva visto «alcune effigie della madre sor Luisa, parte delle quali erano attaccate vicino ai letti, altre incorniciate et altre senza cornice» nelle case.²³⁷ Tali immagini, che i contadini mostravano di avere «in grandissima veneratione», erano state distribuite dal predicatore francescano osservante Raimondo da Venezia, il quale era accusato di avere insegnato loro:

A dire ogni mattina avanti questa effigie un *Pater* et un *Ave Maria* e che da lei averiano ottenuto ogni gratia et favore. Di più mi dissero che esso padre diceva che questa serva di Dio viveva senza cibarsi solo con il santissimo sacramento et quando si comunicava diveniva come una giovine di 15 anni se bene teneva più di 60 anni. Di più, il detto fra Raimondo aveva legato in un braccio un grano che era come un *Pater* con il quale faceva toccare le corone di quelle persone [e] non so mo' io se questo grano fosse di suor Luisa o di altre persone.²³⁸

Il Sant'Uffizio ordinò di raccogliere il prima possibile tutte le immagini di suor Luisa circolanti in campagna e di ricercare un libello di grazie che avrebbe concesso con la sua intercessione.²³⁹ Ma non appena l'inquisitore di Padova manifestò l'intenzione di volere ritirare dalla circolazione i ritratti della suora presenti anche nelle librerie della città, l'atteggiamento del Sant'Uffizio di Roma cambiò radicalmente. Gli inquisitori centrali quando vennero a sapere «che in alcuna delle case di particolari gentiluomini grandi ella vi sia in pittura, tenuta però non come santa o beata, ma come buona religiosa», ordinarono di chiudere un occhio, acconsentendo all'implici-

²³⁶ Lettera dell'inquisitore di Vicenza al Sant'Uffizio di Roma, 10 agosto 1635, in ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 5, f. 1r.

²³⁷ Interrogatorio dell'8 agosto 1635 del frate domenicano Desiderio Muri da Vicenza, *ivi*, f. 2r.

²³⁸ *Ivi*, f. 2v.

²³⁹ *Ivi*, f. 1r (decreto del Sant'Uffizio del 22 agosto 1635). Per il «libellus gratiarum concessarum (ut asseritus)», cfr. ACDF, S.O., Decreta 1635, f. 4r (riunione del 27 dicembre 1635).

to invito alla prudenza del commissario locale.²⁴⁰ Intanto, il sacro tribunale si era messo alla ricerca del frate francescano santificatore, che venne scovato in un convento di Venezia e punito dall'inquisitore lagunare per avere fomentato un culto non autorizzato nelle campagne del nord-est della penisola.²⁴¹

Il progetto inquisitoriale di arrivare a una regolata iconografia dei santi non ancora canonizzati era ambizioso e di complicata realizzazione per le resistenze che suscitava soprattutto dentro l'ambiente ecclesiastico. In ogni caso, per tutto il Seicento il Sant'Uffizio si impegnò a cancellare nel maggior numero di conventi possibili gli attributi di santità presenti nelle raffigurazioni pittoriche, fomentando le denunce incrociate tra le diverse comunità religiose: così avvenne, ad esempio, con i conventuali francescani ad Acquapendente,²⁴² i paolani a Verona²⁴³ e i cappuccini a Treviso.²⁴⁴ Pur di sfuggire al controllo romano gli ordini religiosi furono costretti a escogitare fantasiosi stratagemmi, come quello di accostare all'immagine incriminata quadretti regolari della Beata Vergine o di santi canonizzati in modo che l'inquisitore non potesse eccepire alcunché. Anche i pittori e gli artigiani dovettero ritoccare i loro quadri, come fece nel 1631 a Reggio Emilia l'autore di una immagine di Maria Maddalena de' Pazzi che fu obbligato a cancellare un crocefisso con la stigmata per sostituirlo con un'immagine mariana.²⁴⁵

L'estesa applicazione dei decreti di Urbano VIII nel corso del Seicento, si spiega anche con la volontà, da parte delle autorità centrali, di control-

²⁴⁰ Lettera dell'inquisitore di Padova al Sant'Uffizio di Roma, 28 dicembre 1635, in ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 5, f. 3r. La risposta dei cardinali è in ACDF, S.O., Decreta 1636, f. 12r (riunione del 16 gennaio).

²⁴¹ Lettera dell'inquisitore di Vicenza al Sant'Uffizio di Roma, 6 settembre 1635, in ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 5, f. 4r.

²⁴² Il priore del locale convento agostiniano denunciò nel 1637 i francescani conventuali per avere dipinto nella porta del coro le immagini di Scoto, di Alessandro de Ales, di Niccolò de Lira e di Riccardo di Media Villa con la scritta «alter Agustinus, alter Ambrosius, alter Hieronimus, alter Gregorius», per cui «molte persone intendenti ne restano scandalizzate» e le scritte «siano di gran pregiudizio alla santità et autorità di questi santi dottori della Chiesa et in particolare del padre sant'Agostino», in ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 8, f. 1r. L'avvenuta cancellazione è comunicata a Roma il 26 giugno 1637, *ivi*, f. 2r.

²⁴³ L'inquisitore di Verona nel 1629 fece imbiancare il chiostro del convento di San Francesco ove si «ritrovavano dipinte in una facciata di muro da diciotto in vinti frati di detta Religione [...] alcuni di essi con palme di martirio», in ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 8, f. 2r.

²⁴⁴ Lettera dell'inquisitore di Treviso al Sant'Uffizio di Roma, 24 ottobre 1648, in ACDF, S.O., St. St. B 4 f, fasc. 2, f. 2r. Il decreto del sacro tribunale dell'11 novembre 1648 è *ivi*, f. 11v.

²⁴⁵ Lettera del vicario del Sant'Uffizio di Reggio al Sant'Uffizio di Roma, 5 febbraio 1631, in ACDF, S.O., St. St. B 4 d, fasc. 3, f. 1r.

lare il flusso di denaro lasciato dai fedeli ai sepolcri dei defunti in odore di santità. Così a Recanati, nel 1638, venne denunciato all'inquisitore di Ancona padre Serafino da Fabriano dell'ordine di san Girolamo, che aveva fatto celebrare una messa in onore di un certo «beato Placido», il cui corpo era conservato nella Chiesa locale. Il prete, secondo il racconto di due novizi, aveva distribuito delle indulgenze ricavandone «molti reali», come l'inquisitore riferiva alle autorità romane, che chiedevano di informarsi su quale culto fosse praticato nel luogo.²⁴⁶

Questo tipo di accuse, in linea teorica estendibili a ogni organizzatore di un culto di santità allo stato nascente, erano orientate e selettive e, pertanto, finivano per aumentare la sfiducia dei fedeli nei confronti delle autorità. In genere, gli inquisitori locali intervenivano soltanto quando si trovavano ad agire in una situazione ambientale favorevole, forti del consenso di Roma, con un vescovo disinteressato alla questione o consenziente e un gruppo di pressione ecclesiastico debole e disorganizzato. Questo era appunto il caso di Recanati, sul quale conviene soffermarsi perché rinvia, ancora una volta, ai complessi intrecci tra lo statuto retorico agiografico e quello storico e aiuta a comprendere come il recupero antiquario di un culto antico sottintendesse sempre interessi religiosi, culturali e politici contemporanei. In realtà, il cosiddetto «beato Placido» corrispondeva al nome del laico Bartolomeo da Recanati, morto nel 1473 con fama di santità e sepolto nella chiesa di San Giovanni in Pertica. Egli aveva fondato nel 1454 la Congregazione degli apostolini che, dopo essere stata accorpata nel 1496 ai barnabiti di Sant'Ambrogio, fu definitivamente soppressa da Urbano VIII nel 1643, ossia appena cinque anni dopo la denuncia dell'inquisitore marchigiano.²⁴⁷ Lo sdoppiamento di personalità e la sovrapposizione fra le due devozioni, un fenomeno tipico dei culti agiografici paleocristiani, era stato operato nel 1628 da Ludovico Iacobilli, che aveva inserito la vita del «beato Placido» nella sua raccolta di santi folignati. All'indomani dei decreti inquisitoriali del 1625, egli approfittò della perdita dell'epigrafe e del fatto che il cadavere di Bartolomeo da Recanati fosse stato da sempre seppellito nei pressi di un certo «beato Placido», per sostenere la nuova attribuzione a prezzo di svariati errori storico-filologici.²⁴⁸ È

²⁴⁶ Lettera dell'inquisitore di Ancona al Sant'Uffizio di Roma, 7 gennaio 1638, in ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 11, f. 1r.

²⁴⁷ Ho tratto questi dati da G. BOCCANERA, *Bartolomeo di Recanati*, BSS, II, 1962, coll. 892-893r.

²⁴⁸ Gli errori sono esaminati da C. BENEDETTUCCI, *La chiesa di San Giovanni in Pertica di Recanati e il sepolcro del beato che vi si venera*, I, Recanati, Presso i padri dell'Oratorio di san Filippo Neri 1935, pp. 157-158.

assai probabile che i sacerdoti apostolini avessero intrapreso il tentativo di recuperare l'autentico culto di Bartolomeo da Recanati, *alias* beato Placido, per difendere la propria congregazione in via di estinzione. Dunque, l'inquisitore di Ancona accoglieva l'accusa di mercimonio nei loro confronti all'interno di un simile quadro di tensioni e di conflitti per favorire l'oblio di un culto e di una memoria in procinto di essere cancellate a livello istituzionale. Tanto più che le autorità municipali di Recanati, proprio negli stessi anni, erano impegnate nella promozione di quella devozione. In effetti, in occasione dell'anno santo del 1625 cominciò il periodo più intenso del culto del redivivo «beato Placido». Il Consiglio comunale di Recanati votò all'unanimità di sostenere la sua devozione e promosse la scrittura di un'agiografia «per honore et magnificenza della Patria». ²⁴⁹ L'impresa risultò più difficile del previsto per la scarsità delle fonti, obbligando l'autore, per sua stessa ammissione, a seguire «lo stile più oratorio che storico». Inoltre, l'epidemia di peste che colpì Recanati nel 1630 diede ulteriore impulso al culto, garantendogli un convinto sostegno popolare, che ben si sposava con la volontà politica delle autorità municipali di dotarsi di un nuovo santo protettore. Il 6 ottobre 1630 il Consiglio comunale propose, «nelli presenti romori di peste et altri travagli del mondo, fare qualche abbellimento nel luogo dove si trova collocato il corpo del beato Placido per ricorrere alli suffragi di detto beato». ²⁵⁰ I costi sarebbero stati finanziati con l'imposizione di nuove tasse, nella convinzione, così proseguivano gli atti comunali, che «in quelle cose che vanno in servizio et onore dei santi non si deve guardare a spesa alcuna». Nel 1637 il vescovo locale fece porre il corpo di Bartolomeo da Recanati, *alias* beato Placido, in una cassa e scrisse di rimuovere l'epitaffio dal precedente altare, sicché «da questa riposizione del corpo del beato risulta che dal 1637 in poi esso non fu più visibile, nascosto agli occhi dei riguardanti devoti dalla cassa del cipresso». ²⁵¹ L'ordinario di Recanati aveva vinto sia le resistenze del Comune, sia quelle della Congregazione degli apostolini, applicando segretamente i decreti di Urbano VIII. Insieme con l'inquisitore di Ancona aveva bloccato la rinascita (è il caso di dire, sotto mentite spoglie) di un culto di santità indesiderato alle autorità romane, perché alimentato dalla convergenza di due spinte centrifughe destinate entrambe alla sconfitta: quella munici-

²⁴⁹ *Ivi*, pp. 152 e 155, rispettivamente per la decisione del Consiglio comunale e la frase dell'agiografo Modesto Benvenuti.

²⁵⁰ *Ivi*, pp. 163-164, rispettivamente sulla peste e le tasse comunali.

²⁵¹ *Ivi*, p. 174.

palistica del comune di Recanati, che rivendicava il diritto di scegliersi autonomamente i propri santi protettori, in nome di una plurisecolare consuetudine, e quella ecclesiastica degli apostolini, impegnati a lottare inutilmente per la loro stessa sopravvivenza. L'ingloriosa fine di questo tipo di proposte di santità locali rientra in un disegno più vasto dal carattere assolutistico e universalizzante con cui la Santa Sede regolamentò il culto dei santi patroni. Difatti, il 23 marzo 1630, la Congregazione dei Riti aveva promulgato un decreto generale in cui stabiliva che le comunità avevano l'obbligo di scegliere come loro protettore soltanto un santo canonizzato dal papa, dopo avere istruito un regolare processo da sottoporre al dicastero. ²⁵²

In ogni modo, l'accusa di illecito accumulo di denaro divenne un efficace strumento in mano agli inquisitori per bloccare la nascita di un culto di santità indesiderato, come dimostra cosa avvenne nel 1649 in provincia di Chiusi. Un prete locale, di nome Fabiano Mancini, «spacciava per santo» un terziario francescano chiamato Bonaventura, sepolto nella chiesa di Castiglioncello. ²⁵³ Il tribunale di Roma ordinò al vescovo di Chiusi di fare levare l'iscrizione posta sulla sepoltura del carismatico defunto e di raccogliere «voti, tabelle e croci» appesi nella sagrestia per deporli in un «luogo separato e occulto». Inoltre, gli inquisitori di Roma prescissero all'ordinario di mandare qualcuno nella chiesa («di notte e con molta segretezza») allo scopo di riesumare il corpo del francescano e di disperdere le sue ossa in una fossa comune. Il vescovo — che avrebbe potuto chiamare l'inquisitore di Siena in caso di necessità — aveva il compito di perquisire la casa del santificatore don Fabiano Mancini:

Per rimuovere l'immagine di fra Bonaventura, la pezza del suo abito che suol dispensare don Fabiano, la disciplina che suol egli rivolgere al collo dei preti spiritati e, *quel che più importa, il denaro* che in molta quantità li viene somministrato per elemosina della fabbrica o per fare celebrare la messa. ²⁵⁴

L'obiettivo degli inquisitori centrali, quindi, non sembrava tanto quello di spegnere una devozione irregolare o fermare pratiche rituali particolari, del resto assai diffuse, come l'esorcismo. Piuttosto, i cardinali si preoccupavano di entrare in possesso del denaro raccolto dal custode del sepolcro

²⁵² Il testo del decreto è analizzato da J.M. SALLMANN, *Santi barocchi*, cit., pp. 86-87.

²⁵³ Lettera del cardinale Barberini al vescovo di Chiusi, 16 ottobre 1649, in ACDF, *Siena*, n. 155, ff. n.n., ma cronologicamente progressivi, da cui ricavo le citazioni successive.

²⁵⁴ *Ibid.* (Il corsivo è nostro).

che, essendo gestito in modo autonomo, era sottratto al diretto controllo dell'amministrazione ecclesiastica.

È indubbio che i decreti di Urbano VIII servirono anche ad arginare forme devozionali prive di qualsiasi fondatezza storico-biografica, le quali non si collegavano al culto di una persona, ma traevano il loro alimento da eventi casuali, in grado di suscitare comunque un'esplosione di fervore religioso del tutto incontrollata. Un bisogno che indicava la predisposizione da parte dei fedeli a una spiritualità di contatto visibile e corporea che la stessa Chiesa di Roma aveva concorso ad alimentare con il culto delle reliquie e dei martiri antichi. A tale riguardo è degno di nota quanto avvenne a Rossano Calabro nel 1640, ove venne riesumato durante alcuni scavi il corpo di un anonimo francescano riformato «intero e in ginocchioni» come se pregasse.²⁵⁵ Proprio l'eccezionalità della scoperta e la particolare posizione assunta dal cadavere determinò la fama di santità e lo sviluppo del culto in suo onore. I francescani del luogo cominciarono a venerare il defunto come se fosse un santo, non sappiamo se mossi dalla convinzione di avere ritrovato le spoglie di un loro illustre confratello: il guardiano del convento fece lavare il suo corpo e permise che l'acqua utilizzata venisse donata agli infermi di «mal di canna» a scopo terapeutico. Alcune donne del posto presero l'abitudine di recarsi al sepolcro — «e si battevano il petto, a tocar quel cadavere con il *Pater Noster*», come il «contatore della città con altri gentiluomini». Nell'aprile del 1642 avvenne il fatto che spinse un francescano osservante a recarsi di sua spontanea volontà di fronte al tribunale arcivescovile di Cosenza. In quel mese, infatti, un nobile di Rossano aveva rapito il corpo del frate per portarlo al capezzale del figlio gravemente malato. La vicenda aveva suscitato un gran vespaio e il guardiano del convento minacciò di mettere in prigione il sacrestano, accusato di avere favorito quel furto. Tutti i testimoni chiamati a deporre nel processo istruito dall'arcivescovo di Cosenza dopo la denuncia, sostennero «a discarico di coscienza» di non sapere che avrebbero dovuto informare l'ordinario di Rossano di quanto era accaduto.²⁵⁶ I risultati dell'inchiesta furono inviati agli inquisitori di Roma che ordinarono all'arcivescovo di fare seppellire «secretissime» il corpo in un luogo ove non potesse essere più riesumato da alcuno.²⁵⁷

²⁵⁵ Le citazioni che seguono sono tratte dall'interrogatorio del francescano osservante Pietro da Misuraca del 9 settembre 1642, in ACDF, S.O. St. St. B 4 f, fasc. 1, ff. 3r-3v.

²⁵⁶ Cfr. gli interrogatori degli altri testimoni, *ivi*, ff. 4v, 5r, 6v.

²⁵⁷ *Ivi*, f. 8v (decreto del Sant'Uffizio del 5 novembre 1642).

Anche questo episodio impedisce di limitare simili manifestazioni devozionali agli strati inferiori della popolazione o di aderire a stereotipi interpretativi già presenti nelle fonti stesse, inclini ad attribuirli a una presunta inclinazione naturale delle donne alla credulità. In questo frangente era entrato in azione l'aristocratico locale, ma se ciò non bastasse a svelare il processo di esclusione classista e misogino di simili letture, basterà ricordare che egli si era comportato esattamente come Filippo II alla fine del Cinquecento, quando aveva preteso che il corpo del francescano Diego d'Alcalá, non ancora canonizzato, fosse portato al capezzale del figlio ammalato «processionalmente con cerimonia».²⁵⁸ In seguito al fallimento dell'assistenza dei migliori medici del regno, e dopo avere impiegato l'unguento di un guaritore moresco, non restava al re, come all'ultimo dei suoi sudditi, che il rimedio della fede, perché entrambi credevano con fiducia nella concreta efficacia terapeutica di un corpo santo. La documentazione conservata nell'archivio dell'Inquisizione romana non permette di circoscrivere questi comportamenti al sud d'Italia dove fu più radicata l'influenza della cultura e della spiritualità spagnola. I caratteri mediterranei di una religiosità comune bisognosa di guardare, di toccare, di odorare per riconoscersi e sentirsi prescindono da questo tipo di distinzioni geo-politiche. Un medesimo orizzonte culturale e mentale sembrava unire il regale collezionismo corporeo del re Cattolico, giunto a organizzare all'Escorial un museo personale di «144 teste e 12 corpi interi», con l'umile cassetto romano di un certo Arcangelo Crinelli, geloso custode secentesco di alcune «reliquie de' santi», riposte fra «cucchiai, coltelli e pigioni di casa».²⁵⁹

Ad esempio, in un piccolo borgo del ducato settentrionale di Urbino si accese nel 1655 il culto per una pietra tombale, dove si diceva fosse stato seppellito il corpo di san Oliviero.²⁶⁰ Gli abitanti locali cominciarono ad accorrere nei pressi del sepolcro per «mettere le corone dentro a certe fessure fatte a capo della pietra et alzate dicevano poi che odoravano».²⁶¹ Il

²⁵⁸ Cito dalla relazione coeva edita da L.M. NUÑEZ, *Documentos sobre la curación del príncipe Don Carlos y la canonización de san Diego de Alcalá*, «Archivo ibero-americano», II, 1914, p. 425, nota 4.

²⁵⁹ La lista delle reliquie conservate nel museo di Filippo II si trova in J.M. DEL ESTAL, *Felipe II y su archivo hagiográfico de El Escorial*, «Hispania sacra», XXIII, 1970, p. 235. Il contenuto dello «studioletto antico di noce con diversi cassettoni» del devoto romano si ricava dall'inventario dei suoi beni del 5 maggio 1613, in ASR, *fondo carmelitani calzati di Santa Maria in Traspontina*, b. 31, f. 39r.

²⁶⁰ Per un eremita del V secolo con questo nome si veda M. NATALUCCI, *Liberio (Liberio, Oliviero)*, BSS, VIII, 1966, coll. 24-25.

²⁶¹ L'usanza fu rivelata dal curato di San Lorenzo Tommaso Sponti, interrogato dall'inquisitore di Rimini il 27 settembre 1655. L'uomo affermò di non credere al prodigio in quanto

concorso era iniziato grazie al sogno di una donna, alla quale il santo aveva comunicato il posto ove era stato sepolto. L'inquisitore di Fano scrisse al tribunale di Roma, allarmato per l'incredibile successo che il culto aveva riscosso «in aperta campagna» e accludendo un dettagliato elenco di presunte guarigioni:²⁶²

Tutta l'adoratione vedevasi destinata a quel sasso sopra di cui gli oppressi da diversi mali si distendevano e pigliavano, o parendo loro di pigliar un leggier sonno, destandosi dicevano di essere sanati e gli astanti con voce di giubilo e di meraviglia gridavano: miracolo, miracolo; onde, forse per diabolico artificio, che voleva rinnovare nei fedeli l'antica idolatria delle pietre, pareva che si avverassero i miracoli supposti.²⁶³

L'idolatria delle pietre: nelle parole dell'inquisitore c'era la consapevolezza di un passato mai completamente rimosso che tornava a bussare alle porte, contro il quale la Chiesa aveva condotto una millenaria battaglia culturale tesa a desacralizzare la natura e a sacralizzare l'uomo. Quasi che il culto dei santi – insieme con il culto mariano e l'angelolatria – avesse lottato per prendere il posto delle forze naturali personificate, sostituendo il politeismo pagano con un pluralismo spirituale antropomorfizzato, in grado di moltiplicare le possibilità e la speranza di una comunicazione fra l'uomo e la sua percezione del soprannaturale.²⁶⁴ La tensione, però, riaffiorava ogni qualvolta i due piani si confondevano nell'esperienza comune e, come raccontava lo scandalizzato inquisitore di Fano, «persone più che mai devote recavano con sé i pezzi di una pietra come se ella fosse stata una sacra reliquia». Il fatto che il vescovo locale avesse ordinato di scavare sotto la tomba, senza ritrovare alcun resto, invece di smorzare la devozione, l'aveva accesa vieppiù. I sospettosi astanti cominciarono a vociferare che il corpo fosse stato trafugato per essere portato a Fano o che il santo non avesse voluto farsi trovare in quanto, prima degli scavi, non erano state compiute le «debite orationi e digiuni».²⁶⁵ Anche in questo caso dietro

«molte volte le persone tengono le corone con qualche odore e mettendole dentro o levandole sentivano l'odor di prima», in ACDF, S.O., St. St. B 4 f, fasc. 16, ff. 12v-13r.

²⁶² Le sette guarigioni che avvennero al sepolcro di san Oliviero per dolori, paralisi o rotture di arti inferiori e superiori, cecità di un occhio, febbre continua, mutismo, liberazioni da possessione demoniaca, sono descritte *ivi*, f. 5r.

²⁶³ Lettera dell'inquisitore di Fano al Sant'Uffizio di Roma, 14 ottobre 1655, *ivi*, f. 21r.

²⁶⁴ L'ipotesi, riferita al rapporto tra culto dei santi e sviluppo della rivoluzione industriale, è riportata da D.S. LANDES, *Prometeo liberato. Trasformazioni tecnologiche e sviluppo industriale nell'Europa occidentale dal 1750 ai giorni nostri*, Torino, Einaudi 1978, p. 34.

²⁶⁵ I fedeli, fra l'altro, accusarono il sacrestano di essere stato pagato cento scudi per tacere

la vicenda c'erano espliciti interessi economici. Il vescovo scrisse all'Inquisizione di Roma spiegando che, dopo avere riunito una congregazione di molti dottori e teologi, aveva deciso di ritardare la chiusura della chiesa locale in modo che si potesse svolgere l'annuale fiera «per non togliere ai popoli che vanno in quel luogo [...] la comodità delle messe».²⁶⁶ L'ordinario precisò che il ricavato delle omelie – aumentato per l'occasione da sette a ottantatré scudi –²⁶⁷ sarebbe stato incamerato da un suo funzionario «in risarcimento di detta Chiesa et in suppellettile sacra per servizio di essa». Di fronte alla prudenza di questa decisione, che dovette suonare come un'inaccettabile rivendicazione di autonomia vescovile, il sacro tribunale di Roma vietò al depositario della somma di spendere il denaro raccolto senza la sua autorizzazione e, solo allora, decise di inviare il vicario del Sant'Uffizio locale per svolgere un'indagine extragiudiziale.²⁶⁸ L'ufficiale inquisitoriale convocò il confessore della donna autrice del sogno e si fece rivelare i contenuti della visione onirica in disprezzo del segreto sacramentale.²⁶⁹ Infine, interrogò proprio Francesca alla quale proibì di parlare ancora della vicenda sotto pena di fustigazione.

Per evitare di perdersi nel labirinto di aneddoti raccontati sin qui, è giunto il momento di recuperare il filo del discorso. I singoli episodi riportano tutti alla questione fondamentale del controllo dei modi di credere degli individui da parte dell'Inquisizione romana. Un obiettivo ambizioso che comportava la definizione istituzionale dei limiti spaziali entro i quali si sa-

del ritrovamento del corpo, come si deduce dalla deposizione dello stesso in ACDF, S.O., St. St. B 4 f, fasc. 16, f. 10r.

²⁶⁶ Lettera del vescovo di Fano al Sant'Uffizio di Roma, 29 settembre 1655, *ivi*, f. 4v.

²⁶⁷ Il considerevole aumento di introiti venne fissato in questi termini dal sacrestano nel corso del suo interrogatorio di fronte all'inquisitore di Rimini, *ivi*, f. 10r.

²⁶⁸ L'inquisitore in persona, nella lettera del 14 ottobre 1655, denunciò ai cardinali di Roma che il vescovo, a suo parere, «aveva portato in lungo il procedere a sì fatto inconveniente che per prendere le elemosine che in copia considerabile si facevano nei giorni di essa fiera stante che la chiesa sia del seminario di Fano», *ivi*, f. 3v.

²⁶⁹ Il vicario del Sant'Uffizio, l'agostiniano Nicola De Orlandis, dichiarò di avere «parlato già da un pezzo con don Aulirico da Monte Maggiore confessore di essa Francesca et interrogato sopra di detta rivelatione o sogno di essa Francesca fatti o si racconta che ella abbia palesati a ditto confessore, gli disse che confessava ditto Francisca e che essa Francesca gli aveva detto d'essersi sognata che il santo fosse lì in quel luogo, ove concorre tanta gente, sotto una pietra» (*ivi*, f. 8v). Sul progressivo rapporto di subordinazione dei confessori agli inquisitori cfr. A. PROSPERI, *L'inquisitore come confessore*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Bologna, Il Mulino 1994, pp. 187-224 e Id., *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 219 e sgg. Per una diversa posizione sul tema si veda G. ROMEO, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, La Città del Sole 1997, pp. 63-68.

rebbe dovuta concentrare la presenza del divino secondo le gerarchie romane. La proposta del Sant'Uffizio, ossia dei detentori del potere inquisitoriale, era chiara: un devoto, quando voleva pregare un uomo da lui creduto santo, ma non ancora riconosciuto come tale delle autorità ecclesiastiche, doveva trovare, in basso, una tomba senza alcuna traccia di culto; davanti a sé, un'inferrata o un muretto che gli impedisse di avvicinarsi a quel sepolcro e toccarlo con mano; in alto, un'immagine del candidato alla santità, priva di qualunque segno iconografico anticipante la decisione della Santa Sede. Soprattutto nei primi decenni di applicazione dei decreti di Urbano VIII, gli inquisitori dovettero combattere con l'ardimento dei conquistatori per riuscire ad affermare questo impegnativo progetto di colonizzazione dello spazio, dei gesti e dell'immaginario dei fedeli. Di conseguenza, ai loro occhi, essi apparivano spesso come dei veri e propri selvaggi capaci di gettarsi su una pietra guidati dal sogno di una donna. E nel caso in cui si fossero liberati dal dolore, gridavano al miracolo e avevano la scandalosa pretesa di riconoscere in quel luogo il segno tangibile di una presenza divina del mondo, che aveva la peculiarità di essere soggettiva e autonoma, non filtrata da alcuna mediazione sacerdotale e, quindi, eretica perché superstiziosa e disobbediente. Nella vicenda di Fano, solamente il sacrestano della chiesa si era comportato come l'Inquisizione romana avrebbe voluto che tutti facessero. L'uomo nella sua deposizione aveva raccontato di avere inutilmente gridato a quella gente «di non fermarsi lì ad adorare una pietra e quella terra e che andassero all'altare a raccomandarsi all'immagine del santo perché ivi non vi era niente».²⁷⁰

I decreti del Sant'Uffizio del 1625 e le successive integrazioni urbane, dunque, servirono anche a condurre una battaglia contro gli elementi devozionali considerati superstiziosi dalle autorità, che si presentava come una lotta alle sopravvivenze magiche e folkloriche. Senza dubbio l'immediata eredità di uno stile e di una struttura mentale forgiata durante la lotta contro gli eretici condizionò l'azione inquisitoriale: in molti casi, come abbiamo visto, si assistette a un uso strumentale e interessato della categoria di superstizione per regolare conti interni al mondo ecclesiastico o bloccare culti di santità non desiderati in determinati momenti storici, che assunse a livello retorico e propagandistico quella finalità per giustificare la propria azione di parte. Inoltre, aumentarono le rigidità teologiche e si rafforzarono i processi di clericalizzazione del sacro. Infine, l'idea che ogni culto illegittimo potesse celare lo spettro di una ribellione all'autorità costituita

²⁷⁰ Interrogatorio del sacrestano in ACDF, S.O., St. St. B 4 f, fasc. 16, f. 10r.

fece sì che gli inquisitori del Seicento fossero soprattutto interessati a definire in modo autoritario un'idea della fede come purezza dogmatica e una nuova disciplina dei comportamenti da imporre attraverso un apparato burocratico di sorveglianza e di punizione distribuito sul territorio della penisola, ma rispondente a un unico vertice romano.²⁷¹ Il prezzo pagato fu alto perché una pagina originale di storia della pietà e della vita spirituale italiana fu immersa nel cono d'ombra confessionale del sospetto e del conformismo.²⁷²

Ovviamente, il problema di distinguere tra fede e superstizione era antico quanto l'uomo perché connaturato all'elaborazione dei suoi stessi sistemi di credenza. La novità moderna fu costituita dall'inserimento di un principio, di una cultura, di una burocrazia e di un discorso inquisitoriali centralizzati, in cui i processi di sacralizzazione e di istituzionalizzazione coincidevano nel papa. Ma vincere in quel modo era ancora più difficile perché la pluralità delle presunte superstizioni da eliminare aumentava quanto più cresceva l'effettiva volontà confessionale di affermare un'unica verità di fede, nella sola autorità del sovrano pontefice. Di recente, è stato giustamente osservato che l'attesa demagicizzazione del mondo non ebbe luogo e vi fu piuttosto uno spostamento di funzioni.²⁷³ In effetti, come abbiamo avuto modo di notare, i cardinali dell'Inquisizione provarono ad avviare un processo di sostituzione devozionale, sperando che la moneta buona potesse scacciare la cattiva. Ma così non fu perché i fedeli continuarono a credere che l'unica moneta autentica per dialogare con l'aldilà fosse quella in grado di funzionare realmente, aiutandoli a superare il dolore fisico, ad arginare quello psicologico, a proteggere i propri cari, a ritrovare un oggetto smarrito, a favorire la pioggia o un buon raccolto. Più forte dell'obbedienza (a secondo dei casi e delle circostanze, entusiasta, educata, indifferente, dissimulata, resistente), che comunque ci fu perché le frustate minacciate impauriscono e quelle inflitte fanno male, soprattutto quando ledono le opinioni e i convincimenti più intimi delle persone, rimase la

²⁷¹ Per l'invenzione in età moderna della «tecnologia politica» della «disciplina», ossia del «meccanismo di potere con cui riusciamo a controllare gli elementi più sottili del corpo sociale, a raggiungere gli stessi atomi sociali, cioè gli individui [...] come sorvegliare qualcuno, come controllare la condotta, il comportamento, le attitudini [...]», si rinvia a M. FOUCAULT, *Le maglie del potere*, in *Archivio Foucault*, III, cit., p. 162.

²⁷² Sui rapporti tra agiografia e storia della pietà rimando alle considerazioni di G. DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1962, pp. 53-57.

²⁷³ A. PROSPERI, *Croci nei campi; anime alla porta. Religione popolare e disciplina tridentina nelle campagne padane del '500*, in *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, 1, a cura di A. Prosperi, Roma, Bulzoni 2001, p. 117.

certezza che la bisaccia della fede fosse più larga del programma disciplinatorio di Roma. Per questo motivo non si assistette, in genere, a particolari riduzioni o annullamenti, ma piuttosto a ridistribuzioni interne con nuove sovrapposizioni e rifocalizzazioni dell'oggetto di credenza. In questo modo, forme di religiosità considerate legittime perché autenticate dal papa, dopo essere state vagliate dall'Inquisizione romana, continuarono a convivere con sopravvivenze pagane, magiche, proto-cristiane o legate alle tradizioni di una comunità particolare.

Le difficoltà, le contraddizioni e i limiti di questo processo storico sono esemplificati dalla testimonianza processuale di fine Cinquecento di un certo Giovanni Lorenzo Massini, canonico e penitenziere della cattedrale di Viterbo. L'uomo era appassionato di erudizione agiografica, amico di Cesare Baronio e uno dei principali promotori del culto di Filippo Neri nella città. Egli depose nel gennaio 1597 al processo di canonizzazione del fondatore degli oratoriani e raccontò ai giudici un'esperienza assai interessante per capire i meccanismi psicologici e sociali che presiedevano alla costruzione di un miracolo e i metodi adottati dagli ecclesiastici come lui per combattere pratiche considerate superstiziose. Affermò che i padri della Chiesa Nuova gli avevano affidato «della lana del beato Filippo, delle sue maniche et una pezzetta intinta del suo sangue», per distribuirla agli ammalati di Viterbo, in una fase in cui la fama di santità di Neri era alimentata soltanto dal libero convincimento dei fedeli, ma non ancora riconosciuta dal pontefice.²⁷⁴ Il sacerdote affermò di avere offerto una di quelle reliquie a una madre disperata perché il suo neonato si rifiutava di «zinnare il latte». La donna, di nome Francesca, non aveva il denaro sufficiente «per dare a balia detto putto» ed era entrata in contatto con il canonico perché voleva sapere se fossero legittimi «certi rimedi» che le avevano insegnato. All'epoca, chi non poteva permettersi di pagare lo svezzamento del figlio era solito mettere al collo una pietra d'agata, detta anche «lattaiola» o «bagnata», che si riteneva favorisse la calata del latte. Un'usanza legata ad antichissimi riti di fertilità precristiani e derivante dalla sincretica sovrapposizione di due diversi fattori: in primo luogo, dall'aspetto rotondeggiante della pietra, formata da una serie di concrezioni definite appunto, tecnicamente, mammellonari, i cui cristalli possono contenere sostanze liquide; in secondo luogo, dalla diffusione popolare di una leggenda agiografica pro-

²⁷⁴ Le citazioni seguenti, ove non diversamente indicato, sono tratte dalla deposizioni del gennaio 1597 di Giovanni Lorenzo Massini, della madre della puerpera e di Francesca in PCFN, III, pp. 354-356.

tocristiana, in cui gli uccisori di sant'Agata si erano accaniti con particolare virulenza sul seno della giovane martire, divenuta perciò la protettrice delle puerpere invocanti il latte.²⁷⁵ La tradizione orale si fondava su una evidente cristianizzazione del racconto omerico di Penelope perché sant'Agata sarebbe stata una tessitrice di straordinaria bellezza che disfaceva di notte la tela tessuta di giorno per sfuggire alle pretese di uno spasimante indesiderato. A ribadire il nucleo agricolo di fecondità del culto agiografico c'era l'usanza, ancora oggi praticata nel catanese, di mangiare e di offrire nel corso della sua festa (nei mesi chiave di febbraio e di agosto) dei pani rotondeggianti, chiamati i «minuzzi di sant'Agata», quali doni votivi. A quanto è dato sapere, il sacerdote viterbese non aveva alcun sentore di questa vertiginosa stratificazione culturale dove il pane, il latte, la pietra, l'epica classica, l'agiografia cristiana e una povera donna si erano dati la mano attraverso i millenni nel bacino mediterraneo e oltre. Forse per questa ragione Massini non ebbe difficoltà a sostenere che le abitudini di Francesca erano «superstitione, et che non le facesse in modo alcuno». Quindi pensò bene di consegnarle in sostituzione le reliquie di un «sant'homo che adesso fa miracoli in Roma». L'abile prete santificatore mostrò alla madre un'immagine di Filippo Neri per farle visualizzare meglio il suo volto e le suggerì di portargli la debita devozione. La giovane, proprio come faceva con la collana d'agata, mise diligentemente intorno al collo gli oggetti appartenuti al fondatore degli oratoriani e, dopo avere sognato una donna che la invitava ad allattare di nuovo, superò la crisi perché il figlio «miracolosamente pigliò» il nutrimento.

Di Massini non interessa solo il modo di ragionare, ma anche il suo profilo biografico che sembra accompagnare simbolicamente questo studio sulla raffinata genesi dei processi di formazione dei paradigmi di razionalità in età moderna. Pochi anni dopo, infatti, lo ritroveremo non più convinto di lottare contro la superstizione, ma accusato dalle autorità inquisitoriali di fomentarla, come uno dei principali sostenitori dell'indebito culto di Francesca Vacchini da Viterbo, soppresso dall'Inquisizione romana nel 1613.²⁷⁶ Come si ricorderà, i suoi compagni di fede e di devozione vennero incar-

²⁷⁵ Sul punto e le notizie seguenti riguardanti il culto e la festa rimando alla voce di A. RIGOLI, *Sant'Agata*, BSS, I, 1961, pp. 320-335. Si vedano anche A. VAN GENNEP, *Le culte populaire de sainte Agathe en Savoie*, «Revue d'ethnographie et des traditions populaires», V, 1924, pp. 28-36 ed E. CIACERI, *La festa di S. Agata e l'antico culto di Iside in Catania*, «Archivio storico per la Sicilia orientale», II, 1905, pp. 265-298.

²⁷⁶ Massini è segnalato come promotore del culto della Vacchini, amico di Baronio ed editore degli atti del martirio dei ss. Valentino e Ilario, in ACCS, *fondo antico*, n. 266, f. 40v (n. matita).

cerati dal Sant'Uffizio con quell'accusa, per avere compiuto gesti identici ai suoi, praticati in quegli anni pure dal fior fiore della gerarchia ecclesiastica italiana.

Dopo la fiammata interventista della prima metà del Seicento si rese necessaria l'elaborazione di una strategia più duttile e compromissoria che insieme con la battaglia contro le devozioni illegittime, portasse avanti una pedagogia del consenso e dell'obbedienza intorno all'autorità del papa, in grado di celare il più possibile agli occhi dei fedeli l'ingombrante presenza dell'Inquisizione romana. Perché ciò avvenisse fu importante che le nuove norme canoniche fossero studiate dal clero nel corso della propria formazione giuridica e che i vescovi cessassero di tollerare tacitamente i culti locali o, nel peggiore dei casi, di resistere all'applicazione della riforma urbaniana con l'ostruzionismo. Ciò cominciò ad avvenire a partire dalla seconda metà del Seicento, in contemporanea con l'aumento del tasso di pastorale che caratterizzò l'azione degli ordinari nelle diocesi durante il pontificato innocenziano e oltre.²⁷⁷

Per spiegare gli effetti di questo lento, ma progressivo mutamento è emblematica una relazione scritta nel 1756 dal vescovo di Velletri Giovanni Antonelli in difesa del culto antichissimo in onore della beata Maria Guilla, di cui si era già occupato il Sant'Uffizio nel 1629, esentandolo dal rispetto dei decreti di Urbano VIII.²⁷⁸ A quel tempo era stata decisiva la testimonianza di un professore di storia di Velletri, il quale aveva dichiarato che la beata era la sorella del vescovo san Geraldo, che ai tempi del pontificato di san Gregorio I (590-604) aveva compiuto «quel mirabil miracolo della grandine plumbea piovuta dal cielo per disfare i saraceni».²⁷⁹ Inoltre, egli aveva ricordato ai giudici che il prefetto della Congregazione dei Riti aveva visionato nel 1601 quel sepolcro sito nella cattedrale di Velletri, ordinando di lasciarlo integro. Ma nel 1748 la tomba era stata distrutta dopo un'ispezione compiuta in occasione di una visita pastorale e ora il vescovo locale voleva avere i documenti necessari per ottenere la legittima reintegrazione della struttura. Antonelli affrontò nella sua dotta dissertazione la questione se la decisione spettasse alla Congregazione dei Riti o al Sant'Uffizio. Il vescovo, nonostante avesse citato numerosi esempi

²⁷⁷ Sottolinea questo aspetto C. DONATI, *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche*, cit. pp. 734-735, per il quale il larghissimo prevalere fra i prelati di laureati *in utroque iure* determinò, fra le altre cose, una maggiore attenzione alle questioni disciplinari, rispetto alle dispute teologiche e controvertistiche.

²⁷⁸ ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 9, f. 7v (decreto del 19 settembre 1629).

²⁷⁹ Interrogatorio del professore di storia Giuseppe Brassio del 1629, *ivi*, f. 3v.

tratti dall'opera di Benedetto XIV *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, che avvaloravano la possibilità di un intervento della Congregazione dei Riti, optò senza esitazione in favore dell'Inquisizione romana perché: «Chi da culto ai servi di Dio senza permesso della Sede Apostolica è reo di superstizione; qual delitto, opponendosi alla religione, appartiene alla Sagra Congregazione del Sant'Uffizio il procedere contro il reo» come dimostravano le citazioni desunte dai trattati di Zanchini, di Peña e di Castellini.²⁸⁰ Senza nemmeno saperlo, il vescovo di Velletri ragionava come un inquisitore dell'inizio del Seicento e per difendere le proprie idee sul culto dei beati moderni si rifaceva ai testi della tradizione inquisitoriale più rigorista, evidentemente divenuti tradizione ecclesiastica, ideologia e patrimonio culturale comuni. Il fatto che le posizioni assunte in quei trattati fossero state in passato aspramente discusse, e persino avversate da una parte significativa della gerarchia ecclesiastica, era rimosso, in quanto la ristrutturazione confessionale dell'identità cattolica italiana aveva comportato una perdita di memoria all'interno della maggioranza della Chiesa stessa.

Soltanto allora la macchina inquisitoriale cominciò a funzionare come un meccanismo ben oleato. Quando l'ordinario faceva il suo dovere e agiva di concerto con il commissario del Sant'Uffizio locale, l'affare procedeva senza particolari intoppi. Bisognava vincere le resistenze dei religiosi più vicini al culto, sopire le ostilità dei laici e agire di conseguenza orientando i fedeli verso nuove devozioni autenticate da Roma. L'inquisitore, protetto dai suoi familiari armati, faceva disseppellire segretamente i cadaveri e li trasportava nottetempo in luoghi anonimi, rompendo gli epitaffi e levando gli attestati di fede dai sepolcri. All'indomani il vescovo, sostenuto dalla collaborazione del clero secolare alle sue dipendenze, avrebbe avuto il delicato compito di temperare quell'atto (perfettamente legale, ma spesso vissuto dalla comunità come un sopruso), scegliendo la condotta migliore da adottare in base alle concrete reazioni dei devoti e agli effettivi rapporti di forza locali. A seconda dei casi faceva lo gnorri, sceglieva di acconsentire alle rimostranze popolari capeggiate dai maggiorenti del luogo o alzava gli occhi al cielo, invitando i fedeli ora alla comprensione, ora alla prudenza, ora alla pazienza, ora alla rassegnazione. Si trattava di un abile gioco delle parti, in cui l'inquisitore alla luce della luna e il vescovo a quella del sole portavano avanti, un giorno dopo l'altro, una comune strategia spirituale di

²⁸⁰ Dissertazione del vescovo di Velletri Giovanni Antonelli del 1756, in ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 9, ff. 15r-26v: 11v.

governo pastorale. Essa si fondava sul valore dell'obbedienza all'autorità del sovrano pontefice, che contribuisce a spiegare, con le sue differenze e sfumature interne, il successo, i limiti e le resistenze incontrate dall'avanzata del cattolicesimo nella politica, nella cultura e nella società italiana del Seicento.

EPILOGO

Il pontefice Urbano che invigilava al mantenimento illibato della religione e in terra e in cielo, carcerato il Galileo nelle prigioni del Sant'Uffizio, quivi lo ritenne cinque anni, cioè fin tanto che egli abiuronne in voce e in iscritto l'errore, morendo quindi nella comunione della Chiesa in età presso che ottogenaria da buon cattolico e grande astrologo, se non avesse preteso fermare il sole nel suo gran moto. Con li decreti sopra il cielo congiunse Urbano quelli sopra il culto dei santi, formandone due bolle, la prima *Caelestis Hierusalem* in cui proibisce ogni aureola e segno esteriore di adorazione alli non santificati o canonicamente non beatificati dalla Chiesa, la seconda *Sacrosanta tridentina Synodus* circa la forma e l'abito delle immagini Sacre [...].¹

Con queste parole, risalenti all'inizio del Settecento, Domenico Stefano Bernini accomunava in un'unica strategia inquisitoriale la condanna di Galileo Galilei da parte di Urbano VIII e i decreti sul culto dei santi che portavano il nome dello stesso papa. Tale accostamento, in un'opera intitolata con gusto enciclopedico *Historia di tutte l'heresie*, non deve sorprendere perché proponeva al lettore una genealogia della celebre vicenda processuale effettivamente presente nei primi documenti romani dell'inchiesta. Come è noto, il processo di Galilei era cominciato nel sacro tribunale il 20 marzo 1615 con la deposizione del domenicano Tommaso Caccini. Il frate fiorentino non si era limitato a denunciare l'adesione dello scienziato alle idee di Copernico, ma aveva aggiunto che i suoi discepoli sostenevano «tre proposizioni, cioè: Iddio non è altrimenti sustanza, ma accidente; Iddio è sensitivo perché in lui son sensi divinali; Veramente che i miracoli che si dicono esser fatti da' santi non sono veri miracoli».² Per attirare ulterior-

¹ D. BERNINI, *Historia di tutte l'heresie*, IV, Roma, nella stamperia del Bernabò 1709, p. 615. Su di lui si veda A. ROTONDÒ, *Bernini Domenico Stefano*, DBI, 9, 1967, pp. 364-365: l'opera, cominciata nel 1685, fu particolarmente sostenuta da Clemente XI, impegnato in quegli anni nella lotta contro il giansenismo ed ebbe un notevole successo editoriale.

² Deposizione del 20 marzo 1615 di fra Tommaso Caccini davanti al tribunale del Sant'Uf-

mente l'attenzione dei giudici sul caso, Caccini aveva sostenuto che Galilei in persona era considerato da molti «un buon cattolico», ma da altri «tenuto per sospetto nelle cose della fede, perché dicono sia molto intimo di quel fra Paolo servita, tanto famoso in Venetia per la sua impietà et dicono che anco di presente passino lettere tra di loro».³ Lo scienziato era sospetto in materia di fede perché «in Firenze ha molti seguaci che si chiamano galileisti; et questi sono quelli che vanno magnificando et lodando la sua dottrina et opinioni».⁴ Nei mesi successivi il Sant'Uffizio di Roma non si limitò ad approfondire la questione dell'adesione di Galilei al copernicanesimo, ma indagò con altrettanto zelo sulla veridicità delle tre proposizioni che Caccini aveva attribuito ai seguaci dello scienziato. In particolare, gli inquisitori si concentrarono proprio su quella che riguardava il culto dei santi per capire se l'asserita incredulità nei riguardi dei miracoli fosse da estendere anche allo scienziato pisano. Tale affermazione venne derubricata dalle accuse contro Galilei soltanto quando fu prudentemente smentita dai due testimoni chiamati in causa dal domenicano Caccini. Il primo, interrogato a Firenze dal locale inquisitore il 13 novembre 1615, confermò le due proposizioni che riguardavano la natura di Dio, ma, incalzato dal giudice, sostenne di non ricordare il punto relativo alla non attendibilità dei miracoli dei santi.⁵ Il secondo testimone, in modo ancora più deciso, affermò: «Quanto poi a i miracoli de' Santi, non ne fu trattato in modo alcuno, et non ne so niente».⁶

fizio di Roma, edita in *I documenti del processo di Galileo Galilei*, a cura di S. Pagano, Città del Vaticano, Archivio Vaticano 1984, p. 82, nota 17.

³ *Ivi*, p. 83, in risposta alla domanda dell'inquisitore: «Cuius sit opinionis dictus Galileus in rebus ad fidem spectantibus in civitate Florentiae».

⁴ *Ivi*, p. 85.

⁵ Interrogatorio del domenicano Ferdinando Ximenes, Firenze, 13 novembre 1615: «Sibi dicto ut clarius explicet suum dictum. Respondit: Ho sentito alcuni suoi scolari, i quali hanno detto che la terra si muove et che il cielo è immobile; hanno soggiunto che Iddio è accidente, et che non *datur substantia rerum* né quantità continua, ma che ogni cosa è quantità discreta, composta *de vacui*; che Iddio è sensitivo *dealiter*, che ride, che piange, *etiam dealiter*: ma non so però se lor parlino de loro opinione, o per opinione del loro maestro Galileo sopradetto. Interrogatus: An audiverit vel eumdem Galileum vel quempiam ex discipulis illius in specie dicentem miracula quae ascribantur sanctis non esse vera miracula? Respondit: di questo punto particolare io non mi ricordo», *ivi*, pp. 93-94.

⁶ Interrogatorio di Giannozzo Attavanti, Firenze, 14 novembre 1615: «Interrogatus si audiverit praedictum dominum Galileum asserentem Deum non esse substantiam sed accidens; item, Deum esse sensitivum, ridentem flentem, et quomodo; item, quod miracula quae ascribuntur sanctis non sunt vera miracula. Respondit: Intorno a queste cose particolari, sappia Vostra Paternità che un giorno ragionando io *per modum disputationis et addiscendi gratia*, sopra gl'assoluti di san Tomaso con il padre Ferdinando Ximens dell'ordine de' Predicatori, in camera sua in Santa Maria Novella qui in Firenze *an Deus sit substantia vel accidens*, e di quello che disputava

In seguito ai risultati di questi due interrogatori, i cardinali del Sant'Uffizio di Roma definirono il 16 febbraio 1616 il campo di accuse da rivolgere contro Galileo, limitandolo alle proposizioni copernicane che vennero censurate dai teologi dell'istituzione otto giorni dopo, dando vita al quasi trentennale *affaire Galilei*.⁷ Un processo giuridico che non si sarebbe concluso con la morte del condannato, ma avrebbe investito in pieno anche la sua memoria storica. Si pensi allo zelo con cui il cardinale del Sant'Uffizio Francesco Barberini, all'indomani della scomparsa di Galilei, invitò l'inquisitore di Firenze, «con la sua solita destrezza», a «far passare alle orecchie del granduca che non è bene fabbricare mausolei al cadavere di colui che è stato penitenziato dal tribunale della santa Inquisizione ed è morto mentre durava la penitenza, perché si potrebbero scandalizzare i buoni con pregiudizio della pietà di Sua Altezza»; tuttavia, se la decisione presa dalle autorità fiorentine si fosse rivelata irrevocabile, bisognava almeno controllare che l'epitaffio della tomba non contenesse parole tali da «offendere la reputazione di questo tribunale» e controllare i contenuti dell'orazione funebre prima che fosse recitata e stampata.⁸ Con questo atto aveva inizio un secondo appassionato processo Galilei, dalla durata plurisecolare, e proprio l'espulsione della critica al culto dei santi avrebbe permesso ai cultori cattolici della sua figura di sostenere la piena ortodossia dello scienziato condannato dall'Inquisizione romana o, al massimo, limitare quelle imbarazzanti affermazioni ai suoi discepoli.⁹

san Tomaso *Contra gentes an Deus sit sensitivus, an rideat, an plangat, etc., per modum disputationis*, come ho detto, e non altrimenti, un padre Caccini, pure dell'ordine de' Predicatori, all'ora attualmente predicatore in Santa Maria Novella, havendo la camera sua vicina alla camera del detto padre Ximenes, sentendoci ragionare per modo di disputatione insieme, forsi s'immaginò che io riferissi le sopradette cose come asserite o d'opinione del detto signor Galileo; ma non è vero. Quanto poi a i miracoli de' Santi, non ne fu trattato in modo alcuno, et non ne so niente. Et così si determinò, secondo la dottrina di san Tomaso che Iddio non è sensitivo, né ride, né piange, perché sarebbe corpo organico, il che è falso, ma che è sostanza semplicissima», *ivi*, p. 97.

⁷ «Propositio censuranda: che il sole sii centro del mondo et per conseguenza immobile di moto locale. Che la terra non è centro del mondo né immobile, ma si muove secondo sé tutta, *etiam* di moto diurno», *ivi*, p. 99. Il 24 febbraio 1616 la commissione dei teologi censurò le proposizioni di Galilei sul copernicanesimo dopo avere «eliminato gli aspetti accessori della denuncia», come scrive l'autore del più recente e documentato studio sull'argomento, ossia F. BERETTA, *Galilée devant le Tribunal de l'Inquisition. Une relecture des sources*, Fribourg, s.e. 1998, p. 270. Alla pur vasta bibliografia in appendice è opportuno aggiungere V. FERRONE-M. FIRPO, *Galileo tra Inquisitori e micro-storici*, «Rivista storica italiana», XCVII, 1985, pp. 177-238 e 934-968, che discutono il libro di P. REDONDI, *Galileo Eretico*, Torino, Einaudi 1983.

⁸ Lettera di Francesco Barberini all'inquisitore di Firenze, Roma, 25 gennaio 1642, in M. CIONI, *I documenti galileiani del Sant'Uffizio di Firenze*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1908, p. 61.

⁹ *Ivi*, p. 8, nota 1.

Non siamo in grado di sapere se Domenico Stefano Bernini avesse potuto consultare direttamente i documenti galileiani conservati presso il Sant'Ufficio di Roma per scrivere la sua storia ereticale *sub specie inquisitionis*, anche se l'ipotesi appare assai verosimile data la protezione pontificia che accompagnò la stesura dell'opera. In ogni caso, alla memoria dell'erudito il ricordo di quell'incrocio originario tra l'attacco al culto dei santi e l'adesione di Galilei alle teorie copernicane riaffiorava in modo automatico e quasi inevitabile. Ai suoi occhi settecenteschi, ormai educati al candore marmoreo della Roma barocca, che aveva celebrato il padre Gian Lorenzo principe assoluto delle arti urbaniane, il cielo dei santi e quello delle stelle dovevano apparire uniti in modo imprescindibile. A suo modo di vedere, l'esigenza di disciplinare entrambi corrispondeva a un unico disegno provvidenziale che aveva visto protagonista il Sant'Ufficio del romano pontefice, di cui egli raccontava la storia recente. Si trattava di difendere con le unghie e con i denti un blocco storico fatto di politica, di cultura, di religione, di arte, ma anche di ricchezze, di committenze e di legami familiari, che si riverberava davanti al suo devoto sguardo filiale, ogni qual volta sostava in contemplazione innanzi alle celebri sculture paterne come l'estasi di santa Teresa d'Avila o l'altare della beata Ludovica Albertoni, site nelle cappelle delle influenti famiglie curiali dei Cornaro e degli Altieri.¹⁰ Il figlio di Bernini percepiva che il cannocchiale di Galilei e il suo moderno metodo sperimentale era come se avessero delineato in quel marmo una lunga venatura di umane speranze e di inquiete attese, un nuovo modo di guardare insieme con l'universo anche i particolari della terra e i rapporti di forza fra gli uomini. A tutto ciò bisognava istintivamente resistere perché si basava su una critica all'autorità e alla tradizione di un mondo che proprio la geniale e ossequiosa mano del padre aveva scolpito, dando vita all'immaginario artistico barocco, grazie ai munifici finanziamenti di Urbano VIII. Il figlio di Bernini aveva avuto tutto il tempo per comprendere che sostenere il rivoluzionario movimento terrestre del cielo di Galilei avrebbe avuto gravose conseguenze anche in campo religioso, soprattutto per quanto riguardava il culto dei santi e la teologia del miracolo, ma non solo. Pertanto, in un caso come nell'altro, si era di fronte a un intollerabile atto di disobbedienza

¹⁰ Domenico Stefano Bernini scrisse una vita del celebre genitore, che venne edita soltanto nel 1713 sulla scia del successo della sua *Historia di tutte l'heresie*. A proposito dell'opera scultorea *L'estasi di santa Teresa*, situata nella chiesa di Santa Maria della Vittoria, egli scrisse che aveva «il cavaliere in quel gruppo superato se stesso, vinto l'arte con oggetto raro di meraviglia» (cito da H. HIBBARD, *Bernini Gian Lorenzo*, DBI, 9, 1967, p. 372). La più recente biografia di Bernini è quella di M. FAGIOLO DELL'ARCO, *L'immagine al potere: vita di Giovan Lorenzo Bernini*, Roma-Bari, Laterza 2001.

dal sapore ereticale per la pretesa di affermare l'autonomia del libero convincimento individuale nel campo della fede, come in quello del sapere. Lo scandalo stava nella presunzione di volerlo sostenere pubblicamente, con un atto di *ubris* («fermare il sole nel suo gran moto») che impediva di considerare Galilei «un buon cattolico e un grande astrologo».

Tuttavia, il figlio di Bernini nel costruire il proprio racconto d'inizio Settecento non era interessato soltanto a parlare al ceto intellettuale del suo tempo proponendo un'idea dei rapporti tra cultura e potere tesa a ribadire il dovere del papa di «invigila[re] al mantenimento illibato della religione e in terra e in cielo». Subito dopo, infatti, avvertiva l'esigenza di ammonire che quei decreti sul culto dei santi dovevano essere rispettati da tutti i fedeli, altrimenti avrebbero rischiato di incappare in pene terribili. Chi non avesse obbedito alle nuove regole avrebbe fatto la fine di quei dodici contadini bosniaci che erano andati a lavorare il giorno dell'anniversario di sant'Elia, invece di santificare la festa comandata. Ma per quell'atto di insubordinazione religiosa avevano subito un'orribile punizione divina, perché dopo avere ballato ininterrottamente per due giorni erano morti a causa della spossatezza.¹¹ Il raffinato discorso inquisitoriale di un erudito come Bernini non perdeva mai di vista l'incredulità dei cosiddetti *rudes* e la necessità di ricondurli all'obbedienza, con le buone o con le cattive, quanto più stranieri essi fossero.

Il pensiero corre al Galileo di Bertolt Brecht e al suo colloquio con il «monacello» Fulgenzio. Il giovane ecclesiastico, combattuto tra la sete di sapere e il rispetto dovuto al ricordo della dura vita nei campi dei propri genitori, aveva asserito di scorgere una «nobile misericordia materna» nel decreto del Sant'Ufficio contro lo scienziato, perché quel provvedimento pretendeva di conseguire, a prezzo del silenzio, «il più nobile dei motivi: la pace spirituale dei diseredati».¹² A queste parole Galileo aveva replicato: «non si tratta dei pianeti, ma dei contadini dell'Agro Romano», ossia di ciascuno di noi, in ogni luogo e in ogni tempo, alla ricerca di una risposta che è una domanda di senso. Almeno in sede di giudizio storico, il diritto all'ultima parola non spetta agli inquisitori, ma ai poeti.

¹¹ D. BERNINI, *Historia di tutte l'heresie*, cit., p. 616: i contadini erano stati puniti perché erano andati a lavorare in un giorno festivo in quanto uno di loro aveva «sentito ch'Elia ancora viveva e che però era più conveniente differir la sua festa come quella degli altri santi a quando egli fosse morto».

¹² B. BRECHT, *Vita di Galileo*, VIII, *Un colloquio*, in ID., *Vita di Galileo*, a cura di E. Castellani, Torino, Einaudi 1982 (ed. orig. 1955), pp. 82-83.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

ACAF	Archivio Curia Arcivescovile, Firenze
ACCS	Archivio Congregazione per le Cause dei Santi, Città del Vaticano
ACDF	Archivio Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano
AGM	Archivio Generale Ministri degli Infermi, Roma
ANSP	Archivio Società Napoletana di Storia Patria, Napoli
ASM	Archivio di Stato, Modena
ASMa	Archivio di Stato, Mantova
ASR	Archivio di Stato, Roma
ASV	Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano
BA	Biblioteca Angelica, Roma
BAM	Biblioteca Ambrosiana, Milano
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano
BC	Biblioteca Casanatense, Roma
BNF	Biblioteca Nazionale, Firenze
BNM	Biblioteca Nazionale, Madrid
BNN	Biblioteca Nazionale, Napoli
BNP	Biblioteca Nazionale, Parigi
BNR	Biblioteca Nazionale, Roma
BV	Biblioteca Vallicelliana, Roma
RAHM	Real Academia de la Historia, Madrid
BSS	<i>Bibliotheca Sanctorum</i> , 14 voll., Roma, Città Nuova Editrice 1961-1970
DBI	<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i> , Roma, Istituto della Enciclopedia italiana 1960-
GLS	<i>Il Grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico</i> , I-III, diretto da C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarrì, a cura di E. Guerriero e D. Tuniz, Torino, San Paolo 1998
HC	<i>Hierarchia catholica medii et recentioris aevi sive Summorum Pontificum S.R.E. Cardinalium antistitum series</i> , III-IV, Münster, sumptibus et typis librariae regensbergianae 1923-1935

MHSI, <i>Monumenta Ignatiana</i>	<i>Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Ignatiana. Scripta de sancto Ignatio de Loyola</i> , s. IV, t. II, Madrid, Typis Gabrielis López del Hor- no 1918
MHSI, <i>Ribadeneira</i>	<i>Monumenta Historica Societatis Iesu, Patris Petri De Ribadeneira. Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita ex autographis, antiquissimis apographis et regestis deprompta</i> , t. I, Madrid, ex officina typographica "La editorial ibérica" 1920
PCFN	G. INCISA DELLA ROCCHETTA-N. VIAN, <i>Il primo processo per san Filippo Neri</i> , I-IV, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1958-1963
<i>Barb. lat.</i>	<i>Barberiniani latini</i>
<i>Borg. lat.</i>	<i>Borgiani latini</i>
<i>Cappon.</i>	<i>Capponiani</i>
<i>Ross.</i>	<i>Rossiniani</i>
<i>Urb. lat.</i>	<i>Urbinati latini</i>
<i>Vat. lat.</i>	<i>Vaticani latini</i>

INDICE DEI NOMI

Accorsino, Vittorio, 260	Algambe, F., 202
Acevedo conte di Fuentes, Pedro Enriquez de, 223	Alighieri, Dante, 155
Achlin, Elisabetta (Achler von Reute, Elisabeth), 290, 292, 336	Alpha (anonimo), 366
Acquaviva, Claudio, 57-60, 63, 232, 233, 235, 241	Altemps, Marco Sittico, 10
Adorasio, A.M., 206	Altieri, famiglia, 190, 422
Adversi, A., 167	Altini, Taddeo, 324
Agapito da Preneste, 95, 100	Altissimi, Alberto, 400, 401
Agazzarri, Alfonso, 60	Amodio, P., 87
Agnelli, Scipione, 307, 308	Amore, A., 327
Agostino d'Assisi, 191	Ancilli, E., 31, 32
Agostino d'Ippona, 182, 200, 404	Ancina, Giovanni Giovenale, 377, 385-387
Agrippa, Menenio, 85	Andalò, Diana, 191
Albergati, Antonio, 75	Andrea, padre cappuccino, 316
Albergati, Fabio, 21	Andreasi, Galeazzo, 353
Alberi, E., 65	Andreasi, Osanna, 191, 353, 354
Alberici, R., 110	Andreasi, Vincenzo, 353
Alberigo, G., 91, 108, 153, 170, 215, 224, 305, 307, 358, 360	Andriani, Camillo, 388, 391
Albert, J.-P., 45	Anguissola, Basilio, 135, 175
Albertazzi, A., 82	Animuccia, Giovanni, 29
Alberti, Leandro, 184, 191, 289, 350, 352	Antonazzi, G., 264
Albertini, Francesco, 272	Antonelli, Giovanni, 416, 417
Albertoni, Ludovica, 190, 422	Antonia, detta la "ceca", 121, 122
Aldobrandini, Cinzio Passero, 10, 21, 25, 135, 236	Antoniano, Silvio, 63, 135, 171, 192, 214
Aldobrandini, Ippolito, vedi Clemente VIII	Antonielli, C., 379
Aldobrandini, Pietro, 25, 63, 64, 116, 117, 134, 192, 206, 207, 368	Antonino, beato, 173
Alessandro d'Este, 10, 197	Antonio da Budrio, 170
Alessandro de Ales, 404	Antonio da Modena, 402
Alessandro III, 151, 165, 166, 176, 181, 184	Antonio da Montecchio, 190
Alessandro Magno, 369	Antonio da Orvieto, 43
Alessandro VI, 8, 107, 108, 349, 351	Antonio Maria da Vicenza, 96, 97, 100, 101, 107
Alessandro VII, 330	Antonio, detto il "fornaio", 121
Alessio da Sezze, 46	Antonucci, L., 121
Alessio, Giovanni Battista, 74	Apuleio, Lucio, 82
	Aquarone, B., 13
	Archinto, Filippo, 219
	Arcieri, Aniello, 243
	Aretino, Pietro, 75
	Aristotele, 268

- Armellina, suora, 263
 Armellini, M., 123
 Arrigoni, Pompeo, 134, 135, 171, 192
 Asch, R.G., 319
 Astrain, A., 59, 234
 Astur, B., 350
 Attavanti, Giannozzo, 420
 Aulirico da Monte Maggiore, 411
 Avalos, Ferdinando d', 377
 Avila, Francisco de, 59, 134, 135, 171
 Azpilcueta, Martín de, 187

 Bacchiddu, R., 379
 Bacci, Pietro Giacomo, 48, 49, 53, 55, 387
 Baglioni, famiglia, 350
 Bainton, R., 194
 Balboni, D., 190
 Baldini, A. E., 11, 21, 23
 Baldocci Nigetti, D., 389, 390
 Baletti, A., 346
 Balzani, U., 371-373
 Bandini, Ottavio, 208, 285, 295
 Barberi, F., 126
 Barberini, Antonio, 285, 295, 308, 336, 379, 380, 386
 Barberini, Francesco, 380, 407, 421
 Barberini, Maffeo, *vedi* Urbano VIII
 Barberito, M., 55
 Barbero, A., 258
 Barbi, R., 184
 Barbiche, B., 9, 260
 Barcia, F., 23
 Barkan, L., 82
 Barone, G., 173, 184
 Baronio, Cesare, 37, 38, 41, 56, 58-63, 65, 67, 68, 76, 88, 89, 109-113, 121, 131-133, 135, 138, 141-147, 164, 171, 175, 185, 192, 193, 214, 221, 228, 229, 236, 251, 263, 266, 303, 374, 392, 393, 414, 415
 Bartoli, Daniello, 59
 Bartoli, Papirio, 223
 Bartolomeo da Recanati, *alias* beato Placido, 405, 406
 Bartolomeo, Alessandro, 73
 Barzazi, A., 35
 Bascapè, Carlo, 90, 159, 202, 217, 220, 221, 223, 245, 248, 301, 306, 377, 385, 386
 Battlori, M., 241
 Battelli, G., 168
 Baud, Ph., 291
 Baylon, Pasquale, 216
 Beaudoin, I., 244

 Beccadelli, Ludovico, 358-360, 362, 363, 366
 Beccaria, Ippolito Maria, 5
 Becker, R., 294, 305
 Bellarmino, Roberto, 10, 11, 34, 35, 37, 41, 58-63, 65, 67, 76, 90, 109, 110, 113, 117, 128, 129, 136, 138, 140, 141, 151, 153, 156, 159, 163, 164, 169, 174, 176-178, 186, 189, 192, 194-201, 204, 206-208, 210, 212, 213, 225, 228, 229, 235, 236, 243-249, 251, 252, 266, 279, 287, 292, 323, 341, 367, 368, 374, 393
 Bellintani da Salò, Mattia, 364, 401
 Beltrán de Heredia, V., 106
 Benci, Marcello, 97
 Benedetto XIV (Lambertini, Prospero), 40, 76, 128, 133, 135, 137, 148, 171, 175, 176, 186, 202, 203, 206, 208, 209, 243, 246, 289, 292, 354-356, 381, 396, 417
 Benedettucci, C., 405
 Benizi, Filippo, 190
 Bennazar, Miguel de, 183
 Benno di Meissen, 130
 Benvenuti, A., 173
 Benvenuti, Modesto, 406
 Beretta, F., 421
 Bernardi, T., 308
 Bernardini, Paolo, 4, 13, 81, 82
 Bernardino da Pisa, 45
 Bernardo da Castiglione, 2-4, 81
 Bernardo, gesuita, 236
 Bernieri, Girolamo, 134, 135, 171, 210, 246, 247, 368
 Bernini, Domenico Stefano, 419, 422, 423
 Bernini, Gian Lorenzo, 190, 252, 422, 423
 Bernori da Piombino, Giovanni Battista, 135, 139-141, 175, 176, 178, 181
 Bertrando, beato, 342-345
 Bertelli, S., 366
 Bertolli, Giovanni Maria, 371-373
 Bertrán, Ludovico, 153, 172, 181, 182, 216
 Bertucci, S.M., 184, 289
 Betri, M.L., 72
 Bettini, Luca, 350
 Bianchetti, Lorenzo, 135, 149, 368
 Bianchi, A., 290
 Biondi, A., 11, 251, 321
 Biondo, Flavio, 107
 Bireley, R., 238
 Birke, A.M., 319
 Biscossi, Sibillina, 173
 Black, C.F., 230
 Blanca, Pietro, 33

- Bobadilla, Nicolás Alfonso de, 189, 240
 Boccanera, G., 405
 Bodei, R., 318
 Bodin, Jean, 21
 Boesch Gajano, S., 41, 319, 326, 341, 356
 Boffito, G., 137
 Bolland, Jean, 340, 341
 Bollati, G., 318
 Bolzoni, L., 11, 197
 Bona Castellotti, M., 168
 Bonadonna Russo, M.T., 48, 49, 51, 52, 91, 99, 123
 Bonardo, Vincenzo, 35
 Bonaventura, francescano osservante, 357
 Bonaventura, terziario francescano, 407
 Bonelli, Michele, 7, 35
 Bonibelli, Bonifacio, 96, 98, 101
 Bonifacio d'Anticoli, 45
 Boniperti, Giovanni Battista, 109, 303
 Bono, Giovanni, 190
 Bonora, E., 108, 110, 358, 359, 379
 Bonsi, Giovanni, 206
 Bontempi, Sebastiano, 349, 350, 352
 Bonvisi da Lucca, Giovanni, 339
 Bordet, L., 11, 26, 109-111
 Bordini, Giovanni Francesco, 105, 110
 Borelli, M., 110-112, 121, 142
 Borghese, Camillo, *vedi* Paolo V
 Borghese-Caffarelli, Sciopione, 260, 262, 285, 295
 Borgia, famiglia, 350
 Borgia, Francesco, 209, 216
 Borgia, Gaspare, 285, 295
 Bori, P.C., 193
 Borromeo, A., 67, 97, 137, 141, 143, 145-147, 194
 Borromeo, Carlo, 10, 17-19, 33, 36, 41, 52, 56, 62, 65-78, 91, 131-133, 137, 148, 150, 158, 159, 169, 172, 195, 198, 211, 216, 217, 219-224, 230, 237, 248, 255, 261, 293, 299, 301, 302, 304-308, 385, 386
 Borromeo, Federico, 9-11, 18, 20, 21, 23, 50, 52, 53, 59, 62, 65, 67, 70, 74-76, 87, 89, 93, 117, 123-125, 132, 136, 142, 146, 158, 159, 195, 219-223, 242, 264, 266, 295, 301-306, 313, 385
 Botero, Giovanni, 8, 17-21, 23, 24, 40, 67, 87, 156, 242, 299, 313, 318
 Bottonio, Timoteo, 4, 349
 Bourdieu, P., 51
 Boverio, Zaccaria, 366-369
 Bozio, Francesco, 102, 145

 Bozio, Tommaso, 22, 108, 112, 142, 145, 146
 Brambilla, E., 134
 Brancati, Lorenzo, 154
 Brassio, Giuseppe, 416
 Bray, M., 304
 Brecht, Bertolt, 423
 Bressan, E., 168
 Brice, C., 156
 Brigida di Svezia, 92
 Brown, P., 51
 Brudioli, Andrea, 202
 Brumani, Giuseppe, 114
 Buratti, Francesco Maria, 268
 Burchi, P., 339
 Burke, P., 103
 Busnelli, M.D., 66
 Busolini, D., 302
 Bussa de' Ponziani, Francesca Romana, 52, 184, 190, 195, 202, 205, 211, 374

 Caccini, Tommaso, 419-421
 Caffarelli, Giulia, 80
 Caffiero, M., 121, 319
 Cagianò, Giovanni Antonio, 61
 Calderini, Giovanni, 199, 201, 205
 Calitri, M. da, 265
 Calvino, I., 319
 Cambi da Salutio, Bartolomeo, 38, 86-91, 94-96, 106-108, 110, 113, 118, 250, 251, 352
 Campana, C., 80
 Campanella, Tommaso, 23, 24, 92
 Campanelli, M., 62, 383
 Campeggi, Camillo, 199
 Camporesi, P., 98
 Campori, Pietro, 293, 322, 323
 Canestraro, Antonio, 45
 Canisio, Pietro, 290, 292
 Cantimori, D., 100, 152, 252, 371
 Cantù, C., 362
 Canzio, Giovanni, 191
 Capoferri da Spoleto, Cherubino, 339
 Caporali, P., 379
 Cappelluti, G., 191
 Capponi, Ludovico, 130
 Capponi, Luigi, 221, 235
 Capra, C., 379
 Capranica, Lucrezia, 47
 Caracciolo, Andrea, 361, 362, 364, 365
 Carafa, famiglia, 13
 Carafa, Gian Pietro, *vedi* Paolo IV
 Caravale, G., 249

- Carci, Giustiniana, 255, 271
 Cardano, Pietro, 183
 Carderi, B., 185
 Cardoni, E., 202
 Cardoni, Francesco, 26, 122
 Cardoso, E.M., 376
 Carena, Cesare, 322, 323
 Cargnoni, C., 44, 380
 Carifa, Tommaso, 332
 Carioni da Crema, Battista, 378, 379
 Carli, Giacomo Antonio, 137
 Carlino, A., 57
 Carlo don, Infante di Spagna, 218
 Carranza, Bartolomé, 187
 Carreri, Matteo, 289
 Carvajal Lopez, Bernardino de, 107
 Casagrande, G., 348
 Casati, Paola Giustina, 73
 Cassani, L., 202
 Castaldo, Giovanni Battista, 61, 62, 249, 364
 Castani, Giovanni Nicola, 396
 Castano, Girolamo, 68, 71
 Castellani da Fara, Jacopo, 170
 Castellani, E., 423
 Castellini, L., 154, 155, 169, 203-205, 388, 417
 Castiglione, Francesco Bernardino, 66, 67
 Castini, Francesco, 66
 Catena, C., 345
 Caterina da Siena, 29-31, 92, 185, 191, 196, 264, 265, 274, 349, 353
 Cattaneo, E., 158
 Cattaneo, G., 147
 Cavalcanti, Giulio, 385
 Cavazza, S., 367
 Ceccarelli, G., 125
 Cecchelli, M., 284
 Celestino III, 356
 Cenci, Giulio, 324
 Centi, T.S., 15
 Centini, Felice, 115, 117, 206, 247, 285, 295
 Cepari, Virgilio, 31-33, 138, 151, 202, 208, 209, 211, 233
 Cernuscola, Elisabetta, 71
 Cerri, Antonio, 324, 381
 Cervini, Marcello, *vedi* Marcello II
 Cesalpino, Andrea, 98
 Cesare di Pisce, 21
 Cesari, Alessandro, 324
 Cesari, Giuseppe, *detto* il "Cavalier d'Arpino", 44
 Cesi junior, Federico, 96, 97
 Cesi senior, Federico, 98-100
 Cesi, Angelo, 98
 Cesi, Bartolomeo, 96, 97
 Cesi, famiglia, 51, 52, 98, 99
 Chabod, F., 17, 21, 24
 Chartier, R., 76
 Chiara da Montefalco, 98, 173
 Chiaretti, G., 246, 316, 380, 381, 392, 394, 401
 Chiesa, Innocenzo, 217, 385, 386
 Chittolini, G., 272, 299
 Ciaceri, E., 415
 Ciannini Pierotti, M.L., 348
 Cibo, Caterina, 364, 365
 Ciccattelli, Sanzio, 243, 244
 Cini, Sante, 230
 Cioni, famiglia, 26
 Cioni, Filippo, 26
 Cioni, M., 421
 Ciocchi, F., 392-395
 Cistellini, A., 52, 54, 62, 91, 94, 110, 113, 226, 228, 229, 241
 Clemente IX, 331
 Clemente VII, 364
 Clemente VIII (Aldobrandini, Ippolito), 4-7, 9, 10, 12, 21-23, 25, 26, 34, 35, 39, 41, 53, 61, 63, 79, 89, 96, 105, 115, 116, 119, 120, 123, 125-127, 132, 137-141, 143-145, 148-150, 152, 154-157, 163, 169, 171, 179, 184, 190, 195, 202, 204, 205, 213-215, 218, 226, 240, 332, 352, 356, 386
 Clemente X, 190
 Clemente XI, 419
 Clemente XIII, 290
 Clemente XIV, 396
 Cobelluzzi, Scipione, 277
 Coccapani, Paolo, 347
 Coccini, Giovanni Battista, 277
 Colletta, beata, 184
 Colnago, Bernardino, 236
 Colomba da Rieti (Guadagnoli, Angela), 191, 336, 342, 348-354
 Colombini, Giovanni, 190
 Colombo, Realdo, 57
 Colonna, famiglia, 46
 Comparato, I., 349
 Confalonieri, Bernardo, 63
 Connors, J., 99
 Consolini, Pietro, 48, 52, 113, 114, 229
 Contarini, Gaspare, 358, 360
 Contelori, Felice, 215, 295, 323, 324
 Conti, E., 356

- Continisio, C., 92
 Copernico, Niccolò, 419
 Cordara, G.C., 61
 Cornaro, famiglia, 422
 Corner, F., 370
 Corsini, Andrea, 221, 222
 Costacciarri, Dioniso, 83
 Costantino da Londra, 47
 Cotta, Bernardino, 47
 Cotta, Costanza, 47
 Cotta, famiglia, 47
 Cotta, Lucrezia, 47
 Cozzi, L., 66, 152
 Cozzi, G., 66, 152, 359, 368
 Crescenzi, famiglia, 51, 52, 54
 Crescenzi, Giacomo, 25, 121, 137-139, 392
 Crescenzi, Giovanni Pietro, 138, 395
 Crescenzi, Pietro Paolo, 41
 Crinelli, Arcangelo, 409
 Criscuolo, V., 99, 266, 268
 Crispino, Ettore, 66, 70, 77
 Crocco, A., 92, 206
 Cugnoni, G., 10, 46, 93
 Cunegonda santa, imperatrice, 165
 Cusani, Agostino, 10, 50, 51, 53, 54, 94, 114, 116, 129, 146, 226
 Cutinelli Rëndina, E., 15, 17

 D'Alatri, M., 43, 44, 218
 D'Alençon, E., 381
 D'Andrea, G., 117
 D'Anversa, F., 370
 D'Elia, F., 92
 Dal Pino, F.A., 190
 Dall'Olio, Guido, 277, 350
 Dalla Torre, G., 214, 293, 326, 331, 336
 Damaso, frate cappuccino, 402
 Damilano, P., 386
 Danesi Squarzina, S., 320
 Dati, Giuliano, 349
 De Boer, W., 68
 De Bujanda, J.M., 170
 De Caprariis, V., 24
 De Certau, M., 24, 224
 De Conti, V., 308
 De Curtis, Paolo, 96
 De Dominis, Marco Antonio, 367
 De Fortis, Candida Francesca, 71, 72
 De Georgis d'Amatrice, Caterina, 264, 273, 274
 De Lellis, Camillo, 124, 243-245, 248, 292, 314, 315, 376, 378
 De Luca, Giuseppe, 366, 413

 De Maddalena, A., 21
 De Maio, R., 9, 35, 67, 87, 109
 De Marco, Giulia, 243, 279
 De Nores, Pietro, 22
 De Orlandis, Nicola, 411
 De Rada, Giovanni, 135, 136, 139, 140, 178-180, 185, 201
 De Rebaldis, Filippo, 41, 78, 113-116, 119, 124, 217, 262
 De Récalde, I., 63, 64
 De Rosa, G., 366
 De Rubí, B., 100
 De Smedt, Ch., 341
 De Toro, Vera, 261
 De Vincentis, Guidobaldo, 68
 Del Campana, D., 389
 Del Carretto, Giulio, 307
 Del Col, A., 159, 359
 Del Conte, Jacopino, 60
 Del Estal, J.M., 409
 Del Monte, Giovanni Maria, 222
 Del Monte, Innocenzo, 359, 360
 Del Nero, Nero, 26, 51
 Del Pas, Angelo, 41, 78, 95-108, 110, 118, 217
 Del Re, N., 91, 190, 392
 Del SS. Sacramento, I., 191
 Del Zuane, Cristoforo, 343
 Delehay, H., 340
 Delfino, Giovanni, 206, 208
 Dell'Ascensione, A., 382, 383
 Della Casa, Giovanni, 358, 360
 Della Rovere, Lavinia, 49
 DeMolen, R.L., 227
 Desideri da Leonessa, Giuseppe, 246, 247, 292, 316, 376, 380, 381, 394
 Detti, Luisa, 4
 Di Agresti, G., 4, 27-29, 191, 352
 Di Chierici, Antonio, 398
 Di Marco, padre teatino, 249
 Diago, F., 183
 Diego d'Alcalà, 93, 137, 183, 196, 218, 409
 Diego de Simancas, 93
 Dieni, Pietro, 229
 Dietrichstain, Francesco, 287
 Diogene di Sinope, *detto* il "Cinico", 368, 369
 Dionisotti, C., 377
 Dioteguardi, Consalvo, 246
 Ditchfield, S., 114, 136, 387
 Domenici, G., 57
 Domenico da Carbognano, 44
 Domenico di Gúzman, 172, 197, 265

- Domingues de Sousa Costa, A., 107
 Dominico, Jacopo, 60
 Donati, C., 34, 168, 332, 416
 Donati, Sigismondo, 246, 247
 Dondaine, A., 178
 Donnelly, J.P., 227
 Dudon, P., 251
 Duns Scoto, Giovanni, 404
 Dupront, A., 94
 Durrer, R., 291
- Echard, J., 155
 Elia, frate camaldolese, 251
 Enrico di Borbone, *vedi* Enrico IV
 Enrico di Susa, *detto* il "cardinale Ostiense", 168, 173
 Enrico IV (Enrico di Borbone), 7, 9, 12, 22, 141-144, 146, 263, 294
 Erasmo da Rotterdam, 125
 Ercolani, Vincenzo, 4, 13, 35, 81, 349
 Ercole I d'Este, 345, 354
 Erico, re di Svezia, 165
 Ernst, G., 92
 Eymerich, Nicolás, 197
- Fabri, Domenico, 267
 Fabri, Sisto, 3, 27, 109, 166
 Faeta, F., 263
 Fagiolo Dell'Arco, M., 422
 Faloci Pulignani, M., 339
 Fantini, Antonio, 105
 Fantini, M., 19, 212
 Fara di Sassari, Francesco, 201
 Farnese, Ottavio, 361
 Feci, S., 387
 Fedele di Sigmaringen, 290, 292
 Fedeli, Germanico, 37, 52, 111
 Felice di Valois, 190
 Feltrini, Sebastiano, 342, 343
 Ferdinando III, granduca di Toscana, 390, 391
 Fernández Catoón, J.M., 183
 Fernández Santamaría, J.A., 238
 Ferrante, L., 28
 Ferrara, G., 239
 Ferrari, Filippo, 344
 Ferraris, L., 157
 Ferro, Marcello, 82, 105
 Ferrone, V., 421
 Ferrua, A., 286
 Filippo II, re di Spagna, 23, 106, 143, 145, 153, 167, 218, 231, 232, 238, 409
 Filippo III, re di Spagna, 145, 146
- Filonardi, Filippo, 304
 Filonardi, Marcello, 234, 304
 Filonardi, Mario, 304
 Filonardi, Paolo Emilio, 304
 Finocchiaro, L., 236
 Fiorani, L., 86, 107
 Firpo, L., 17, 18, 21, 23, 83, 170
 Firpo, M., 3, 8, 161, 185, 298, 327, 362, 365, 379, 421
 Fiume, G., 104
 Florenziolo, Girolamo, 262
 Folin, M., 354
 Fontana, Giovanni, 190
 Fontana, V.M., 255, 268
 Forchielli, G., 167
 Fortunato da Todi, 48
 Foscarì, A., 357
 Fosi, I., 380
 Foucault, M., 298, 328, 346, 413
 Fragnito, G., 3, 6, 16, 18, 20, 24-26, 30, 35, 107, 110, 128-130, 132, 134, 137, 157, 160, 161, 169, 204, 238, 261, 274, 281, 299, 305, 358
 Frajese, V., 25, 26, 92, 128, 141, 144-146, 204, 371
 Francesca, testimone nella causa di canonizzazione di Filippo Neri, 414, 415
 Franceschi, Alessandro, 30, 35
 Franceschini, D., 184
 Francesco d'Assisi, 84, 114, 183, 191, 197, 256, 265, 302
 Francesco da Corigliano, 218
 Francesco da Correggio, 47
 Francesco da Lugnano, 339
 Francesco da Paola, 33, 34
 Francesco da Pistoia, 44
 Francesco da Soletto, 45
 Francesco di Sales, 214, 329
 Francesco I, granduca di Toscana, 1, 2, 27
 Francesco II Gonzaga, 353
 Francesco Maria II della Rovere, 137
 Francesco Maria, *detto* il "Ferrarese", 121
 Francesco Saverio, santo, 61, 216, 284
 Friedberg, Emilio, 167
 Frutaz, P.A., 284, 326
 Fuligatti, G., 251
 Fumi, L., 240
 Furcheri, Damiano, 191
 Fustella, E., 17
- Gabrieli, G., 18, 125, 264
 Gabrielli, Maria Elisabetta, 372

- Gaeta, F., 358, 367
 Gaetani, Costantino, 205
 Gaetano da Thiene, 61, 62, 206-208, 245, 248, 249, 332, 364
 Galamini, Augusto, 206, 244, 247, 260, 301, 302
 Galantini, Ippolito, 231, 377, 388-392
 Galeota, G., 136
 Galesini, Pietro, 196, 218
 Galiani, Ambrogio, 102
 Galilei, Galileo, 419-423
 Gallarani, Andrea, 184
 Galle, C., 137
 Galli, Tolomeo, 135, 171, 202
 Gallini, C., 263
 Gallonio, A., 48-55, 62, 99, 105, 136, 138, 194-198, 201, 205, 225, 240
 Gambara, Giovanni Francesco, 109
 García y García, A., 154
 Garfagnini, G., 3
 Gasbarri, C., 48
 Gaspare da Vasia, 43
 Gentilcore, D., 72, 104
 Gentile, Deodato, 207, 302
 Geraldo san, vescovo, 416
 Gerbi, Evangelista (Selva, Lorenzo), 38, 41, 47, 48, 78-85, 95, 96, 100, 108, 217, 353
 Gerratana, V., 63
 Gesualdi da Castrovillari, Filippo, 116, 117
 Gesualdo, Alfonso, 51
 Gherardi, A., 3
 Ghislieri, Michele, *vedi* Pio V
 Giacomini, A.M., 190, 382
 Giacomo da Vitry, 177
 Giacomo di Compostela, 146
 Giannini, M.C., 66
 Gieben, S., 44
 Gigli, Giacinto, 55, 250
 Gijswilt-Hofstra, M., 104
 Gillot, Jacques, 152, 370, 371
 Ginnasi, Domenico, 63, 64
 Ginzburg, C., 16, 85, 322, 379
 Gioacchino da Fiore, 92
 Giommi, E., 108
 Giordano da Rivalto o da Pisa, 184
 Giovanna della Croce, 155
 Giovanni, beato, 173
 Giovanni d'Andrea, 170
 Giovanni da Bergamo, 48
 Giovanni da Capestrano, 190
 Giovanni da Fano, 193
 Giovanni da Sahagún, 183, 214
 Giovanni da Salerno, 191
- Giovanni da Sezze, 45
 Giovanni di Matha, 190
 Giovanni Paolo II, 94
 Giovanni XXII, 197
 Giovanni XXIII, 366
 Girolami, Remigio de', 184
 Girolamo da Leonessa, 316
 Girolamo da Spoleto, 121
 Girolamo san, 50, 183
 Giulio II, 107
 Giulio Romano, 75
 Giuseppe da Atina, 43
 Giuseppe san, 302
 Giussani, Gian Pietro, 221, 237
 Giustiniani, Angelo, 96
 Giustiniani, Benedetto, cardinale, 135, 149, 192, 392
 Giustiniani, Benedetto, gesuita, 22, 135, 136, 138, 140, 142, 143, 185-189, 192, 196, 201, 221
 Giustiniani, M., 136, 140, 142
 Giustiniani, Orazio, 320
 Giustiniano Antist, Vincenzo, 172, 181-185
 Godin, A., 125
 Godman, P., 16, 137, 140, 169, 249
 Golinelli, P., 38
 Gonzaga, Fabio, 87
 Gonzaga, Ludovico, 22
 Gonzaga, Luigi, 142, 209, 216
 Gonzaga, Vincenzo, 190
 Gori, S., 96
 Gramsci, A., 63
 Grattarola, Marco Aurelio, 71, 220-223
 Greco, G., 328, 388, 393
 Grégoire, R., 356
 Gregorio di Nissa, 50
 Gregorio I, 416
 Gregorio IX, 165
 Gregorio san, 183
 Gregorio XIII, 79, 105, 167, 190, 232, 233
 Gregorio XIV, 105, 383
 Gregorio XV, 101, 190, 218
 Grôslot, Jérôme, 66
 Guadagnoli, Angela, *vedi* Colomba da Rieti
 Gualberto, Giovanni, 356
 Gualdi, Vincenzo, 74
 Guarnieri, R., 264
 Guasti, C., 1, 2, 3, 4, 6, 27, 28, 39
 Guerra, A., 232
 Guicciardini, Francesco, 24, 28, 239
 Guidi, F., 27
 Guidi, G., 14
 Guidobaldo II della Rovere, 361

- Guilla, Maria, 415
 Gulia, L., 67, 109
 Gusberti, E., 24
 Guzman Enrico de, conte d'Olivares, 93, 153
 Held, J., 241
 Hibbard, H., 422
 Huerga, A., 106
 Hurrubise, P., 2, 14, 28, 79
 Iacobilli, Giovanni Battista, 250
 Iacobilli, Ludovico, 405
 Ilario di Poitiers, 200
 Ilarione di Gaza, 50
 Imbruglia, G., 240
 Impagliazzo, M., 226
 Incisa della Rocchetta, G., 37
 Infelise, M., 379
 Innocenzo III, 165, 167, 181, 184, 326
 Innocenzo IV, 168, 187, 190
 Innocenzo X (Pamphili, Giovanni Battista), 47, 219, 221, 324
 Innocenzo XI, 331, 332
 Iodice, A., 136
 Jacobson Schutte, A., 274, 300, 322, 326
 Jacquart, J., 130
 Jaitner, K., 25, 236
 Javier, Girolamo, 135, 139, 140, 180, 181, 185, 188, 204, 213
 Jedin, H., 153, 154
 Joannou, P., 153
 Joassart, B., 341
 Jones, P.M., 75
 Kagan, R.L., 106
 Kellenbenz, H., 21
 König-Nordhoff, U., 60, 241
 Kornmann, H., 197
 Kostka, Stanislao, 216
 Krieg, P.M., 291
 Kuehn, T., 263
 Kuttner, S., 151, 166
 Labadini, Blasio, 344
 Labrador, Isidoro, detto il "contadino", 284
 Lagnasco, C. da, 380
 Lambertini, Prospero, vedi Benedetto XIV
 Lancellotti, Orazio, 244
 Lanci, Giovanni Battista, 238
 Landes, D.S., 410
 Lanteri, G., 308
 Lavenia, V., 103
 Lazzarini, P., 173
 Lazzeri, Z., 81
 Le Bachelet, X.-M., 34, 109, 129, 140, 200, 201
 Le Tourneau, D., 214
 Lebrun, F., 86
 Lemoine, R., 227
 Leonardi Ceruso, Giovanni, detto il "Letterato", 123-125
 Leonardi, C., 27, 153, 349, 390
 Leonardo da Vinci, 75
 Leone X, 190
 Leone XI (Medici, Alessandro de'), 1-3, 6-8, 26-28, 31, 32, 53, 81, 89, 109, 130, 135, 148, 192, 213
 Lerma, Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, duca di, 64
 Levillain, Ph., 43, 214
 Lezana, Giovanni Battista, 375
 Lippomano, Alvise, 172
 Lissa, G., 87
 Litta, P., 263, 361
 Lo Re, S., 30
 Lobo, Alfonso, 92-96, 122
 Locatelli, C., 219, 220
 Lolli, P., 110
 Lomazzo, Giacomo, 71
 Lombardelli, G., 336
 Lomellini, Goffredo, 21-23, 142, 143
 Lovera, C., 387
 Loyola, Ignazio di, 41, 56-64, 67, 78, 127, 129, 130, 133, 137, 138, 140, 189, 200, 216, 217, 231-237, 239-243, 248, 249, 252, 284, 302
 Lucia da Narni, 283, 354
 Ludovico da Muro Lucano, 265-268, 270, 276-280, 282
 Ludovico da Narni, 267
 Ludovico da Trioria, 102
 Ludovisi, Ludovico, 295
 Lugano, P., 336
 Luis de Granada, 389
 Luis y Titina de Bellaria, 147
 Luisa dell'Ascensione, 403
 Luongo, G., 98
 Lutz, G., 67
 Machado de Faria, A., 376
 Machiavelli, Bartolomea, 26
 Machiavelli, Niccolò, 15-17, 19-25, 27, 40, 108, 145, 238, 239
 Macry, P., 8

- Maculani, Vincenzo, 324
 Madruzzo, Carlo, 285, 295
 Madruzzo, Ludovico, 109
 Maffa, Marco Antonio, 48, 95, 105, 226, 240
 Mai, A., 305
 Maioli, Simone, 159, 180
 Maissen, F., 293
 Malvezzi, Troilo, 170, 285
 Mancini, Fabiano, 407
 Manetti, T.R., 44
 Manfredi, Fulgenzio, 368
 Mangoni, L., 100, 366
 Manni, Agostino, 54
 Mansio, M., 124, 125
 Manzini, L., 397
 Manzini, L.M., 385
 Manzoni, Alessandro, 318, 319
 Marcato, D., 161
 Marcello II (Cervini, Marcello), 200, 358-360, 363, 367
 March, J.M., 61, 200
 Marchese, D.M., 283, 302
 Marchese, V., 3, 4
 Marciano, G., 36, 133
 Marco di Modena, 191
 Marcora, C., 71
 Margherita di Savoia, 286
 Margherita di Valois, 142
 Margotti, Lanfranco, 219, 259, 260, 277, 281, 282
 Maria, suora del monastero della Purificazione, 263
 Maria, testimone nel processo di canonizzazione di Antonio Pagni, 397
 Marland, H., 104
 Marta da Spoleto, 121
 Martinelli, Sebastiano, 271
 Martínez Millán, J., 231, 232, 239
 Martini, C.M., 52
 Martino di Tours, 200
 Martinori, E., 97, 99
 Marzato, Anselmo, 136, 139, 140, 185, 186
 Marzato, Eufrazia, 186
 Masetti Zannini, G., 98
 Masini, Eliseo, 288
 Massafra, A., 8
 Massimo, Fabrizio, 52, 57, 121
 Massimo, famiglia, 51, 54, 96
 Massini, Giovanni Lorenzo, 267, 268, 414, 415
 Mastellone, S., 109
 Mastrilli, Carlo, 234, 240
 Mattei, Girolamo, 41, 46
 Matteo da Bascio, 357-361, 363-370, 373, 401
 Matteo da Marigliano, 332, 333
 Mayaud, P.N., 84, 117, 246, 247, 294, 301, 302
 Mazzacane, A., 67, 109
 Mazzariol, M., 143
 Mazzucchelli, Giovanni Paolo, 385
 Medici da Camerino, Girolamo, 288
 Medici, Alessandro de', vedi Leone XI
 Medici, famiglia, 16, 124
 Medici, Maria de', 142, 251, 263
 Medici, Ottaviano de', 2
 Melasecchi, O., 54, 56
 Mellano, M.F., 63
 Memmoli, D., 304
 Mendoza, Giovanna Francesca, 73
 Menestò, E., 348
 Menezes da Sylva, João, detto il "beato Amadeo", 107, 109, 110
 Menniti Ippolito, A., 169
 Menozzi, D., 201
 Mercati, Angelo, 361
 Mesa, Juan de, 241
 Micanzio, Fulgenzio, 371, 372
 Miccoli, G., 193, 272
 Michetti, R., 98, 250
 Miegge, M., 35
 Migliacci, Domenico, 27
 Miglio, M., 152
 Migne, J.P., 165
 Milani, G., 77
 Milhou, A., 109
 Millini, Giovanni Garsia, 223, 235, 244, 273, 279, 280, 285, 287-289, 293, 303, 307, 323, 333, 340, 345, 368, 390, 391
 Miranda, Bartolomeo de, 103
 Misserotti, Michele, 117
 Molfesio, Andrea, 206, 208, 210-212
 Molho, A., 299
 Molinari, F., 63
 Montalto, Alessandro, 136
 Montanari da Bagnocavallo, Giacomo, 117-119
 Monti, Cesare, 296, 297, 301, 304
 Monzio Compagnoni, G., 356
 Morello, G., 327
 Moretti, F., 83
 Morici, M., 137
 Morino, A., 31
 Morisi Guerra, A., 107, 109
 Morone, Giovanni, 365

- Morpurgo, A., 361
 Mostaccio, S., 386
 Mozzarelli, C., 92
 Mucanzio, Giovanni Paolo, 136, 196
 Muri da Vicenza, Desiderio, 403
 Muti, Tiberio, 260
 Mutti, Benedetto, 345
 Muzio, Girolamo, 360-363, 365, 367, 369
- Nani, Agostino, 65
 Nardello da Sonnino, Francesco, 117
 Naruszewicz, P., 191
 Natalucci, M., 409
 Negri, Paola Antonia, 379
 Nenti, Filippo, 104
 Neri, Filippo, 5, 6, 10, 11, 22, 25-29, 35-38, 41, 47-56, 59, 62, 63, 76, 78, 82, 91, 94, 96-100, 102, 104, 105, 109-111, 114, 121, 122, 124, 127, 129, 133, 136-139, 142, 174, 205, 216, 217, 224-231, 240, 242, 245, 248, 252, 264, 267, 284, 299, 387, 392, 414, 415
 Neri, Francesco, 25
 Neri, Tommaso, 28
 Niccoli, O., 51, 349, 379
 Niccolini, Giovanni, 23
 Niccolò de Lira, 404
 Niccolò di Flùe, 291, 292
 Nicola di Bari, 200
 Nicolucci da San Guglielmo, Giovanni, 377, 381-384
 Nolasco, Pietro, 337
 Noreen, K., 241
 Novi Chavarria, E., 243
 Nubola, C., 51
 Nuñez, L.M., 409
 Nunni de Herrera, Antonio, 137, 201
 Nuzzo, E., 40
- Ochino, Bernardino, 85, 363-365
 Oddi, famiglia, 350
 Oliva da Brescia, Anselmo, 343
 Oliviero san, 409, 410
 Origene, 125
 Orsini Sforza, Eleonora, 263, 270
 Orsini, Olimpia, 98, 99
 Orsini, Paolo Giordano, 263
 Orsola sant', 265
 Ortolá, J.R., 106
 Ottavio o Stefano, detto "Fatebene Fatebene", 122
 Ottoboni, Pietro, 372
 Ovidio, Publio Nasone, 82
- Pacini, G., 228
 Paciocco, R., 165
 Padovani, T., 319
 Paganí, Antonio, 376, 378-380
 Pagano, S., 217, 385, 420
 Pagni, Antonio, 231, 397, 398
 Pagnini, Sante, 86
 Palazzi, M., 28
 Paleotti, Gabriele, 49, 84, 85, 128, 159, 201
 Pallentieri, Girolamo, 135, 136, 139, 140, 173, 176
 Palomella, Agostino, 136, 171-173, 175
 Paluzzi da Morlupo, Caterina, 264
 Paluzzi, Alessio, 264
 Pamphili, Alessandro, 47
 Pamphili, famiglia, 47, 96
 Pamphili, Giovanni Battista, *vedi* Innocenzo X
 Pamphili, Girolamo, 210, 225
 Pandolfi, A., 328
 Panigarola, Arcangela, 108
 Panigarola, Francesco, 93, 96
 Pannoncini, I., 80, 230
 Paoli, famiglia, 230
 Paoli, Lorenzo, 233, 235
 Paolin, G., 159
 Paolo da Foligno, 246
 Paolo III, 161, 200, 232, 364
 Paolo IV (Carafa, Gian Pietro), 3, 12, 37, 49, 83, 161, 162, 358-361, 363-365, 367, 369
 Paolo V (Borghese, Camillo), 36, 55, 127, 133, 134, 139, 144, 169, 190, 192, 202-210, 213-217, 223, 225, 226, 229, 241-243, 245-248, 250, 252, 259, 260, 262, 277, 278, 281, 321, 368
 Papa, G., 39, 46, 84, 130, 136, 149, 167, 205, 209, 210, 214, 215, 225, 309, 310, 324, 326, 332, 339, 351, 381, 384
 Papi, F., 53, 55
 Paravicini Bagliani, A., 351
 Paravicini, G.A., 289
 Parisiani, G., 115-118, 135, 136, 206
 Paschini, P., 358, 361, 362
 Pascoli, Mileo, 392-394
 Pastor, L. von, 64, 80, 93, 139, 140, 142, 189, 328
 Pastoracci, Bisiliana, 269
 Pastore, A., 72, 104
 Pastore, S., 93
 Pateri, Pompeo, 48, 54, 123
 Patresi, R., 191
 Patrizi da Cherso, Francesco, 23

- Pazzi, Maria Maddalena de', 31-33, 37, 202, 209, 388, 404
 Pélissier, L., 52
 Pellicione, Tomaso, 62
 Peña, Francisco, 129, 137-141, 143-147, 164, 166, 167, 185, 193, 196-200, 204, 205, 213-215, 217, 219-225, 235, 252, 287, 304, 323, 417
 Pepper, S., 54
 Pereira Nuno, Alvarez, 375, 376
 Pérez de Nuevos, Bartolomeo, 234
 Pérez Villanueva, I., 146, 147
 Peri, Jacopo, 80
 Perini, D.A., 384
 Peroni, Vincenzo, 283
 Perrachione, Pietro, 52, 226
 Petralata, Sisto, 315
 Petrucci, A., 277
 Petrucci, F., 323, 364
 Piazzoni, A.M., 190, 327
 Picasso, G., 336
 Pico della Mirandola, G.F., 13
 Pico, Paolo, 7, 26, 35
 Piedrola, Miguel de, 106
 Pierozzi, Antonino, 130, 182, 190
 Pietro d'Alcántara, 216
 Pietro da Bergamo, 43
 Pietro da Misuraca, 408
 Pietro Giovanni di Saragozza, 103
 Pietro Giovanni, frate minore, 197
 Pietro san, 343
 Pietro, detto il "mulinaro", 121
 Pignatelli, Giacomo, 138, 154
 Piladí, A., 79, 84
 Pinamonti, Giovanni Pietro, 283
 Pinelli, A., 11
 Pinelli, Domenico, 70, 84, 85, 134, 148, 192, 221-223, 277, 368
 Pinelli, Gian Vincenzo, 22
 Pio IV, 366
 Pio V (Ghislieri, Michele), 2, 37, 105, 121, 162, 167, 187, 199, 284, 286, 349, 351, 362, 365, 377, 387, 388
 Pio XI, 292
 Pissavino, P., 132
 Pizzitti, Salvato, 394
 Pizzoni, Giovanni Battista, 92
 Pizzorusso, G., 290
 Plazaola, J., 241
 Pobladura, M. da, 364, 366
 Polacca, Ludovica, 250
 Politi, Caterino Ambrogio, 4
 Polizzotto, L., 2
- Pomata, G., 28, 104
 Ponnelle, L., 11, 26, 109-111
 Porro da Cantalice, Felice, 41, 43-50, 59, 78, 93, 96, 102-105, 140, 216-219, 246, 374
 Porro, famiglia, 44
 Portogruaro, D. M. da, 357-359, 367
 Possevino, G., 98
 Potolicchia, Giulia, 265
 Pozzi, G., 27, 33, 390
 Pozzo, Andrea, 241
 Preto, P., 350
 Procacci, G., 16, 23, 238
 Prodi, P., 34, 49, 65, 66, 70, 84, 85, 91, 95, 128, 145, 153, 158, 160, 167, 201, 202, 227, 299, 305, 306, 329, 411
 Proja, G., 184, 290
 Prospero, A., 19, 40, 83, 107, 108, 148, 157, 160-162, 193, 201, 252, 271, 297, 298, 314, 327, 346, 362, 365, 366, 411, 413
 Puccini, Vincenzo, 31, 32
 Pullapilly, C.K., 147
- Quarenghi, Antonio, 197
 Quintanilla, Pietro, 396
- Raggi, A.M., 290
 Raimondo da Venezia, 403
 Raimondo de Peñafort, 137, 165-167
 Rainaldi, Pietro Elia, 97, 101, 106
 Rangoni Orsini, Giulia, 49
 Rangoni, Claudio, 49, 219
 Raniero da San Sepolcro, 98
 Ranke, L., 64
 Raviet, Caterina, 44
 Raynaud, T., 125
 Razzi, Serafino, 4-7, 12, 13, 16, 24, 27, 29-31, 35, 36, 83, 181, 182, 184, 185, 187, 191, 195, 197, 210, 349, 351-353
 Razzi, Silvano, 29, 185
 Realino, Bernardino, 376-378
 Rebecchini, G., 353
 Redondi, P., 421
 Reghezza, Giovanni Vincenzo, 390
 Reinhard, W., 134, 319
 Renoux, C., 4, 130, 218, 286
 Ribadeneira, Pedro, 57, 58, 60, 232-241
 Riccardo di Media Villa, 404
 Ricci, Caterina de', 26-28, 30-32, 181, 185, 230, 292
 Ricci, Flaminio, 135, 138, 171, 185, 192, 193, 196-198, 225, 229
 Ricci, G., 354

- Ridolfi, R., 24, 34, 82
 Rigoli, A., 415
 Rinaldi, Filippo, 234, 240
 Rivola, F., 220
 Roberti Vittori, Roberto, 255-258, 261-273, 275, 278-280, 282, 283
 Roberti Vittori, Settimio, 262
 Roberti, Roberto de', 16
 Robertini, L., 190
 Robres, R., 106
 Rocca, Angelo, 5, 136, 137, 151, 152, 176, 178, 198, 213-215
 Rocci, Ciriaco, 324
 Rocco san, 183, 283
 Rochefoucault, Francesco de la, 368
 Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, A., 241
 Rolfo, M., 31
 Romagnoli, D., 134
 Romeo, G., 45, 103, 158, 162, 178, 411
 Roncalli, Cristoforo, *detto* il "Pomarancio", 44, 54-56, 139, 150
 Rosa, E., 292
 Rosa, M., 8, 34, 50, 103, 147, 232, 272, 284, 327
 Rosci, Giacinto, 256, 275-277
 Rossodivita, I., 50
 Rosweyde, Heribert, 340, 341
 Rota Ghibaudi, S., 23
 Rotondò, A., 11, 419
 Rozzo, U., 364
 Rubens, Peter Paul, 241
 Ruffini, F., 147
 Ruggiero Pastura, M.G., 274
 Rupert Martin, J., 241
 Rurale, F., 17
 Rusca, Niccolò, 289, 293
 Rusconi, R., 92, 272, 388
 Rusticucci, Girolamo, 46, 101, 123, 266
- Sacchetti, Giulio, 324
 Sacchini, F., 57
 Saggi, L., 345
 Saily, T., 63
 Salice, T., 289
 Sallmann, J.M., 43, 99, 210, 263, 289, 342, 377, 378, 407
 Salvatore da Horta, 216
 Salvatore da San Severino Marche, 94, 122
 Salviati d'Averardo, Filippo, 28
 Salviati, Antonio Maria, 28, 79, 102
 Salviati, famiglia, 2, 28
 Salviati, Francesco, 2
 Salviati, Gian Battista, 28
- Salviati, Giorgio Benigno, 107
 Salviati, Jacopo, 2
 Salviati, Maria, 28
 Sandys, E., 66
 Sangalli, M., 132
 Sansedoni, Ambrogio, 184
 Santangeli da Colorno, Camillo, 207
 Sante da Roma, 45, 46
 Santi, F., 167
 Santoro da Melfi, 9, 87, 89-91
 Santoro, Giulio Antonio, 7, 8, 10, 22, 30, 41, 46, 50, 93, 109, 128, 144, 189, 218, 266, 294, 362, 365
 Santucci, Olimpia, 399
 Saracini, P.E., 400
 Sarcander, Giovanni, 288
 Sarpi, Paolo, 2, 66, 67, 152, 188, 189, 200, 252, 367, 370, 371, 373, 420
 Sarri, F., 86, 88, 89, 96, 107, 251
 Savelli, Giacomo, 109
 Savelli, R., 21
 Savonare, Tommaso, 366
 Savonarola, Girolamo, 1-9, 12-16, 20, 24-29, 33-38, 80, 81, 88, 90, 92, 109, 130, 148, 166, 185, 243, 349, 351, 352
 Sawday, J., 98
 Scacchi, Fortunato, 308, 309
 Scaglia, Desiderio, 75, 212, 223, 285, 295-298, 300, 301, 305, 307, 308, 317, 320-322, 388
 Scaraffia, L., 271
 Scaramella, P., 311, 384, 395
 Scattigno, A., 27, 29
 Scheid, J., 298
 Schiera, P., 152, 299
 Schmitt, C., 152
 Schneider, B., 290
 Schulte van Kessel, E., 264
 Scopelli, Giovanna, 342, 345-348, 354, 382, 384
 Sebastiano da Tarquinia, 102
 Sebregondi, L., 3
 Seidel Menchi, S., 83, 263, 377
 Seidler, S.M., 10, 128, 135, 303
 Selva, Lorenzo, *vedi* Gerbi, Evangelista
 Seneca, Antonio, 67, 75, 117, 223
 Sensi, M., 190
 Serafino da Fabriano, 405
 Serafino da Montegranaro, 216
 Sestri, Francesco da, 368
 Settis, S., 16
 Severani, Giovanni, 225
 Severini, Camillo, 109-113, 121, 122

- Severini, Cornelio, 113
 Sfondrati, Paolo Camillo, 10, 34, 76, 89, 133-135, 221, 296, 302, 303, 392
 Sforza Ludovico Maria, *detto* il "Moro", 239
 Sforza, Alessandro, 263
 Sforza, Francesco, 263
 Siciliano, Lavinia, 257, 269, 272
 Signorelli, G., 262
 Signorotto, G., 132, 301, 319, 338
 Silva, Beatrice de, 396
 Silva, Francesco, 66, 69, 70
 Silvestri, A., 87
 Silvestri, Domenico, 353, 354
 Simoncelli, P., 3, 4, 35, 81, 107, 361
 Simoncini, S., 11
 Simone da Limena, 34
 Simone da Lipnica, 191
 Simonelli, P., 191
 Sirleto, Guglielmo, 130
 Sisto IV, 190
 Sisto V, 31, 33, 46, 79, 128, 189, 218
 Sodano, G., 210
 Solimele, Francesca, 266
 Sommervogel, C., 32, 63, 202, 236
 Sorbolonghi, Andrea, 9, 90, 240
 Sosa, Francesco de, 155
 Spanò, S., 173, 177
 Spedicato, M., 377
 Speziano, Cesare, 99
 Spinazzi, Egidio, 87
 Spini, G., 108
 Sponti, Tommaso, 409
 Squillante, Paolo, 333
 Stano, G., 214
 Staring, A., 375
 Stefano da Rimini, 121
 Stella, Luca, 343
 Stickler, A.M., 167
 Stoppa, A.L., 91, 306
 Strauss, L., 239
 Strozzi, Giovanni Battista, 10, 11, 26
 Summonte, Benedetto
 Suppa, S., 20
 Surio, Lorenzo, 50, 172, 177, 187
- Tabarini, Cipriano, 101
 Tafuri, M., 357
 Tagliavia, Simone, 59
 Talpa, Antonio, 36-38, 52, 56, 62, 91, 109, 111, 112, 121, 141, 142, 146, 226, 227
 Tantucci, Girolamo, 382, 383
 Tanturri, A., 234
- Tarugi, Francesco Maria, 89, 110, 111, 138, 139, 227-229
 Taurisano, I., 35, 135
 Tavelli, Giovanni, 190
 Taverna, Ferdinando, 206, 221, 222, 301, 368
 Tedeschi, J., 144, 147, 299, 320
 Tegrini, Tegrinio, 338
 Tenenti, A., 395
 Teodorico d'Alemagna, 375
 Teresa d'Avila, 98, 216, 284, 422
 Testore, C., 377
 Tiepolo, Giovanni, 357
 Toledo, Francesco, 57, 58, 93, 144, 145, 235
 Tolomei, Bernardo, 336
 Tomitano, Bernardino, 173
 Tommaso d'Aquino, 196, 197, 268, 420, 421
 Tommaso da Trebiano, 402
 Tommaso di Villanova, 216
 Torre, A., 393
 Torres, Ludovico de, 36
 Torri da Sarnano, Costanzo, 115
 Tosco, Domenico, 135
 Toso d'Arenzano, R., 339
 Trevisan, Marc'Antonio, 358
 Trivulzio, Francesco, 75
 Trivulzio, Giorgio, 70
 Tudeschi, Niccolò de', *detto* "abbas Panormitanus", 170, 173, 179
 Tuniz, D., 191
 Turchini, A., 17, 51, 65, 67, 69, 70-73, 77, 321
 Turtas, R., 202
- Ughelli, F., 268
 Ulianich, B., 371
 Ungarelli, L.M., 136
 Urbano VIII (Barberini, Maffeo), 117, 118, 173, 189, 191, 203, 214, 218, 219, 251, 283, 284, 295-298, 301, 307-309, 311-313, 315, 317, 321, 324-328, 332-334, 337, 341, 342, 344, 345, 349, 354, 357, 368, 370, 372, 373, 376-381, 388, 396, 399, 404-406, 408, 412, 416, 419, 422
- Vacca, Flaminio, 386
 Vacchini, Cristoforo, 255
 Vacchini, Francesca, 255-283, 310, 332, 415
 Valeriano da Poggio Mirteto, 88
 Valerio della Valle, 105
 Valier, Agostino, 94, 238, 305, 306, 313
 Valsecchi, Teologo, 372

6. La dottrina di Bellarmino sul culto dei santi e il concetto di pubblico nella cultura canonistica dei consultori	Pag. 156
7. La seconda riunione: la parola ai teologi degli ordini religiosi	» 171
8. La terza riunione: giganti contro pigmei, antichi contro moderni	» 185
IV. LA CONGREGAZIONE DEI BEATI: LA FASE PAOLINA (1607-1621)	
1. 1605-1615: i decreti fantasma di Paolo V	» 203
2. La riserva pontificia sulla beatificazione: la sconfitta di Bellarmino	» 212
3. La beatificazione di Felice da Cantalice e la canonizzazione di Carlo Borromeo	» 217
4. La beatificazione di Filippo Neri e le costituzioni pontificie degli oratoriani	» 224
5. La beatificazione di Ignazio di Loyola: tra virtù e miracoli, tra Spagna e Roma	» 231
6. 1615: la svolta inquisitoriale?	» 243
V. IL CULTO DI FRANCESCA VACCHINI DA VITERBO: TRA INQUISIZIONE E SANTITÀ	
1. La biografia	» 255
2. La devozione	» 259
3. La Congregazione della Comunella	» 269
4. La repressione	» 275
VI. IL CONTROLLO INQUISITORIALE: LA FASE URBANIANA (1625-1642)	
1. Il decreto del Sant'Uffizio del 13 marzo 1625: contenuti, resistenze e prime applicazioni	» 285
2. Il secondo decreto del Sant'Uffizio del 2 ottobre 1625: il contributo di Desiderio Scaglia e del gruppo lombardo	» 295
3. Il breve pontificio <i>Caelestis Hierusalem cives</i> del 1634	» 308
4. I decreti di Urbano VIII del 1642: genesi, diffusione e ricezione nella trattatistica contemporanea	» 320
5. Integrazioni normative di Alessandro VII, Clemente IX e Innocenzo XI dal 1659 al 1678	» 330

VII. L'APPLICAZIONE DEI DECRETI DI URBANO VIII: DEGLI ANTICHI E DEI MODERNI	
1. La scoperta della santità antiquaria	Pag. 335
2. Il riconoscimento dei culti antichi	» 342
3. Archetipo dell'intervento inquisitoriale sui beati moderni: dal culto di Matteo da Bascio a quello di Paolo Sarpi	» 357
4. I processi bloccati: «nihil esse faciendum»	» 373
5. I «santi novelli»: l'epitaffio, l'immagine e il libro	» 396
EPILOGO	» 419
Sigle e abbreviazioni	» 425
Indice dei nomi	» 427

Van Gennep, A., 414	Vitelli, Giovanni Battista, 231, 294, 377, 388, 392-396, 401
Van Ortrooy, F., 59	Vito, beato polacco, 191
Varalli, Fabrizio, 206, 244	Vittorelli, Andrea, 208
Varano, Giovanni Maria, 364	Vittori, Angelo, 50, 98
Varasio, Bernardino, 102	Vivanti, C., 2, 15, 21, 40, 189, 200
Varchi, Benedetto, 185	Vivolo da Bernate, Antonio, 135, 173-176, 181
Vargas, Francesco, 360	
Vasoli, C., 19, 23, 107, 147	Waardt de, H., 104
Vasone di Liegi, vescovo, 193	Walz, A., 191
Vauchez, A., 150, 151, 165, 167, 191, 326, 328, 351	Weinstein, D., 15
Vázquez Jainero, I., 107, 140, 149, 178, 198	William V, duca di Baviera, 249
Venchi, L., 6, 348	Wright, A.D., 303
Veneruso, D., 19	
Venier, Sebastiano, 369	Ximenes, Ferdinando, 420, 421
Ver Meulen, Jean (Molanus, Ioannes), 201	Ystella, Ludovico, 278
Veraja, F., 58, 129, 153, 170, 210, 214, 216, 218, 324-326, 331, 336, 396	
Verde, A., 2, 82	Zabarella, Francesco, 170
Vermiglioli, G.B., 208	Zacchia, Paolo Emilio, 135, 192
Vian, P., 327	Zampetti, Jacopo, 343
Vianello, C.A., 68, 74	Zanchini, Ugolino, 166, 167, 172, 178, 199, 201, 205, 323, 417
Vicariis, Stefano de, 279	Zannotti, Andrea, 88
Vighis, Marta de, 72	Zapata y Cisneros, Antonio, 206, 368
Vigna, R.A., 268	Zardin, D., 17, 131
Vigri, Caterina, 173	Zarri, G., 38, 184, 191, 263, 271, 350-354
Viguerio, Giovanni, 170, 177, 178	Zavattini, A., 263
Villana, beata, 191	Zazzera, Francesco, 48, 52-54, 105, 126, 173, 175, 180, 185, 186, 192, 202, 226-229, 267
Villari, R., 92, 319	Zen, S., 87
Vincenti, Francesco, 190	Zinn, D.L., 318
Viola d'Ortonovo, Ambrogio Crisostomo, 265, 268, 279, 280	Zita da Lucca, 173
Viroli, M., 23	Zito, P., 279
Visceglia, M.A., 97, 156, 300, 302	Zoppio, M., 369
Visconti, Alfonso, 135, 149, 192	
Visitación María de la, 106	
Vismara, P., 168	

INDICE

PROLOGO

1. La mancata canonizzazione di Savonarola alla fine del Cinquecento	Pag. 1
2. La vita di Savonarola di Serafino Razzi: religione, mutazione e conservazione dello Stato	» 12
3. Fermenti di riforma e di rinnovamento ecclesiastico tra Cinque e Seicento	» 25

I. I BEATI VINCENTI

1. Felice da Cantalice e i cappuccini	» 43
2. Filippo Neri e gli oratoriani	» 48
3. Ignazio di Loyola e i gesuiti	» 57
4. Carlo Borromeo a Milano	» 65

II. I BEATI PERDENTI

1. Evangelista Gerbi e la predicazione francescana	» 79
2. Angelo Del Pas: guarigioni, profezia politica e amadeismo	» 95
3. L'esclusione dei laici: Filippo De Rebaldis e gli altri	» 114

III. LA CONGREGAZIONE DEI BEATI: LA FASE CLEMENTINA (1602-1605)

1. 1596-1601: le origini	» 127
2. I componenti	» 134
3. Relazioni, tensioni e linee di frattura	» 138
4. La prima riunione: la parola ai cardinali	» 148
5. Teoria della beatificazione: il Concilio di Trento, i vescovi e l'autorità papale	» 151



Biblioteca della Rivista
di Storia e Letteratura Religiosa

Testi e documenti

1. GETTO, G., *Paolo Sarpi*. 1967, VI-366 pp.
2. MATHIEU, V., *Dio nel «Libro d'ore» di Rainer Maria Rilke*. 1968, XII-230 pp.
3. SISTO, A., *Figure del primo francescanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne*. 1971, 380 pp.
4. *Studi di letteratura religiosa tedesca in memoria di Sergio Lupi*. 1972, XII-696 pp. con 2 tavv. f.t.
5. *Laude cortonesi dal secolo XIII al XV*, a cura di G. Varanini, L. Banfi, A. Ceruti Burgio.
- Vol. I. tomi I e II. 1981, XII-528 pp. con 12 tavv. f.t.
- Vol. II. 1981, 304 pp. con 4 tavv. f.t.
- Vol. III. 1985, VI-374 pp. con 4 tavv. f.t.
- Vol. IV. 1985, IV-204 pp.
6. DI AGRESTI, D., *Sviluppi della riforma monastica savonaroliana*. 1980. XXIV-240 pp.
7. SIMONCELLI, P., *La lingua di Adamo. Guillaume Postel tra Accademici e fuoriusciti fiorentini*. 1984, 188 pp.
8. *Laude di Borgo San Sepolcro*. A cura di E. Cappelletti. 1986, 244 pp.
9. FRAGNITO, G., *Gasparo Contarini, un magistrato veneziano al servizio della cristianità*. 1988, XXIV-384 pp.
10. *Laude fiorentine. I. Il Laudario della Compagnia di San Gilio*. A cura di C. Del Popolo. 1990, 2 tomi di VIII-696 pp. con 10 tavv. f.t.
11. *Il laudario «Froncini» dei disciplinati di Assisi (sec. XIV)*. A cura di F. Mancini. 1990, IV-376 pp. con 4 tavv. f.t.
12. MANZONI, A., *«Inni sacri» e altri inni cristiani*. A cura di C. Leri. 1991, 272 pp.
13. GIORDANO DA PISA, *Sul terzo capitolo del Genesi*. A cura di C. Marchioni. 1992, XXII-314 pp. con 1 tav. f.t.
14. *La Inchiesta del San Gradale. Volgarizzamento toscano della Queste del Saint Graal*. A cura di M. Infurna. 1993, 236 pp.
15. RONCALLI, A.G., (GIOVANNI XXIII), *La predicazione a Istanbul. Omelie, discorsi e note pastorali (1935-1944)*. 1993, 420 pp.
16. SURIN, J.-J., *Cantiques spirituels de l'amour divin*. A cura di B. Papasogli. 1996, 244 pp.
17. ALBERTO PIO DA CARPI, *Ad Erasmi Roterodami expositationem responsio accurata et paraenetica*. A cura di F. Forner. 2002, 2 tomi di LXIV-652 pp. con 2 tavv. f.t.
18. JOHANN PETER HEBEL, *Storie bibliche*. A cura di C. Ossola. In preparazione.

Studi

1. ZANGARA, V., *Exeuntes de corpore. Discussioni sulle apparizioni dei morti in epoca agostiniana*. 1990, XVIII-226 pp.



TIBERGRAPH
CITTÀ DI CASTELLO • PG

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI OTTOBRE 2002

3770264

2. D'ASCIA, L., *Erasmus e l'Umanesimo romano*. 1991, 226 pp.
3. ZARDIN, D., *Donna e religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Bascapè, i libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento*. 1992, 280 pp. con 4 tavv. f.t.
4. *Lorenzo Davidico (1513-1574) e il suo processo inquisitoriale*. I - FIRPO, M., *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*. II - MARCATTO, D., *Il processo inquisitoriale di Lorenzo Davidico (1555-1560)*. Edizione critica. 1992, 2 tomi di XVIII-482 pp. con 4 ill. n.t.
5. FINOTTI, F., *Una «ferita non chiusa». Misticismo, filosofia, letteratura in Prezzolini e nel primo Novecento*. 1992, X-218 pp.
6. JORI, G., *Le forme della creazione. Sulla fortuna del «Mondo creato» (secoli XVII e XVIII)*. 1995, VI-162 pp.
7. SALOMONI, A., *Il pensiero religioso e politico di Tolstoj in Italia (1886-1910)*. 1996, 272 pp.
8. STROPPA, S., *Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano*. 1998, 224 pp.
9. *Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderna*. A cura di M. Rosa. 1998, 208 pp.
10. BRONZINI, G. B., *Storia del culto della Madonna dell'Arco attraverso le fonti scritte e figurative dei secoli XVII-XVIII*. 2000, XII-172 pp. con 47 ill. f.t. a colori.
11. MOSTACCIO, S., *Osservanza vissuta osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448 ca. - 1534)*. 1999, 396 pp.
12. COMERFORD, K. M., *Ordaining the Catholic Reformation: Priests and Seminary Pedagogy in Fiesole, 1575-1675*. 2001, XXII-162 pp.
13. *Arsenio Frugoni*. A cura di F. Bolgiani e S. Settis. 2001, XII-120 pp. con 2 tavv. f.t.
14. CHIALÀ, S., *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*. 2002, VIII-408 pp. con 8 tavv. f.t. di cui 6 a colori.
15. LAZZERINI, L., *Nessuno è innocente. Le tre morti di Pietro Pagolo Boscoli*. 2002, XXII-348 pp. con 6 ill. f.t.
16. GOTOR, M., *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*. 2002, X-444 pp.
17. CARAVALE, G., *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*. In preparazione.