nquisizione ha giocato un ruolo cruciale
lla storia europea, ma solo a partire
ll'apertura dell'archivio centrale del
nt'Ufficio romano, nel 1998, se ne sono
tute meglio studiare caratteristiche e
ultati in Italia. Questo volume, basato
i più recenti orientamenti storiografici e
quisizioni documentarie, per la prima volta
accia un approfondito profilo dei sistemi
udiziari di controllo e di repressione delle
ee religiose in Italia, dalle origini nel
colo XII fino ai giorni nostri, cercando
rispondere ai molti interrogativi ancora
erti, dal ruolo delle donne al numero
fettivo degli eretici condannati, fino a una
lutazione del significato dell'Inquisizione
ella storia della Chiesa cattolica e della
ocietà italiana.

ndrea
el Col

Casarsa, Pordenone, 1943. Ha insegnato Storia dell'età della Riforma e della Controriforma nell'Università degli Studi di Trieste. Tra i maggiori specialisti di storia dell'Inquisizione romana, ha partecipato a congressi internazionali su questo argomento, organizzato convegni internazionali e seminari di studio. Molte le sue pubblicazioni sul tema, sulla storia della Riforma in Italia e sulle traduzioni italiane della Bibbia nel Cinquecento.

COPERTINA: IL PROCESSO A GALILEO GALILEI
VANTI ALL'INQUISIZIONE (DIPINTO DEL XVII SEC.)
W YORK, COLLEZIONE PRIVATA
TO © E.LESSING/CONTRASTO

ISBN: 978-88-04-74287-6
9 788804 742876
€ 17,00

ANDREA DEL COL
L'INQUISIZIONE IN ITALIA

OSCAR STORIA

ANDREA DEL COL
L'INQUISIZIONE IN ITALIA
Dal XII al XXI secolo

MONDADORI

OSCAR
STORIA





a.v.
p. Maurizio Botoli
cs-
Roma, dic. 2021.

Andrea Del Col

L'INQUISIZIONE IN ITALIA

Dal XII al XXI secolo



© 2006 Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano
© 2021 Mondadori Libri S.p.A., Milano

I edizione Oscar Storia novembre 2006

ISBN 978-88-04-74287-6

Questo volume è stato stampato
presso ELCOGRAF S.p.A.
Stabilimento - Cles (TN)
Stampato in Italia. Printed in Italy

oscarmondadori.it

Anno 2021 - Ristampa 6 7

librimondadori.it

Indice

3 *Introduzione*
Criteri e prospettive per una nuova storia dell'Inquisizione

17 *Prologo*
Dalla comunità dei martiri alla rottura con la Chiesa d'Oriente

Parte prima
L'INQUISIZIONE IN ITALIA NEL MEDIOEVO

29 I Rinnovamento della cristianità, dissenso e lotta contro l'Islam

I dissidenti nella cristianità occidentale durante il secolo XI, 33 – Le crociate come guerra santa all'interno e all'esterno dell'Occidente, 38 – Gli ambigui rapporti con gli ebrei, 43 – I movimenti pauperistico-evangelici, 44 – I movimenti catari, 51 – I movimenti valdesi, 58 – Il movimento degli umiliati e altri piccoli gruppi dissidenti, 60

63 II La violenta repressione iniziale dei catari tra crociata e «grande devozione»

Papa e imperatore contro gli eretici, 63 – I nuovi ordini religiosi mendicanti, 70 – La crociata albigese in Francia meridionale, 73 – Il grande moto spirituale del 1233 in Italia, 77 – Gli inizi dell'ufficio inquisitoriale negli anni '30 del Duecento, 79

89 III L'eliminazione degli ultimi catari in Italia nel secondo Duecento

La lotta finale contro i catari, 90 – I casi più importanti di nuovi eretici tra fine Duecento e inizio Trecento, 109 – La persecuzione degli ebrei e degli ebrei convertiti, 116 – Procedure e competenze dell'ufficio inquisitoriale, 118 – Il funzionamento dell'ufficio inquisitoriale, 127

139 IV Malversazioni, allargamento delle competenze e uso politico dei processi inquisitoriali nel Tre-Quattrocento

Processi agli inquisitori per malversazione, 141 – I processi per eresia e per sospetto di eresia, 150 – L'uso prettamente politico dei processi inquisitoriali, 163

176 V La lotta contro la stregoneria diabolica nel Quattrocento e primo Cinquecento

Descrizioni del sabba, 177 – La stregoneria diabolica come spiegazione dei mali, 181 – Inizio della grande paura delle streghe, 193 – Le spiegazioni antropologiche e storiche della caccia alle streghe, 211

Parte seconda

L'INQUISIZIONE IN ITALIA NEL CINQUECENTO

221 I L'unificazione religiosa dei domini spagnoli di Sicilia e Sardegna contro ebrei e *conversos*

L'Inquisizione in Spagna e in America, 224 – L'Inquisizione spagnola in Sicilia, 236 – L'Inquisizione spagnola in Sardegna, 246, Un esempio contagioso: l'Inquisizione portoghese, 252

257 II I movimenti della Riforma in Europa e in Italia

La Riforma in Europa, 258 – La Riforma in Italia, 263 – Periodizzazione della Riforma in Italia, 271 – La Riforma radicale in Italia, 279

284 III Inquisizione e concilio: una «guerra spirituale» contro la Riforma

La repressione degli aderenti alla Riforma in Italia prima del 1542, 286 – Congregazione del Sant'Ufficio e concilio di Trento: coercizione e convinzione, 291

302 IV L'avvio graduale e pluriforme dell'Inquisizione romana (1542-1554)

I primi passi della Congregazione a Roma, 305 – Il primo decennio del sacro tribunale nelle diocesi italiane, 317 – La ricerca di una procedura giudiziaria più duttile e pervasiva, 334

342 V L'Inquisizione nella Repubblica di Venezia (1542-1560)

Le nunziature di Mignanelli, Della Casa e Beccadelli (1542-1554), 345 – Le nunziature di Archinto e Trivulzi e l'inquisitorato di Peretti (1555-1560), 364 – L'Inquisizione nel patriarcato di Aquileia (1557-1559), 374 – L'attività inquisitoriale in alcune sedi venete (1557-1559), 384

395 VI La lotta definitiva alla Riforma in Italia (1555-1572)

L'Inquisizione durante il pontificato di Paolo IV, 396 – La guerra contro i valdesi in Piemonte e in Calabria, 408 – L'Inquisizione durante l'ultima fase del concilio di Trento, 416 – L'Inquisizione sotto Pio V, 424

442 VII La decisiva uniformazione religiosa d'Italia (1572-1585)

L'Inquisizione romana negli anni '70-'80 del Cinquecento, 443 – L'Inquisizione spagnola in Sicilia e in Sardegna contro la Riforma e l'Islam, 451 – L'Inquisizione romana e gli ebrei nel Cinquecento, 456 – L'Inquisizione romana e gli aderenti all'Islam nel Cinque-Seicento, 468

477 VIII L'Italia a confronto con alcuni Stati europei

La repressione dell'eresia in alcuni Stati europei durante il Cinquecento, 477 – Una valutazione complessiva dell'uniformazione cattolica d'Italia, 490

Parte terza

L'INQUISIZIONE IN ITALIA DAL SEICENTO A OGGI

509 I Rafforzamento della centralizzazione, controllo del dissenso e scontro con la nuova cultura filosofica e scientifica (1585-1644)

Centralizzazione romana e ramificazione locale nell'Italia del Centro-nord, 511 – Il controllo delle minoranze religiose, 519 – La censura della stampa tra Congregazione dell'Indice e Sant'Ufficio, 527 – La lotta contro la nuova filosofia, 542 – Il processo a Galileo Galilei, 557

566 II Controllo delle culture popolari e ulteriore ampliamento degli obiettivi del Sant'Ufficio (1585-1644)

Domenico Scandella, detto Menocchio, 567 – La spiegazione dei mali attraverso la stregoneria diabolica e il controllo delle pratiche magiche, 572 – La possessione: una spiegazione demonologica alternativa al sabba?, 590 – L'estensione della competenza inquisitoriale ad altri delitti, 609

620 III L'azione ordinaria dell'Inquisizione romana (1644-1740)

La sedentarizzazione del sacro tribunale, 622 – Modi diversi per eliminare le minoranze religiose, 630 – Il controllo della stampa, 639 – Trasformazioni indotte nelle culture popolari e caccia

alle streghe, 640 – Il controllo della santità spontanea, 659 – La difesa dal rigorismo giansenista e dalla nuova cultura, 680

699 IV Opposizione della Chiesa all'Illuminismo e chiusura delle sedi inquisitoriali periferiche (1740-1814)

Declino dell'attività inquisitoriale nel Settecento?, 700 – L'aspro scontro tra Chiesa cattolica e Illuminismo, 711– Difficili rapporti degli Stati italiani con la Chiesa e chiusura delle sedi locali del Sant'Ufficio, 729 – L'Inquisizione in Portogallo e in Spagna: una fine più tarda, 737

741 V Strutture, procedure e attività complessiva dell'Inquisizione romana tra Cinque e Settecento

L'organizzazione territoriale, 741 – L'Inquisizione romana e gli Stati italiani, 747– I rapporti istituzionali ecclesiastici nelle sedi locali, 755 – Procedure e manualistica, 765 – L'attività complessiva dell'Inquisizione romana in Italia, 772

785 VI La Chiesa in contrasto con lo Stato italiano e con il mondo moderno tra Ottocento e primo Novecento

Inquisizione, Chiesa e Stato in Italia, 786 – Le minacce poco teologiche alla retta fede, 795 – Polemiche, miti e studi sull'Inquisizione, 817

823 VII Il concilio Vaticano II: l'aggiornamento della Chiesa e del Sant'Ufficio

L'apertura della Chiesa cattolica al mondo moderno, 824 – La Congregazione per la Dottrina della Fede, 826 – Gli studi recenti sull'Inquisizione romana, 829 – Il problema delle responsabilità, 832 – Passato, presente e futuro del sistema cattolico di controllo dottrinale, 838

855 *Note*

903 *Suggerimenti bibliografici*

909 *Ringraziamenti*

911 *Indice dei nomi*

949 *Indice dei luoghi*

L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo

V

La lotta contro la stregoneria diabolica nel Quattrocento e primo Cinquecento

La lunga crisi che attraversò l'Europa nel Tre-Quattrocento trovò una compensazione alle paure collettive e all'incertezza generale nella ricerca dell'uniformità religiosa con i tentativi di ridurre all'ortodossia valdesi e hussiti, di allontanare o convertire gli ebrei e di punirli talvolta per gli inesistenti omicidi rituali – come si è visto – e soprattutto cercando di rintracciare e neutralizzare il temuto complotto delle streghe contro i beni e la vita dei cristiani. Nel Trecento infatti i giudici di fede iniziarono a perseguire come sospette di eresia le operazioni magiche e stregonesche, che nella loro molteplice e varia tipologia all'apparenza non rappresentavano un pericolo per l'ortodossia, non minacciavano la società occidentale né in effetti producevano gravi danni alle persone o alle cose. Processi analoghi vennero fatti spesso anche dai tribunali secolari, segno che la persecuzione della stregoneria avveniva in funzione di tutta la società, non solo per scelta delle autorità ecclesiastiche. La situazione cambiò notevolmente quando agli inizi del Quattrocento alcuni inquisitori e giudici secolari "scoprirono" il sabba – secondo le loro convinzioni – nelle Alpi occidentali. Questa particolare forma mitica di stregoneria, che comportava operazioni malefiche, era stata costruita probabilmente nel mezzo secolo precedente e mischiava elementi della cultura dotta e di quella popolare all'interno di una cornice cristiana, l'inimicizia del diavolo contro gli uomini e la loro comunità, offrendo così un'ottima e articolata spiegazione ai mali quotidiani, che venivano attribuiti alle streghe come effettive operatrici e al diavolo come istigatore.

Questa «formazione culturale di compromesso»[1] incontrò un forte e perdurante favore nella società europea del tardo medioevo e dell'età moderna, rispondendo a molteplici bisogni di difesa dai mali personali e collettivi in un periodo travagliato e difficile. I processi e le condanne a morte di uomini e donne ritenuti ministri di Satana riuniti in una setta anticristiana iniziarono in scala ridotta già nel primo Quattrocento, crebbero nella seconda metà del secolo e nei primi decenni del Cinquecento e divennero vere e proprie cacce alle streghe con particolare intensità dal tardo Cinquecento alla metà del Seicento, soprattutto nell'Europa centro-settentrionale.[2] Il nemico interno della cristianità occidentale non era più soltanto l'ebreo o il dissidente religioso, ma anche la strega e lo stregone. Mentre l'eretico era identificabile dai teologi per la sua diversità dottrinale nelle questioni religiose, la strega e lo stregone erano identificabili da tutti con l'attribuzione di fini malvagi a pratiche magiche spesso innocue. La supposta setta stregonesca venne costruita ascrivendo poteri demoniaci a persone malviste o marginali, soprattutto donne, ma non solo a quelle: un gruppo potenzialmente inesauribile per placare le paure ricorrenti della società. In questo modo i poteri ecclesiastici e civili, che si rinsaldarono e si stabilizzarono nel corso del Quattrocento, costruirono e utilizzarono un mito negativo che legittimasse i cambiamenti e i nuovi equilibri.

Descrizioni del sabba

Per avere un'idea di come i contemporanei percepivano la straordinaria uniformità di fondo della stregoneria diabolica, e quindi la tremenda pericolosità del complotto demoniaco-stregonesco, suggerisco di leggere alcune descrizioni del sabba senza alcuna spiegazione. I brani sono tratti dagli interrogatori di due donne nel primissimo Cinquecento: Margherita e Benvegnuda, giudicate la prima da un tribunale secolare della Val di Fiemme, la seconda dal viceinquisitore di Brescia, entrambe condannate a morte.

Un sabba trentino

In un processo tenuto contro quattro donne a Cavalese in Val di Fiemme nel 1505, Margherita dell'Agnola, detta la Tomasina, così descrisse il sabba dopo la tortura, con una ricchezza e varietà di elementi dotti e popolari:

> Venivano in la casa de la dicta Margareta tre pessime ribalde strige, le quali habitaveno a Cavalesio con altre strige, una gran compagnia, et disevano che la dovesse venire con lori in la soa compagnia, et renegar Dio e la Vergine Maria et la santa madre Ecclesia, et darse al diabolo in anima et in corpo. Et cussì la dicta Margareta renegò Dio et la Vergine Maria et la fede nostra sancta katholica et se dete al diabolo in anima et in corpo in abisso del inferno, et servir a lui. Et fatto questo, una de quelle maestre strige de Cavalesio gli de' un bossolo et ivi gli ungevano una bancha, una rocha et uno capello in el nome del diabolo, et la dicta Margareta sentò su quella bancha al nome de cento diaboli del inferno et cusì come vento andasevano via per aere con le altre strige et diaboli et venivano al monte del Val in qua et in là, *et sic credit ipsa nocte plus quam mille miliaria vehisse*, et erano molti et molti, che non gli cognosceva, tra le altre era un homo de Carano etc. Et andassevano zo a li molini, sora li fontani et mangiavano un bo' a Iori Ritzolo, el qual bo' se arschsidrò et vivete circa mezo anno et morì. Et dapoi andaveno su a Daijano et ballaveno et mangiaveno una bella vacca a Christofero de Zuan de Mogena, et era ibique el so pivador che sonava, zoè quel de Cadrano etc., et tolevano el vino fora de la canava de Iacob de Augustino, et intrarno per una fenestra et beveteno più de una soma, et perché non era niente de benedecto in la canava né in el vino, et quando se mette qualche cossa benedecta in lo vino, non possono tor né bever; et dapoi a Varena et dapoi a Cavalesio. Cantò el gallo, tutti tornaveno a casa.[3]

Un sabba bresciano

Benvegnuda, detta Pincinella, abitava a Nave, pochi chilometri a nord di Brescia, e andava al sabba sul monte Tonale in Valcamonica oppure lungo il fiume Mella, che dalla Valtrompia scende nella pianura bresciana, e così nel processo del 1518 raccontò il raduno diabolico vicino al fiume, apparentemente senza essere

stata torturata. In questo caso la dedizione al diavolo non avvenne prima del convegno notturno, come nella descrizione precedente, ma durante:

> Dimandata in che modo ha cognosudo questo tal demonio Zuliano, risponde: l'è anni 24 che un zuoba da sera, a ore do de notte, andò a casa de uno, el quale si chiamava Ambros, de la terra de Navi, nel suo cortivo a filar, ove lì apresso stava una puta da marito che nomeva Fior, fiola del Pizin di Ferari, et la menò in filezo, et così filando, questa puta Fior li disse: «Volemo andare al calchario del Zuan de Urag a tuor de l'ua?», et disse: «Andemo», et ne l'andar trovorno una, ditta Maria, la qual li disse: «Dove andate?», loro resposeno: «A tuor de l'ua», et lei disse: «Vegnì con mi», et andarono tutte tre insieme, et quando azonseno al ditto luogo sentirno una grande moltitudine de sonatori e zente che balavano lì al calchario over torchio. Alora ditta Maria disse a questa dal Fior e a Benvegnuda queste parole: «Vaga de sopra via», et ditte le parole questa Maria prese per la man destra tutte do queste et si le consegnò a doi demoni, Fior a uno che si dimanda Martin, et Benvegnuda a uno sopradito Zuliano, li quali demoni tenendole per le man, le menò a traverso de terra in terra, tanto che le condusseno a la riva d'un fiume, il qual si adimanda la Mella, et lì ebeno da far con essi carnalmente.
>
> Dimandata dita Benvegnuda quello che diceva Martino a Fior, rispose : «Mi non podeva intender né veder, perché ge n'è tanti che non se poriano numerar»; le qual tornorono poi con li ditti soi demoni Zuliano et Martino a la soa terra de Navi et era l'aurora, et Zuliano lassò andar li altri et menò ditta Benvenuda in una moracha di uno, el qual si chiama el Pizet de la terra de Navi, ne la contrada detta Derva, ove el dito demonio Zuliano in quella moracha usò un'altra volta con essa Benvegnuda (...).
>
> Dimandata che debia dir il vero chi era capo et sopra il ballo lì al fiume ditto Mella, respose che «l'era una bela dona vestida di veludo negro, la qual se adimandava la signora del zuogo, et teniva una croce negra in man, et vegnivano alcuni soi baroni vestiti ben et pigliavano questa croce de man a la signora et se la getavano in terra e tutti li usavano sopra carnalmente et poi saltando zapavano suso in despretio, et Zulian una volta usò con mi sopra di essa croce, dapoi li dessemo dil culo suso tuti quanti».
>
> Dimandato quello che disevano le persone de quella signora, respose che tutti diseva che la giera una dea et tutti andava davanti di lei et la salutavano dicendo: «Ben vegnì Madona con la

vostra zente», e la salutavano fazendo reverentia quatro, cinque volte reverentia nel dir de la salutatione, il qual modo li demoni soi amorosi insegnavano et non voleno che lì se nomina Cristo si non in dispresio. Et nel partir, la signora li comandò che ne l'andar dovesseno in suo onor far quanto mal podevano, onde, passando per alcune ville et terre, el dito Zulian li unse una man et si la menava in casa de le persone che avevano puti e pute e si le strigavano toccando et strupiavano, et il dito demonio apriva le porte che niuno sentiva, il che è facile, però lui pol andar per tutto; ma feceno un gran danno in doe terre, una dita Chali e l'altra Artegnagi, strigasseno allora 24 fra puti e pute. E poi vegnisseno con molti altri demoni in una contrada adimandata de Cortine et intrasseno in camera di uno chiamato el Sordel, la qual averse Zulian, et spinò una veza che non era stà posta a man, «et tutti bevessemo et poi pissassimo dentro tutti quanti».[4]

Varietà dei particolari e uniformità strutturale

Nei verbali degli interrogatori si trovano inseriti nelle linee generali dei racconti molti elementi e particolari del sabba, più o meno diversi e variabili da zona a zona, da tempo a tempo, di origine sia popolare che dotta. Ad esempio in Val di Fiemme, come lungo il fiume Mella, compare «una patrona, la quale dete licentia a tutti nel nome del diabolo», cioè «la donna del bon zogo», che collabora con il diavolo, secondo quanto dicono parecchi imputati. Un altro imputato inoltre dice che «deliberorno andare in lo monte de le Sibille, zoè come si dize, el monte de Venus, *ubi habitat* la donna Herodiades»,[5] un riferimento al mito del monte della Sibilla, analogo a quello del Venusberg, dove si trovavano le divinità femminili – Diana, Erodiade, Holda – che guidavano le «cacce selvagge», cui si aggiungevano talvolta le processioni dei morti.

Le somiglianze di fondo tra le descrizioni del sabba sono a ogni modo forti e si possono ricondurre a un comune schema narrativo: la strega incontra il diavolo, si dà a lui sia fisicamente sia spiritualmente, viene trasportata al sabba con mezzi non naturali, al sabba adora il diavolo e compie con altre persone dei riti che sono l'inversione del comportamento "normale", la strega vede un certo numero di persone a lei note presenti al sabba,

ritorna al suo luogo di residenza con mezzi non naturali e commette con l'aiuto del diavolo azioni cattive contro gli individui, i beni materiali, la comunità e la religione. All'interno dello schema narrativo si scorge una struttura portante, data dall'interconnessione di tre elementi: l'apostasia dalla fede, la partecipazione al convegno diabolico, i malefici perpetrati al ritorno.[6] Era questa uniformità, connessa alla varietà e vivacità dei particolari, a produrre nei contemporanei la convinzione che il sabba fosse reale, convinzione tanto più forte perché offriva significati e soluzioni a paure collettive e conflitti interpersonali.

La setta degli stregoni e delle streghe nemici della società cristiana fu invece secondo gli storici d'oggi una costruzione culturale, un mito complesso che ebbe origine nei due versanti delle Alpi occidentali alla fine del secolo XIV e si diffuse poi in Italia, come in altre parti d'Europa, dalla zona in cui aveva avuto origine. Le paure che il mito della stregoneria diabolica risolveva e contemporaneamente suscitava erano tuttavia reali e dipendevano dal nucleo della sua struttura composita e dalle funzioni che lo stereotipo assunse nel contesto non solo religioso, ma anche culturale e sociale. La grande caccia alle streghe che si ebbe in Europa non va vista infatti come un fenomeno dipendente da fattori puramente religiosi, ma anche da fattori socio-politici e rispose quindi a esigenze di vendetta personale ma anche di ristabilimento dell'ordine pubblico fino a quando la cristianità occidentale si percepì come una cittadella assediata dal diavolo, il grande nemico, la personificazione del Male.[7]

La stregoneria diabolica come spiegazione dei mali

Una spiegazione del Male e dei mali è il punto chiave per capire l'origine e le funzioni della stregoneria diabolica. Nella storia della cristianità occidentale, agli inizi del Trecento venne superata, anzi tolta di mezzo, la spiegazione del Male che il catarismo aveva proposto sul piano della metafisica e della cosmogonia, dividendo in due la realtà e attribuendo l'origine del Male a una parte, cioè alla parte della materia, secondo due diverse versioni: il dualismo assoluto ammetteva il Dio dello spirito e il Dio

della materia, mentre secondo il dualismo moderato c'era un unico Dio creatore dello spirito e della materia, ma Satana aveva ordinato poi la materia e la teneva sotto il suo dominio. Nel secondo Trecento e primo Quattrocento venne elaborato un altro modo per spiegare non tanto il Male metafisico, quanto i mali concreti della comunità – quelli ricchi di aspetti anormali in particolare – le malattie e le morti di uomini e di animali: la stregoneria diabolica, che ruotava attorno all'apostasia dalla fede nel sabba e che demonizzava un gruppo variabile di cristiani. Era un complotto intentato dal diavolo stesso contro l'umanità e realizzato poi con l'azione volontaria delle streghe al suo servizio. In questo modo Satana cercava superbamente di avversare il disegno salvifico di Dio, infliggendo i mali più svariati agli individui e alle comunità per mezzo dei suoi adepti segreti. Questa dottrina non era un'eresia, né erano eretici quelli che vi credevano, ma era anzi la nuova spiegazione data ai mali concreti attraverso un'ideologia religiosa. L'Inquisizione non processava le streghe perché sostenevano una dottrina condannata dalla Chiesa, ma interveniva contro persone che si riteneva adorassero il diavolo e fossero nemici della vera religione e di Dio, quindi dell'umanità stessa, cercando di liberare i fedeli dagli influssi nefasti di questo temibile complotto.

La costruzione culturale della setta stregonesca

L'elaborazione di questo mito terribilmente efficace fu lunga e complessa. La teoria della setta demoniaca di streghe si vede già ben delineata nel *Formicarius* del domenicano Johannes Nider, scritto a Basilea tra il 1436 e il 1438. L'originale titolo dell'opera (il *Formicario*, in analogia a bestiario o erbario) dipende dalla cornice letteraria prescelta, un dialogo cioè che mette a confronto le virtù e i vizi degli uomini con i comportamenti delle formiche. Per preparare il quinto libro, che riguarda le superstizioni, la magia e la stregoneria, il frate si serve di due informatori ben identificati: il giudice Peter von Greyerz, castellano di Blanckenburg nella Simmenhtal di Berna, e l'inquisitore domenicano di Autun, che avevano fatto molti processi. Dal libro, oltre alla descrizione dei malefici tradizionali, emerge per la prima volta l'immagine nuova di una setta di streghe e stregoni, molto diversi

dalle maghe e maghi isolati che si incontrano nella letteratura precedente. Secondo i due informatori, esistevano streghe e stregoni che, simili più a lupi che a uomini, mangiavano i bambini; alcuni di essi avevano cucinato e divorato i propri figli e in gruppo avevano invocato il demonio. Le carni dei bambini uccisi venivano cotte in una pentola: la parte più solida diventava unguento per le pratiche magiche, la parte più liquida veniva conservata e data da bere a chi voleva diventare maestro della setta. I seguaci dovevano giurare di rinunciare alla fede cristiana, di non venerare più l'ostia consacrata e di profanare di nascosto la croce. Sono alcuni degli elementi essenziali del sabba, mentre non sono menzionati il volo, le metamorfosi in animali e i raduni notturni. La setta sarebbe sorta circa 60 anni prima, verso il 1375. Anche l'inquisitore Bernardo Rategno da Como, che scrisse agli inizi del Cinquecento il *Tractatus de strigibus* sulla base degli atti dei processi che aveva trovato nell'archivio, collocò l'origine della setta 150 anni prima sull'altro versante delle Alpi occidentali.

Gli elementi tipici del sabba che non compaiono nel *Formicarius* erano a ogni modo già presenti nel Delfinato e nel Vallese, zone limitrofe. Infatti una cronaca di Lucerna, redatta da Hans Fründ nel 1428-1430, parla di processi per stregoneria fatti in alcune vallate, con più di cento persone mandate al rogo. Sottoposte a tortura, queste avevano confessato di aver fatto parte di una setta o società diabolica. Il diavolo compariva loro come animale nero (un orso o un montone), essi rinunciavano a Dio, alla fede, al battesimo, alla Chiesa e imparavano a provocare la morte e le malattie di adulti e bambini. Alcuni affermarono di trasformarsi in lupi per divorare gli animali. Alle riunioni andavano volando su bastoni e scope, al ritorno entravano nelle cantine, bevevano il vino più buono e defecavano nelle botti. La setta era nata secondo loro 50 anni prima, cioè verso il 1380 e raggiungeva ora settecento adepti. Entro un anno si sarebbero impadroniti di tutto il paese e vi avrebbero messo a capo un loro re.

Tutti gli ingredienti fondamentali del sabba, ormai consolidati, si trovano anche in un trattatello scritto in Savoia attorno al 1436 dal giurista Claude Tholosan, basato su oltre duecento processi da lui tenuti nelle valli intorno a Briançon, e nell'anonimo *Errores gazariorum*, una versione composta prima del 1437, un'altra versione dopo il 1438. È tuttavia scomparso, e

non tornerà più nella documentazione dei secoli seguenti, lo straordinario complotto contro la società confessato dalla setta stregonesca del Vallese.[8]

Il complotto di lebbrosi, ebrei e streghe contro la società cristiana

Lo stereotipo del sabba è profondamente impregnato dall'idea di una cospirazione del diavolo e di streghe e stregoni contro la società cristiana, quasi a esprimere la paura collettiva di non poter sopravvivere di fronte alle armate mimetizzate di un nemico mortale, eterno. La paura del complotto demolitore della società è anzi il carattere costitutivo del sabba, che rappresenta il rovesciamento di quanto c'è di più alto e nobile nella cristianità, un vero e proprio anti-mondo. La costruzione della stregoneria diabolica avvenne coagulando in modo originale, all'interno del quadro del complotto, elementi come l'idolatria, l'omicidio rituale, l'antropofagia, la demonizzazione degli eretici, che erano già presenti singolarmente nei secoli passati. Questo nuovo complesso culturale non fu prodotto da qualche teologo, chiuso in un convento fuori dal mondo, ma ebbe origine in uno specifico contesto temporale, geografico e culturale soprattutto per responsabilità diverse di autorità politiche e religiose, ma cui partecipò anche la gente comune, per quanto in posizione subordinata.

Un complotto contro la società, ora attribuito a streghe e stregoni, era stato attribuito pochi decenni prima ai lebbrosi e soprattutto agli ebrei. Infatti un collegamento diretto tra stregoneria diabolica ed ebrei, all'interno di sette contrarie al cristianesimo, viene istituito in una bolla che Alessandro V indirizzò il 4 settembre 1409 a fra Ponce Fougeyron, inquisitore generale nelle diocesi di Ginevra, Aosta e Tarantasia, nel Delfinato, Contado Venassino, città e diocesi di Avignone. Il testo dice che «alcuni cristiani, assieme ai perfidi giudei, hanno istituito nuove sette e riti contrari alla fede e occultamente li insegnano, predicano e sostengono»; vi sono molti cristiani ed ebrei che praticano stregonerie, divinazioni, invocazioni dei demoni, scongiuri magici, superstizioni, arti malvagie e proibite; vi sono ebrei convertiti che più o meno copertamente tornano all'antico errore, cristiani ed ebrei che sostengono che il prestito a usura non costituisce peccato.[9] Le nuove sette

clandestine cui si riferisce la bolla sono molto probabilmente quelle delle streghe, come si è appena visto. Resta da spiegare perché vi siano inseriti gli ebrei. Questo particolare non dipende dallo stereotipo che presenta l'ebreo come uccisore di Cristo e avversario dei cristiani, ma da una serie di fatti gravi, attribuzioni di responsabilità e paure sociali che si erano prodotti in Francia nel Trecento e che avevano collegato lebbrosi, ebrei, musulmani in quanto nemici della cristianità.

Nel 1321 infatti un complotto per avvelenare le acque, e quindi uccidere tutta la popolazione, venne attribuito prima ai lebbrosi nella Francia sud-occidentale e poi agli ebrei, complici o istigatori dei lebbrosi, nella Francia nord-occidentale. Di solito la ricerca di un capro espiatorio avviene dopo epidemie, carestie o gravi fatti sociali, e in questo caso c'era stata una grave crisi cerealicola nel 1315-1320 in Europa e una grande e immotivata paura della lebbra. Il complotto per la distruzione della cristianità, secondo alcuni, era stato ordito dal re musulmano di Granada, che aveva convinto gli ebrei con molti soldi. Molti lebbrosi furono processati dalle autorità secolari e condannati al rogo, altri furono bruciati dalla gente dentro le case. Per avvelenare le acque essi avrebbero usato una polvere ottenuta dall'essiccazione e dal mescolamento di sangue umano, orina, tre erbe imprecisate, ostia consacrata. Erano aiutati dal diavolo e abiuravano la fede. Nel processo contro Guillaume Agassa, responsabile di un lebbrosario, iniziato il 4 giugno 1321 a Pamiers e condotto a un certo punto anche dal vescovo cistercense Jacques Fournier (poi papa con il nome di Benedetto XII) si vede come il racconto del complotto prende forma dopo la tortura e vi viene inserito a forza l'elemento dell'apostasia dalla fede, voluta dal re di Granada e dal sultano di Babilonia.

Questi accostamenti del tutto inventati fanno bene vedere quanta fosse la paura ispirata dall'Islam. Gli accadimenti più inquietanti o poco comprensibili venivano attribuiti alle cospirazioni degli infedeli. All'origine del complotto c'era quasi sempre un sovrano o capo musulmano, eventualmente ispirato dal diavolo, come affermavano tre lettere, tutte false, che spiegavano le mire segrete dei re arabi di Gerusalemme, di Tunisi, di Granada per impadronirsi addirittura della Francia. Si creò così una catena di accuse, che legava il nemico esterno (i musul-

mani) al nemico interno (i lebbrosi o gli ebrei), lontano il primo, a portata di mano i secondi.

L'ondata di persecuzione contro i lebbrosi durò poco, l'estate del 1321 e si focalizzò principalmente nella Francia sud-occidentale. L'innocenza dei lebbrosi fu riconosciuta ufficialmente da Benedetto XII con una bolla del 31 ottobre 1338 rivolta all'arcivescovo di Tolosa. L'ondata della persecuzione contro gli ebrei durò più a lungo, qualche anno, principalmente nella Francia nord-occidentale, fino a quando Giovanni XXII non espulse gli ebrei dai propri domini nel 1322 e Carlo IV di Valois nel 1323. Le false lettere che denunciavano i re arabi e gli ebrei circolarono alla corte reale francese, ma una fu mandata anche al papa, che allora dimorava ad Avignone. Le autorità ecclesiastiche e politiche ebbero un ruolo rilevante nell'orientare l'ostilità della gente contro i lebbrosi e gli ebrei.[10]

La persecuzione degli ebrei riprese con la grande peste del 1348 che devastò tutta l'Europa. La peste si diffuse da Messina, dove nel settembre del 1347 attraccarono dodici galere genovesi provenienti da Costantinopoli con i topi che portavano il bacillo. Nella Francia meridionale le ostilità contro gli ebrei come capri espiatori di questo disastro demografico e sociale ebbero inizio nell'aprile del 1348 con saccheggi e massacri da parte della popolazione e uccisioni si ebbero anche in Spagna, in particolare a Barcellona e in alcune città della Catalogna. La causa del morbo era attribuita agli astri, alla corruzione dell'aria o delle acque, la propagazione era imputata al contatto fisico, che avveniva anche attraverso polveri, la cui diffusione fu ascritta prima a poveri e mendicanti e poi agli ebrei, che ovviamente complottavano per distruggere la società. Nel Delfinato e nella Savoia vivevano molti ebrei espulsi dalla Francia nel 1322-1323 e diversi processi e condanne si ebbero a Vizille, Chambéry, Pays de Vaud, Chillon, con l'accusa di aver sparso polveri infette nelle acque e nei cibi.

Papa Clemente VI si oppose da Avignone alla tesi del complotto degli ebrei con due bolle, il 6 luglio e il 16 ottobre 1348, ma inutilmente. Stragi e roghi di ebrei si verificarono anche in molte città lungo il Reno e nella Germania centrale e orientale, a mano a mano che la peste si diffondeva. Si calcola che siano stati uccisi circa 2.000 ebrei. Le autorità qualche volta cercarono di opporsi, ma l'azione questa volta fu condotta soprattutto dal

basso. L'ossessione del complotto era entrata stabilmente nella mentalità comune.[11] La paura del complotto distruttore della società venne dunque proiettata all'inizio su un gruppo ben definito (i lebbrosi), poi quasi immediatamente su un gruppo più ampio, anche se circoscritto etnicamente e religiosamente (gli ebrei), fino a venir attribuita a una setta potenzialmente senza limiti (gli stregoni e le streghe). Erano tutti gruppi che si situavano ai margini della società. Anche la cospirazione degli stregoni era ispirata da un nemico esterno: non più i musulmani, ma il Nemico per eccellenza dei cristiani, il diavolo.

Interazione tra stereotipi inquisitoriali ed elementi folklorici

Mentre nei processi del 1321 e 1348 le confessioni degli imputati avevano riproposto l'immagine del complotto suggerita dai giudici ed estorta con la tortura, senza sostanziali novità, nei processi per stregoneria dei secoli seguenti i rapporti tra giudici e imputati non furono così semplici, non soltanto perché la caccia giudiziaria alle streghe durò molto più a lungo, ma proprio per l'origine e le caratteristiche eterogenee degli elementi che erano coinvolti nella rappresentazione del sabba. Questa complessità si nota fin dall'inizio, in particolare nei processi inquisitoriali fatti in Piemonte alla fine del Trecento.

Attorno al 1380 l'ufficio inquisitoriale celebrò parecchi processi contro i valdesi, che vivevano sul versante italiano delle Alpi occidentali e nella pedemontana piemontese. Dalle loro confessioni emergono alcune idee tipiche dei valdesi: la polemica contro gli ecclesiastici corrotti, la negazione dei sacramenti, del culto dei santi e del purgatorio. Ma questi eretici erano entrati in contatto anche con altre esperienze religiose, dato che tra le loro idee compaiono alcuni elementi di stampo cataro: Dio padre aveva creato soltanto il cielo, la terra era stata creata dal drago e sulla terra il drago era più potente di Dio. Alcuni di loro si erano infatti recati in Bosnia presso i bogomili, mentre altri e più consueti scambi avvenivano con i dissidenti che stavano sull'altro versante delle Alpi attraverso predicatori itineranti. Nei processi venne inoltre più volte ammessa la pratica di orge: dopo aver mangiato e bevuto, si spegnevano le lucerne e i convenuti dice-

vano: «Chi ha, tenga». Le descrizioni di queste orge sono però così aderenti al classico stereotipo ecclesiastico degli eretici che dagli storici non vengono ritenute veritiere, ma piuttosto frutto delle pressioni degli inquisitori durante i processi.

Le confessioni dei valdesi appaiono tuttavia come un momento dell'interazione tra stereotipi inquisitoriali e cultura folklorica, dato che in esse si trovano anche due elementi folklorici che non hanno uno stretto rapporto con l'eresia: in un caso, prima di un'orgia venne dato da bere ai convenuti un liquido di aspetto ripugnante, che avrebbe impedito l'abbandono della setta, bevanda analoga a quella descritta nel *Fornicarius*; il liquido era stato ottenuto con lo sterco di un rospo tenuto sotto il letto e vi erano stati aggiunti cenere di capelli e peli pubici. Nell'altro caso, una persona in vista di una comunità eterodossa disse di tener in casa un gatto nero, che era il suo miglior amico. Quest'animale domestico stava acquistando una pessima fama: ai catari veniva attribuita l'adorazione del demonio sotto forma di gatto oppure la celebrazione di cerimonie orgiastiche alla presenza di un gatto gigantesco; il gatto venne descritto accanto all'idolo dai templari sotto tortura come rappresentazione del diavolo; il gatto sarebbe diventato uno degli animali in cui si trasformavano di preferenza le streghe. Un'analoga commistione di elementi simili si trova negli *Errores haereticorum Waldensium*, che parlano della persecuzione contro i valdesi in Stiria alla fine del Trecento.[12]

Gli storici ritengono improponibile una dipendenza diretta tra la presenza del diavolo nel sabba e le concezioni catare della prima metà del Trecento, perché i processi tolosani del 1335 e 1350, su cui si basava questa interpretazione, sono sicuramente dei falsi fabbricati nel primo Ottocento.[13] Carlo Ginzburg tuttavia, sulla base degli elementi catari fatti propri dai valdesi piemontesi alla fine del Trecento, propone in modo convincente l'idea di un influsso delle dottrine dualistiche presenti nelle Alpi occidentali sull'accusa avanzata dagli inquisitori alle streghe di adorare il diavolo in forma di animale, e anche sull'interiorizzazione della stessa accusa da parte degli imputati.[14] In un contesto dualistico gli imputati erano più inclini ad attribuire realtà e forza religiosa al diavolo, come principio della materia-male, contrapposto a Dio, come principio

dello spirito-bene e per gli inquisitori era più facile considerare streghe e stregoni come adepti di Satana ed eversori per suo conto della società cristiana. In termini più generali, la spiegazione dei mali quotidiani che offriva il connubio diavolo-streghe, costruito dagli ecclesiastici, sostituiva in modo circoscritto e addomesticato l'interpretazione metafisica del Male offerta dal catarismo, un movimento ereticale.

Si è visto così quale sia stata probabilmente l'origine e il senso del mito del sabba, cioè dell'idea di una setta segreta di streghe e stregoni, che cospiravano contro la società sotto il comando del diavolo, signore del Male e nemico della cristianità. Apostasia dalla fede, omicidi rituali e cannibalismo, elementi dotti che costituivano la struttura portante del sabba, specificavano e rinforzavano la funzione del mito, la sua rappresentazione simbolica dell'anti-società negatrice di Dio e della fede cristiana. A questi elementi dotti si aggiunsero in un secondo momento il volo notturno e le metamorfosi in animali, con particolari apparentemente senza senso, come il vino bevuto nelle cantine al ritorno e le morti dei buoi, particolari che appaiono tuttavia inseriti a forza nel sabba e snaturati, deprivati di senso.

Il volo notturno e le metamorfosi in animali hanno infatti un'origine diversa e provengono dalla cultura popolare: sono la parte folklorica del sabba. La difficoltà della loro comprensione dipende dal fatto che noi li vediamo già estrapolati dal loro contesto originario e inseriti nella cornice dotta e strutturante del complotto diabolico contro la società. Fortunatamente però esiste un caso in cui è possibile ricostruire uno di questi miti popolari preesistenti o contemporanei a quello del sabba: i benandanti. Le loro idee e pratiche vanno poste all'interno di un sistema di credenze folkloriche riguardanti il nesso stregoneria-controstregoneria, sistema che mostra concezioni del potere (malefico e terapeutico) ancora largamente autonome rispetto alle strutture religiose ufficiali ed elementi non contaminati o solo parzialmente contaminati dal mito della stregoneria diabolica. La documentazione dei benandanti, processati in Friuli tra la fine del Cinquecento e la fine del Seicento, mette infatti in luce molto bene un mito polimorfo, che svolgeva più funzioni positive nei confronti della società. I benandanti erano dei "difensori rituali" e degli intermediari professionali tra la comunità e il mondo dei

morti: andavano nelle notti delle quattro tempora in estasi e nell'aldilà combattevano contro gli stregoni per la fertilità dei campi. Saltuariamente, sempre in estasi, entravano in contatto con i morti per riportarne insegnamenti e consigli ai vivi. Avevano inoltre la capacità di identificare e curare i malefici degli stregoni e delle streghe. Queste doti profetiche, visionarie e curative mostrano un quadro coerente che richiama i culti degli sciamani. In questo contesto di estasi sciamaniche, il volo notturno e le metamorfosi in animali riacquistano un senso: sono cioè i tramiti simbolici per raggiungere il mondo delle entità sovrannaturali e dei morti.

I morti infatti – nell'immaginario del mondo antico e moderno – avevano costanti rapporti con la società dei vivi, anche se ambigui, perché ci potevano essere rapporti ostili o amichevoli. Nel gruppo degli stregoni nemici della fertilità dei campi (combattuti dai benandanti – versione agraria prevalentemente maschile del mito), traspare l'antica immagine dei morti vaganti senza pace, dunque nemici dei vivi; nelle processioni dei morti (visti dalle benandanti – versione funebre prevalentemente femminile del mito) si propone l'immagine delle processioni o cavalcate al seguito di una dea, nella visione già parzialmente cristianizzata delle anime del purgatorio, dunque amiche dei vivi.

Il mito di stampo sciamanico dei benandanti non è l'unico del genere in Europa. Le battaglie per la fertilità combattute in estasi sono diffuse nell'area europea orientale (*kresniki* in Slovenia, Istria, Dalmazia, Bosnia, Erzegovina, Montenegro; *mazzeri* in Corsica; *táltos* in Ungheria; lupi mannari in Livonia; sciamani in Lapponia; *burkudzäutä* in Ossetia). Le zone di queste credenze sono spesso sovrapposte alle zone di diffusione dei rituali di fertilità che prevedono gruppi di giovani mascherati da animali durante i dodici giorni tra Natale e l'Epifania, in Ungheria, Bulgaria macedone e orientale, Romania, Ucraina, mentre i viaggi estatici al seguito di divinità femminili sono diffusi in Scozia, Francia, Renania, Italia centro-settentrionale, Sicilia.[15] Quello che si intravede è un complesso di elementi di origine popolare e di origine dotta, derivati e inseriti nei miti e riti a sfondo sciamanico tra Europa e Asia, utilizzati da Carlo Ginzburg per la proposta più complessa, affascinante e discussa di decifrazione del sabba finora avanzata.

Interazione tra processi per stregoneria e manuali demonologici o inquisitoriali

Le due immagini del sabba, inquisitoriale e folklorica, si trovano fuse in un unico stereotipo nei due versanti delle Alpi occidentali già alla fine del Trecento e inizi del Quattrocento, ma la loro interazione continuò anche nei secoli seguenti, quando il mito della stregoneria diabolica venne diffuso nello spazio e nel tempo dell'Europa moderna. I due strumenti principali di questo influsso reciproco tra la cultura dotta e quella popolare furono i processi per magia e stregoneria e i manuali demonologici e inquisitoriali. All'interno dei processi gli imputati subivano la cultura teologica e giuridica dei giudici, rispondevano alle loro domande sia introiettando la visione colta che veniva proposta più o meno esplicitamente, sia manifestando i particolari più o meno folklorici delle proprie credenze e miti. I giudici trasposero le proprie esperienze processuali e le conoscenze della magia e stregoneria popolare da esse derivate nei manuali, che a loro volta formarono altri giudici e li spinsero a comportarsi negli interrogatori secondo le acquisizioni accumulate in precedenza.

Fu un influsso circolare, facilitato e contemporaneamente reso più complesso dalla predicazione del clero, dalla lettura dei manuali da parte dei ceti colti e di governo, dai racconti popolari, dalle dicerie di paese, dalle figure di strega che venivano create nei villaggi in vari momenti e per vari motivi. La stregoneria diabolica – con i suoi caratteri di sistema fortemente coerente – rispose a esigenze di spiegazione delle disgrazie personali e collettive, acquistò credibilità e realtà sulla base di queste spiegazioni e dei conflitti interpersonali all'interno delle comunità e dei gruppi sociali, divenne una soluzione pratica di problemi importanti e talvolta vitali e portò in certe circostanze a denunce e a processi veri e propri.

I manuali inquisitoriali che trattavano anche questioni stregonesche, i manuali inquisitoriali dedicati alla stregoneria, i trattati demonologici, i trattati giudiziari che parlavano della stregoneria e altri testi analoghi furono prodotti in grande numero dal secolo XV al XVIII e diversi sono stati studiati.[16] Non si tratta solo del *Malleus maleficarum*, scritto dall'inquisitore

domenicano Heinrich Kramer (Enricus Institoris) e stampato nel 1486 a Spira, uno dei testi più diffusi, che ebbe 28 edizioni fino al 1669,[17] ma anche del *Lamiarum sive striarum opuscula* di fra Girolamo Visconti (scritti intorno al 1460, edizione postuma del 1490), *Quaestio de strigibus* di fra Bartolomeo Spina (1523), *Tractatus de hereticis et sortilegiis* del giurista Paolo Grillandi (1536), *De strigiis* di fra Bernardo Rategno da Como in appendice alla sua *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis* (scritta prima del 1510, edizione postuma nel 1566), *Compendium maleficarum* di fra Francesco Maria Guaccio (1608, edizione ampliata nel 1626), per non parlare della *Démonomanie des sorciers* del giurista francese Jean Bodin (1580, tradotta in latino, italiano, tedesco e stampata in 20 edizioni nel secolo XVI), o del *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* del vescovo tedesco Peter Binsfeld (1589), *Daemonolatreiae libri tres* del giudice francese Nicolas Remy (1595), *Disquisitionum magicarum libri sex* del gesuita spagnolo Martín Antón del Rio (1599-1600, con oltre 15 edizioni), il *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* del giudice francese Pierre de Lancre (1612) e decine di altre opere stampate tra Cinquecento e Settecento, che sarebbe troppo lungo semplicemente elencare.

In parecchi di questi volumi si vede agevolmente come i dettagli dei vari aspetti del sabba cambino da regione a regione e si arricchiscano e complichino a mano a mano che si procede nel tempo. La manualistica infatti non solo raccoglieva le esperienze e le credenze dei vari inquisitori e giudici secolari, sia cattolici sia protestanti, ma era un genere letterario a sé e spesso gli autori si servivano dei testi precedenti, citandoli come autorità, riproducendone o riassumendone alcune parti più o meno fedelmente, talvolta criticandone le indicazioni o le interpretazioni. Le dottrine in essi contenute venivano regolarmente predicate e insegnate dal clero cattolico e dai pastori protestanti ed erano avallate dalle massime autorità ecclesiastiche e statali, come indicano ad esempio la bolla di Innocenzo VIII, l'approvazione dell'imperatore Massimiliano I e l'approvazione della Facoltà di teologia dell'università di Colonia riportate all'inizio del *Malleus maleficarum*. È significativo vedere come la bolla di Innocenzo VIII, *Summis desiderantes affectibus* del 5 dicembre 1484 presenti la setta stregonesca nemica dell'umanità, conferendo alla dottrina un'indubbia autorevolezza, senza tuttavia parlare del sabba vero e proprio, sulla stessa linea seguita dal manuale di Kramer:

> parecchie persone di ambo i sessi, immemori della propria salvezza ed allontanandosi dalla fede cattolica, non temono di darsi carnalmente ai diavoli incubi e succubi, di far deperire e morire la progenie delle donne e degli animali, le messi della terra, le uve delle vigne e i frutti degli alberi, inoltre uomini, donne, bestiame grande e piccolo e d'ogni sorta; e ancora vigneti, giardini, prati, pascoli, biade, cereali, legumi per mezzo di incantesimi, fatture, scongiuri ed altre esecrabili pratiche magiche, eccessi, crimini e delitti; di affliggere e tormentare gli stessi uomini, donne, bestie da soma, bestiame grande e piccolo e animali con crudeli dolori e tormenti interni ed esterni; di impedire agli uomini di generare, alle donne di concepire e di rendere impossibile a marito e moglie di compiere il loro dovere coniugale; né temono di rinnegare con bocca sacrilega persino quella fede che hanno ricevuta col santo battesimo, e di compiere e perpetrare altri moltissimi nefandi crimini ed eccessi, per istigazione del nemico del genere umano, con pericolo delle loro anime, con offesa alla maestà divina e con pernicioso esempio e scandalo dei più.[18]

Inizio della grande paura delle streghe

Tra la fine del XIV e il XV secolo lo stereotipo della stregoneria diabolica rimase quasi completamente circoscritto nei paesi europei in cui era sorto – Francia, Italia, Svizzera – arrivando solo in Germania. Processi per magia si svolsero in piccolo numero nei secoli XIV e XV, ma nella seconda metà del secolo XV e agli inizi del XVI comparve sempre più spesso l'accusa di stregoneria diabolica. La paura delle streghe cominciò ad allargarsi in Europa, la gente e i giudici credevano sempre di più alla realtà del sabba e dei malefici fatti da donne e uomini per conto del diavolo, e il numero dei processi si moltiplicò.

I processi per magia e stregoneria diabolica in Europa nei secoli XIV-XV

È difficile spingersi oltre queste schematiche e brevi osservazioni generali per lo stato frammentario e incerto delle fonti. Gli storici più recenti sono perfettamente consapevoli di queste difficoltà, ma alla fine, potendo lavorare soltanto sulle fonti che si ritrovano in mano, non su serie complete, cercano di offrire un quadro complessivo. Richard Kieckhefer ha infatti raccolto trent'anni fa tutte le notizie comparse nella storiografia precedente sui processi per magia e stregoneria in Europa tra il 1300 e il 1499, le ha elencate con i loro dati principali e ha tracciato alcune linee interpretative generali. Questa raccolta è dichiaratamente incompleta, perché non basata sullo spoglio sistematico di tutti gli archivi e di tutte le fonti letterarie, comprende fonti di genere vario e alle volte difficilmente verificabili, ma ha il pregio di mettere assieme dati altrimenti sparsi in molti studi.

Questi processi, o parti di processo, o notizie di procedimenti, pur con tutti i limiti immaginabili della raccolta, sono circa 500, tre quarti dei quali raggruppati nell'ultimo terzo del periodo in esame, tra il 1435 e il 1499. Molti processi comprendono più imputati e negli anni 1435-1499 i casi sono 340 circa, 5-6 volte in più che nel secolo precedente, ma le persone implicate sono in tutto 660 circa; in una trentina di casi inoltre manca qualsiasi indicazione numerica degli imputati. Può darsi che una parte di questo notevole aumento dei processi dipenda da una migliore conservazione dei documenti nel periodo considerato, ma la differenza con il periodo precedente resta comunque molto forte. Non tutti i processi ovviamente sono per stregoneria diabolica, ma molti anche per semplice magia o per malefici o per forme di magia cerimoniale con invocazione del demonio.

Sempre negli ultimi 70 anni del Quattrocento i processi si tennero in Francia, Svizzera, Germania e in misura minore in Italia e in Inghilterra, nelle zone cioè in cui si era formata la concezione composita del sabba e in altre immediatamente adiacenti. In Inghilterra tuttavia questa concezione non è attestata e non vi si diffuse praticamente neppure in seguito. Quasi tre quarti dei processi noti vennero condotti dai tribunali secolari e solamente un quarto dai tribunali ecclesiastici, compresi quelli inquisitoriali. I

motivi possono essere vari, ma forse si deve partire dalla constatazione che gli inquisitori si trovavano solo in Italia e nella Francia meridionale e che i giudici dei tribunali secolari rispondevano meglio alle aspettative e alle richieste della popolazione.[19]

Una sintesi più recente e meno sistematica rileva che comunque alcune grandi cacce alle streghe ci furono alla fine degli anni '20 del Quattrocento nel Vallese in Svizzera (200 o forse 300 roghi), nel Delfinato (258 processi), nella vicina Savoia e nella valle bernese di Simmenthal. Queste notizie sono ricavate in genere da fonti letterarie, cioè cronache e trattati e, se attestano certamente i fatti, mi paiono discutibili quanto alle cifre, dal momento che una ricerca d'archivio per il Vallese ha identificato 16 esecuzioni per gli anni indicati e altre 11 per gli anni seguenti. Senza voler essere minimalista, le notizie di seconda o terza mano tendono a sopravvalutare le uccisioni, mentre i dati archivistici, per quanto possano essere frammentari, risultano molto inferiori. Altre cacce notevoli ebbero luogo in Europa alla fine del Quattrocento e inizi del Cinquecento, le più note delle quali avvennero in Italia.[20]

I processi per magia e stregoneria diabolica in Italia dal secolo XV alla prima metà del XVI

Per il Quattrocento e la prima metà del Cinquecento manca uno studio sistematico della persecuzione della magia e della stregoneria in Italia, nonostante la grande produzione letteraria che si è avuta nella seconda metà del Novecento. Con uno studio del genere si potrebbe cogliere non solo l'intensità, la dislocazione e la cronologia dell'azione antistregonesca, ma anche la proporzione degli interventi da parte dei giudici di fede rispetto a quelli delle autorità statali. L'elenco dei processi che segue intende dare una prima visione complessiva attraverso pochi dati fondamentali, raccolti integrando il lavoro di Kieckhefer (una ventina di casi) con gli studi più recenti, senza pretendere una completezza difficilmente raggiungibile. Il vero interesse di questa analisi consisterebbe però nell'approfondire sulle fonti originali quali elementi del sabba compaiano nei singoli processi, perché venissero presentate le denunce o iniziassero le cause, chi fossero i giudici, quale cultura e credenze avessero, quali pene comminassero con le sentenze, ma questo esigerebbe una apposita e lunga ricerca.

Prima di procedere alla presentazione dei dati è indispensabile sgombrare il campo da un falso storico. Tradizionalmente la comparsa della stregoneria diabolica in Italia si fa risalire al primo Trecento sulla base di un consiglio del famoso giurista Bartolo da Sassoferrato: a Orta nella diocesi di Novara negli anni '40 del Trecento c'era una strega che aveva rinunciato a Cristo e al battesimo, calpestato la croce, adorato il diavolo, fatto morire bambini con un semplice tocco e con lo sguardo. La notizia tuttavia è destituita di ogni fondamento perché questo consiglio risulta essere con ogni certezza un falso tardo-cinquecentesco, di cui si conoscono autore e circostanze.[21]

Nel primo Quattrocento i processi per magia e stregoneria dunque furono: Firenze 1404 (un uomo per magia; tribunale comunale), Pisa 1409 (Benedetto XIII, papa avignonese, processato dal concilio di Pisa per divinazione, invocazione del diavolo, magia meteorologica, deposto assieme al papa romano Gregorio XII; seguì l'elezione del papa pisano, Alessandro V), Firenze 1412 (un uomo per magia e invocazione del diavolo; tribunale comunale), Valle d'Aosta 1419-1420 (2 donne e un uomo bruciati, imputazione sconosciuta; vescovo), Roma 1420 o 1423 (una donna bruciata come strega da un inquisitore), Venezia 1422 (francescani processati per sacrifici a demoni), Roma 1424 (una donna bruciata come strega), Firenze 1427 (una donna decapitata per magia e invocazione del diavolo; tribunale secolare), Todi 1428 (una curatrice che però uccideva bambini e si recava al sabba al noce di Benevento; bruciata da un tribunale secolare), Valle d'Aosta 1428-1430 (una donna e un uomo bruciati per magia e stregoneria; inquisitore), Bologna 1429 (una donna processata e assolta; tribunale secolare), Egna in Val d'Adige 1433 (alcune donne bruciate per magie sul tempo; tribunale secolare), Perugia 1433 (un uomo processato dal podestà), Valle d'Aosta 1434-1437 (4 donne e un uomo processati, un uomo ucciso per magia e stregoneria; inquisitore e vicario generale), Merano 1436-1437 (alcune donne accusate di stregoneria; tribunale secolare), Perugia 1437 (una donna processata dal podestà), Morbegno 1438 (10 donne e un uomo processati per malefici, una donna messa al rogo; inquisitore), Perugia 1446 (una indovina e maga, bruciata), Valle d'Aosta 1445-1449 (9 donne processate, 5 donne e 2 uomini messi a morte per magia e stregoneria; inquisitore e vicario generale), Perugia 1437 (una donna processata dal podestà), Morbegno 1450 (2 donne processate per stregoneria diabolica e condannate al bando; inquisitore), Castel Pergine 1450 (uomo accusato di stregoneria; tribunale secolare).

Nel secondo Quattrocento il numero delle località interessate, dei processi e delle condanne a morte aumentò: Ferrara 1454 (una donna per magia amorosa; tribunale secolare), Edolo in Valcamonica 1455 (un certo numero di streghe che adoravano il diavolo, processate da un inquisitore), Perugia e Città della Pieve 1455 (una donna messa al rogo; capitano), contado di Perugia 1456 (una donna messa al rogo; capitano), contado di Chiavenna in diocesi di Como 1456 (un uomo processato per stregoneria e assolto con purgazione canonica; inquisitore), Milano 1457 (un uomo bruciato come stregone; tribunale secolare), contado di Siena 1458 (un sacerdote processato per magia; inquisitore), Teglio in Valtellina 1460 (2 donne uccise per stregoneria; una dal podestà, l'altra dall'inquisitore), Venezia 1461 (un uomo e una donna processati per stregoneria; vicario generale del patriarca), Valle d'Aosta 1460-1462 (3 donne e un uomo processati, una donna e un uomo uccisi per magia e stregoneria; inquisitore e vicario generale), Perugia 1462 (una donna processata e assolta dal capitano), Roma 1466 (alcuni fraticelli romani e marchigiani, accusati tra l'altro di orge e infanticidi; tribunale ecclesiastico), Valle d'Aosta 1466 (una donna e un uomo condannati con sentenza definitiva – verosimilmente capitale – per magia e stregoneria; inquisitore e vicario generale), Siena 1466-1467 (2 uomini e un prete processati per magia; inquisitore), Tollegno vicino Vercelli 1470 (una donna uccisa da un inquisitore per stregoneria diabolica), Bologna 1468 (un priore accusato di tenere diavoli succubi; tribunale secolare), nel Canavese 1472 e 1474-1475 (7 donne bruciate, 2 processate, tutte per stregoneria diabolica; tribunale ecclesiastico), Venezia 1477 (2 donne indagate per stregoneria; inquisitore), Brescia 1480 (Maria «medica» e un uomo processati per stregoneria diabolica; tribunale ecclesiastico), Bormio 1483 (5 donne messe al rogo per stregoneria), Valle d'Aosta 1484 (una donna uccisa per magia e stregoneria; inquisitore e vicario generale), Bormio 1485 (40 persone bruciate da un inquisitore per stregoneria diabolica secondo il *Malleus maleficarum* – dato non verificabile; 5 donne messe al rogo per maleficio secondo documenti notarili; inquisitore e dele-

gato vescovile), Peveragno vicino Cuneo 1485 (8 donne e un uomo bruciati per stregoneria; inquisitore), Valcamonica 1485-1487 (molte donne condannate a morte per stregoneria diabolica dall'inquisitore di Brescia, sentenze non eseguite dalla Repubblica di Venezia), Lezzeno in diocesi di Como 1487 (3 donne messe al rogo; inquisitore), Peveragno vicino Cuneo 1489 (15 donne bruciate e 2 processate per stregoneria; inquisitore), Modena 1489 (2 uomini indagati per magia; inquisitore), Val Mesolcina 1492 (4 uomini e 6 donne processati per stregoneria), Valle d'Aosta 1493 (una donna uccisa per magia e stregoneria; inquisitore e vicario generale), Rifreddo vicino Cuneo 1495 (9 donne processate per magia e stregoneria, tutte condannate con sentenza definitiva, verosimilmente capitale; inquisitore), Modena 1495-1499 (6 donne e 2 uomini indagati per magia; inquisitore), Valcamonica 1499 (3 preti stregoni condannati a morte dall'inquisitore di Brescia; incerta l'esecuzione delle sentenze).[22] Non si trattò sempre di stregoneria diabolica in senso stretto, come si vede anche da questo schema, e la maggior parte dei casi ebbero luogo in Italia settentrionale, qualcuno in Italia centrale.

Molto interessante risulta la documentazione contro due gruppi di 17 fraticelli convenuti ad Assisi dai dintorni di Roma e dalle Marche per la festa della Porziuncola, la cappella francescana attualmente dentro Santa Maria degli Angeli, e arrestati da speciali delegati papali nel 1466. Rinchiusi in Castel Sant'Angelo, furono duramente processati e ammisero le loro idee eretiche, che riguardavano l'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli, la corruzione e l'illegittimità della Chiesa di Roma, e l'obbligo quindi per i francescani di vivere anche loro in assoluta povertà, come aveva fatto Francesco e non faceva più l'ordine francescano. Alcuni di loro tuttavia, debitamente interrogati e torturati, ammisero di essere andati al «barilotto», cioè al sabba, di aver ucciso dei bambini, averne messe le ceneri nel vino che veniva bevuto dopo la messa e di avere partecipato a orge. I termini precisi delle confessioni sono molto significativi, perché riecheggiano stereotipi precedenti:

> Dopo che la messa era stata celebrata di notte, appena prima dell'alba, le luci venivano spente e la gente gridava: «Spegnete la luce, andiamo verso la vita eterna, alleluia, alleluia; e ogni uomo prenda la sua donna» (...). Interrogato riguardo alle polveri, disse che tra i neonati ne scelgono uno per il sacrificio, preparano un fuoco attorno al quale stanno in cerchio, si passano il neonato di mano in mano finché è completamente disidratato, poi riducono il corpo in polvere. Mettono queste polveri in un fiasco di vino, dopo la fine della messa danno un po' di questo vino a tutti i presenti e ognuno beve una volta dal fiasco in segno di comunione.

Alcuni storici, anche in tempi recenti, hanno creduto reali queste pratiche stregonesche, ma le confessioni estorte con la tortura vanno considerate del tutto false ed è anche possibile mostrare come questo specifico e particolare tipo di sabba, che si trova con gli stessi termini nelle prediche senesi di fra Bernardino da Siena, sia stato attribuito ai fraticelli da fra Giovanni da Capestrano, un altro francescano osservante come fra Bernardino e quindi contrario all'assoluta povertà dell'ordine, quando nel 1449 diede la caccia come inquisitore papale ai fraticelli delle Marche. Le calunnie formulate allora erano state credute anche a livello popolare e vennero puntualmente ripetute dai giudici e dalla gente una quindicina d'anni dopo.[23]

Nel primo Cinquecento, fino all'avvio dell'Inquisizione romana, la maggioranza dei casi si trovano raggruppati nei primi trent'anni: contado di Perugia 1501 (un uomo messo al rogo dal podestà), Cavalese in Val di Fiemme 1501 e 1505 (un uomo accusato di magie legate alla meteorologia, 11 donne bruciate, altre processate per stregoneria diabolica; tribunale secolare), Benevento 1506 (3 donne bruciate per stregoneria diabolica da un inquisitore), Fié allo Sciliar 1506 e 1510 (8 donne processate per stregoneria diabolica; tribunale secolare), Siena 1507 (un uomo ucciso per malefici; tribunale secolare), Siena 1508 (un uomo processato per magia e malefici; tribunale secolare), Peveragno vicino a Cuneo 1513 (9 donne bruciate per stregoneria; inquisitore e vicario generale), Como 1513 o 1514 (30, 60 o 300 persone uccise per stregoneria; inquisitore), Venezia 1516 (6 donne imputate di magia e malefici, un uomo di eresia; inquisitore e vicario patriarcale), Modena 1517-1523 (15 procedimenti per magia contro donne e 11 contro uomini; inquisitore), Valcamonica 1518-1519 (da 62 a 80 tra uomini e soprattutto donne bruciate per stregoneria diabolica dal vescovo di Brescia, dal viceinquisitore e da delegati vescovili; circa altrettanti

processati), Venezia 1518-1519 (11 donne e un uomo imputati di magia, malefici, astrologia; inquisitore e vicario patriarcale), Venegono Superiore 1520 (7 donne bruciate – di cui una già morta – e un uomo processato per stregoneria diabolica; inquisitore), Gries vicino Canazei 1521 (donna processata per magia; tribunale secolare), Mirandola 1522-1523 (10 condanne al rogo su una sessantina di processi per stregoneria diabolica; tribunale secolare), Valtellina 1523 (3 uomini e 4 donne bruciate, 28 processate per stregoneria diabolica, una morta in carcere; inquisitore), Tires 1524 (donna processata per magia), Fiano Romano 1528 (Bellezza Orsini, curatrice processata per stregoneria diabolica, suicida in carcere; tribunale secolare), Modena 1530-1541 (11 donne e 2 uomini imputati di magia, inquisitore), Valle d'Aosta 1532, 1537, 1544 (rispettivamente 4 donne e un uomo uccisi, una donna processata per magia e stregoneria; inquisitore e vicario generale), Siena 1534 (3 donne processate per magia, un uomo per malefici; tribunale secolare), Pienza 1540 (una donna processata e un'altra bruciata per malefici; tribunale secolare), Maremma 1540 (3 donne processate per malefici diabolici; tribunale secolare), Sarentino nel Trentino 1540 (una donna bruciata per stregoneria diabolica; tribunale secolare), Siena 1541 (un frate processato per magia e negromanzia; tribunale secolare e vicario generale).[24]

Alcune osservazioni sulla diffusione e persecuzione del sabba in Italia

Tra la fine del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento si ebbe in Italia la maggior concentrazione di sanguinose cacce alle streghe, dato che ce ne furono in proporzione minore alla fine del Cinquecento e nel Seicento, come si vedrà. Dato che le fonti sono molto frammentarie e gli studi poco sistematici sia per il tardo medioevo sia per l'età moderna, è possibile che nuove scoperte riescano a modificare almeno in parte questa constatazione. La situazione italiana oggi così delineata risulta dunque anomala rispetto alle linee generali della persecuzione della stregoneria diabolica attuata in Europa. Inoltre i processi e le condanne nel Quattrocento e primo Cinquecento vennero fatti in grande maggioranza da giudici ecclesiastici, sempre più spesso inquisitori, mentre l'intervento dei giudici secolari fu rilevante nel Trentino. I tribunali secolari punivano i supposti malefici, in particolare quelli mortali, mentre i giudici della fede agivano in funzione del sospetto di eresia, una questione dottrinale. Le regioni interessate furono principalmente quelle dell'Italia settentrionale e la Toscana, in misura molto inferiore il resto dell'Italia centrale, con un caso isolato in Italia meridionale a Benevento. Non è escluso che questi rilievi possano dipendere in parte dalla conservazione casuale e incompleta delle fonti, ma pur nella loro validità relativa rendono bene l'idea che la concezione del sabba si diffuse in una dimensione spaziale dal nord verso il sud della penisola e in una dimensione cronologica nel tardo Quattrocento e nei primi decenni del Cinquecento. La sovrapposizione del sabba alle credenze e pratiche di semplice magia non avvenne tuttavia in modo automatico e completo: ci furono sempre eccezioni e ritardi. L'eccezione più vistosa fu quella di Venezia e un ritardo ben documentato quello di Modena.

È infatti strano rilevare che in uno dei due gruppi più consistenti di processi conservati tra fine Quattrocento e inizi Cinquecento, quello di Venezia, le imputazioni riguardino pratiche magiche e malefici e non vi compaiano mai accenni al patto diabolico, all'apostasia dalla fede o al sabba né da parte dei testimoni e degli accusati né da parte dei giudici.[25] Questa situazione non cambierà neppure tra metà Cinquecento e metà Seicento, quando su oltre 500 casi di magia e stregoneria soltanto sei volte si avranno dei riferimenti al sabba, e tutti in circostanze e contesti molto singolari.[26] Venezia resta dunque una città in cui la stregoneria diabolica non attecchì sicuramente tra i giudici della fede da metà Quattrocento a metà Seicento, ma non venne quasi mai indicata o fatta propria neppure da denuncianti, testimoni e imputati.

Diffusione del sabba e interazione tra processi e manuali demonologici a Modena

A Modena si può assistere invece in modo palpabile all'imposizione dello stereotipo dotto del sabba alle preesistenti concezioni popolari e colte della magia e stregoneria, all'interazione tra processi e manuali e all'interiorizzazione parziale dell'idea del sabba da parte della gente nel secondo e terzo decennio del Cin-

quecento. La serie processuale non è completa, ma è una delle due abbastanza ricche conservate in Italia per questo periodo e l'unica che sia stata studiata, sia pure non sistematicamente.[27]

Nei fascicoli della fine Quattrocento compaiono due accenni diversi a miti popolari che si sarebbero prestati a un'assimilazione del sabba: in una deposizione del 1495 contro Antonio Capretti, un mago ricercato per fatture amatorie ma anche dedito alla magia cerimoniale colta per il ritrovamento di tesori, si parla della sua intenzione di recarsi «*ad Sibillam pro sacrificando unum librum nigromantie*» (dalla Sibilla per sacrificare un libro di negromanzia), e in una deposizione del 1499 contro Giovanna Palli si dice che aveva imparato come guarire i bambini e bambine stregati da una donna che «*ibat in striacium et in tali striacio comedebant navones agri vel orti cuiusdam persone*» (andava in strigozzo e in tale strigozzo mangiavano rape di un certo campo o orto di qualcuno). Il primo è un riferimento al mito del monte della Sibilla, analogo a quello del Venusberg, che si è già visto presente anche in Val di Fiemme, il secondo un più semplice riferimento al sabba, ridotto però a una prosaica mangiata di rape. In entrambi i casi non ci furono domande da parte dell'inquisitore, o perché i termini gli erano sconosciuti, o perché non rientrava nella prassi fare domande di approfondimento ai testimoni, o perché questi elementi culturali marginali non interessavano.

Nel primo Cinquecento invece gli orientamenti degli inquisitori mutano leggermente. Nei 26 procedimenti per magia tra il 1517 e il 1523 ce ne sono alcuni in cui si vede come cambi la considerazione della partecipazione diabolica alle operazioni magiche. Nell'importante causa del 1517 contro don Guglielmo Campana, l'inquisitore fra Antonio da Brescia rivolge all'imputato diverse domande riguardanti un patto con il diavolo, senza tuttavia implicare il quadro demonologico del sabba, ma semplicemente il rapporto tra mago e demone tipico della magia cerimoniale colta. Le risposte di Campana rimangono dentro questo ambito, mentre tutto il processo è molto ricco di indicazioni dei vari tipi di operazioni magiche che il prete compiva per suscitare oppure levare l'attrazione sessuale o l'amore, compiere malefici, esorcizzare, evocare i demoni, prevedere il futuro, trovare tesori nascosti, curare malattie.

Molto più orientato invece il comportamento di fra Bartolomeo Spina, inquisitore dal novembre 1518 all'aprile 1520: egli evoca

esplicitamente gli elementi dotti del sabba – idolatria e patto con il diavolo, apostasia dalla fede, disprezzo della croce – come ipotesi per inquadrare le affermazioni dell'imputata Anastasia la «Frappona» nel 1519, ma senza giungere a un effettivo stravolgimento della descrizione delle sue credenze e pratiche. Come si può notare, in questo schema mancano il volo notturno, le trasformazioni animalesche, le riunioni orgiastiche, com'è tipico ancora del *Malleus maleficarum*, utilizzato da fra Bartolomeo. Più complesso l'atteggiamento di Spina nel processo fatto lo stesso anno contro Chiara Signorini. Una testimone introduce il tema del «*cursus*» (il corso) – termine che poi indicherà il sabba, ma qui ancora generico – su cui l'inquisitore interroga con domande suggestive l'imputata. Essa assume spesso nelle risposte quanto le viene proposto indirettamente, ma non si adegua ai suggerimenti molto gravi di aver avuto rapporti sessuali con il diavolo, di avergli sacrificato qualche animale, di aver abusato dei sacramenti e di aver negato la fede e il battesimo.[28] Fra Bartolomeo propone le nuove dottrine demonologiche, ma poi non insiste a fondo per provocare l'assimilazione completa. Anche in altre due testimonianze del 1519 contro Pietro e Giacomo di Villa Bastia e contro Zilia viene nominato il «corso», ma in questi casi Spina non procede oltre per verificare il grave indizio. L'atteggiamento ambiguo e irresoluto di fra Bartolomeo si può spiegare con osservazioni puntuali sulla sua cultura demonologica, dipendente dal *Malleus*, oppure richiamandosi alla prassi interrogatoria che non prevedeva domande di approfondimento per i testimoni, ma in generale gli sviluppi della situazione modenese dimostrano come la stregoneria diabolica si diffonda in modi incerti e vari tra i giudici di fede e tra la gente comune, in progressione cronologica e tematica, senza che le nuove dottrine stregonesche manifestino un impatto immediato e definitivo con tutte le loro componenti.

La progressiva penetrazione e diffusione delle dottrine sulla stregoneria diabolica si coglie nelle rilevanti discussioni che avvennero al riguardo nei primi anni '20 del Cinquecento proprio in area veneto-emiliana tra alcuni filosofi, teologi e giuristi. Al trattato *De incantationibus* (1520), con cui Pietro Pomponazzi attribuiva gli eventi «miracolosi», che spesso venivano constatati, agli influssi impersonali degli astri, e non agli angeli e ai demoni, rispose fra Silvestro Mazzolini da Prierio nel *De*

strigimagarum et daemonum mirandis (1521), sostenendo la realtà del sabba e quindi l'opera dei diavoli secondo le teorie del *Malleus maleficarum*. Questa stessa linea venne seguita da Gianfrancesco Pico, conte della Mirandola, nel suo trattato *Stryx, sive de ludificatione daemonum* (1523), scritto per motivare le ragioni della caccia alle streghe appena avvenuta nei suoi domini, collegando così il dibattito teorico e l'effettiva prassi processuale.[29] Sempre nel 1523 Spina pubblicò la *Quaestio de strigibus*, in cui non solo esponeva la credenza nella realtà del sabba in tutta la sua estensione, ma sosteneva anche la necessità di una lotta dura contro la setta degli stregoni e delle streghe seguaci di Satana.

In questo libro l'inquisitore si servì dell'esperienza processuale fatta in prima persona a Modena e cercò tra l'altro di spiegare teologicamente in modo logico un mito popolare accennato brevemente in una testimonianza del 1519 contro Zilia, la resurrezione dei buoi mangiati durante i convegni diabolici notturni operata dalla «signora del corso» percuotendo con un bastone le ossa e la pelle rimaste. Questo mito, che gli storici constatano circolare con alcune varianti anche nel Canavese e in Trentino, viene ritenuto da Spina opera illusoria del diavolo, eterno ingannatore degli uomini, e viene assimilato al sabba.[30]

Nella serie processuale modenese c'è sfortunatamente una lacuna per il periodo 1523-1531, ma nei fascicoli degli anni seguenti si vede molto bene che ormai nei processi è avvenuta una saldatura inequivocabile tra il sabba, con tutte le sue componenti, e le concezioni magiche popolari, e probabilmente almeno in parte anche nelle credenze quotidiane della gente.

La grande persecuzione della stregoneria diabolica in Valcamonica

Alla fine del secondo decennio del Cinquecento risale la più grande caccia alle streghe finora nota nella storia italiana, quella avvenuta in Valcamonica, interessante per quanto riguarda sia gli elementi culturali del sabba sia le scelte delle autorità statali veneziane. La documentazione è molto scarna: pochi documenti trascritti da Marin Sanudo nei suoi *Diari*, alcune decisioni del Consiglio dei dieci e lettere dei rettori bresciani trovate recentemente.[31] Il vescovo di Brescia Paolo Zane e fra Vincenzo Maggi, viceinquisitore delegato dall'inquisitore della Lombardia e della diocesi di Brescia, nel maggio-giugno 1518 si erano recati nella valle e avevano processato per stregoneria diabolica oltre un centinaio (o un centinaio e mezzo) tra uomini e donne, con l'aiuto di sei vicari appositamente delegati dal vescovo a Pisogne, Darfo, Breno, Cemmo, Edolo. Di questi fascicoli non è rimasto nulla, ma solo una copia parziale di un processo coevo, fatto dal vicario generale e dal viceinquisitore tra il 19 e il 29 giugno 1518 contro Benvegnuda, una curatrice che – come si è già visto – abitava a Nave e si recava al ballo delle streghe sul monte Tonale in fondo alla Valcamonica e in altri luoghi.[32]

Tra fine giugno e metà luglio i giudici della fede fecero eseguire 62 sentenze capitali contro streghe e stregoni (o 64, o 66, o 70, o 80, secondo i vari documenti) e sequestrarono i loro beni. Circa altrettante erano le persone in carcere sotto processo, su circa 5.000 abitanti dei paesi interessati. Per due terzi i condannati a morte erano donne, dotate di una natura perversa, a differenza degli uomini, come si espresse un frate domenicano bresciano:

> Te ne averia mandato [*processi*] de omeni, ma aziò tu cognosci quanto è maligna la natura delle done et prona a la luxuria et atto carnal, ho voluto tor queste, le qual done et strige, dico di quelle che vano [*al sabba*], si trovano che hanno sessanta anni, et non basta che loro vano, ma menano le soe proprie figliole et nepote de sei et sette et otto anni, et sotometendose esse vecchie al demonio, sottometeno anche le ditte pute et le fanno morose del diavolo.[33]

La mancanza di documentazione adeguata e gli striminziti accenni in quella disponibile permettono di immaginare solo vagamente i contorni dell'intervento del vescovo: Paolo Zane andò di persona in Valcamonica in risposta a richieste giunte dalla valle, probabilmente da autorità o da notabili, giudicò particolarmente grave la situazione, tanto che superò tutti i disagi personali connessi al viaggio e alla permanenza. Ci fu una campagna di predicazione da parte del vescovo e dei suoi delegati, alcuni degli imputati confessarono subito le proprie colpe e vennero condannati a pene leggere, ma la maggior parte non adottarono questa strategia e furono sottoposti a tortura. Ciascuno di loro rivelò fino a 40-50 nomi

di altri partecipanti al sabba e riconobbe di aver ucciso con i malefici fino a 40-50 bambini, in un caso anche 200, una donna addirittura tre dei suoi figli. Sembra che tutti i condannati a morte venissero bruciati vivi, segno che erano ostinati o recidivi. Le condanne vennero emesse da giudici diversi in luoghi diversi: il 23 giugno 7 donne e un uomo a Breno, il 17 luglio 8 donne a Pisogne, condannate dal delegato don Bernardino Grossi, che poco dopo ne fece bruciare altre 7. Il vescovo e i suoi delegati ebbero la parte preponderante nella persecuzione, mentre la figura del viceinquisitore domenicano restò defilata. Ci sono tutti gli elementi tipici di una grande caccia alle streghe, con la sua terribile catena di processi e di roghi.

Essendoci pervenuto un unico processo, quello contro Benvegnuda, si osserva chiaramente come nelle credenze della donna permangano elementi di miti popolari precedenti (la «signora del zuogo»), che vengono trasformati e inseriti nello stereotipo del sabba durante il processo. Si può supporre la stessa commistione processuale di elementi nella cultura degli altri imputati, come avveniva anche nel modenese. Invece nelle poche relazioni rimaste sui fatti della Valcamonica scritte da uomini di cultura si trova soltanto il sabba diabolico, come nella lettera del 28 luglio 1518 di un giurista che aveva assistito alle confessioni e alle esecuzioni degli imputati:

> Queste bestie eretiche hanno electo uno monte, el qual se chiama monte Tonale, nel qual se reduseno ad foter e balare, qui afirmano che non trovano al mondo *nihil delectabilius* et che onzendo un bastone, montano a cavalo et *eficitur equus*, sopra il quale vanno a ditto monte et *ibi inveniunt* el diavolo, quale adorano per suo Dio et signore, et lui ge dà una certa polvere, con la quale dicte femene et homeni fanno morir fantolini, tempestar, et secar arbori et biave in campagna, et altri mali, et butando dicta polvere sopra uno saxo, si speza.

Sembra cioè di capire che i giudici e gli uomini di cultura credessero pienamente alla stregoneria demoniaca, mentre gli imputati se la vedevano imporre durante i processi. Non tutte le persone di cultura però credevano a tutto. Un testimone oculare degli otto roghi di Pisogne, pure ammettendo che una parte delle streghe fossero veramente streghe, non ne era del tutto certo: «A me pareno grande cosse da dire, et son tutto admirativo et fuor di me, et lo credo et non lo credo». Nella stessa lettera di agosto scrisse inoltre che si diceva pubblicamente che la tortura inflitta era stata

eccessiva, e per questo venivano confessate molte cose false, e che aveva sentito con le proprie orecchie le imputate davanti al rogo pregare devotamente Dio e la vergine Maria, e quindi secondo lui non avevano apostatato la vera fede. Sentì anche affermare che don Bernardino aveva promesso loro di liberarle se avessero confessato di essere andate al sabba, e una in particolare riconobbe, pentita, di non aver mai visto sul monte Tonale alcuni uomini che aveva nominato durante il processo, obbligata con la forza.[34]

Il Consiglio dei dieci venne subito informato dei fatti gravissimi già il 14 luglio, i rettori veneziani di Brescia scrissero il 19 e 29 luglio (le lettere mancano) e inviarono tra l'altro anche una relazione preparata dal testimone oculare incredulo. Alla fine del mese il potente Consiglio veneziano bloccò l'azione inquisitoriale in Valcamonica, ordinando al podestà di Brescia di recarsi segretamente nella valle e di farsi consegnare dal vescovo tutti i documenti dei processi in corso e quelli già conclusi per mandarli ai capi del Consiglio. Egli doveva inoltre avviare un'indagine sul comportamento dei giudici della fede riguardo gli esami dei testimoni, la confisca dei beni dei condannati e il modo con cui i beni erano stati divisi e a chi erano assegnati in godimento; i vicari, inquisitori, notai e il capitano della valle dovevano presentarsi agli stessi capi per rispondere del loro comportamento. L'intervento statale fu drastico: trattandosi di questioni concernenti la vita e i beni dei sudditi, il governo non accettava limitazioni della propria autorità neppure se sostenute dal diritto canonico e volle avere tutte le informazioni dirette possibili. L'11 agosto arrivarono a Venezia le carte dei processi e il giorno dopo il nunzio pontificio Altobello Averoldi parlò lungamente con i capi dei Dieci in Collegio, il massimo organo di rappresentanza della Repubblica. Il nunzio infatti intendeva prendere in mano direttamente la difficile e spiacevole situazione che si era creata, accontentando le autorità della Repubblica, ma richiamandole all'obbligo di rispettare la giurisdizione ecclesiastica. Il 23 agosto il Consiglio dei dieci affidò al nunzio i processi e l'incarico di prendere le decisioni più adatte, il papa delegò subito dopo il caso all'Averoldi, il Consiglio dei dieci chiese al papa che rivedesse i processi il nunzio, non il vescovo di Brescia o i suoi vicari, e contemporaneamente che accertasse le responsabilità dei giudici precedenti ed eventualmente li punisse.

Si vennero così a delineare due degli elementi più importanti e anomali che avrebbero caratterizzato il funzionamento dell'Inquisizione nella Repubblica di Venezia: l'intervento delle autorità statali all'interno del tribunale della fede e la funzione del nunzio come giudice inquisitoriale primario. Le autorità veneziane non furono spinte a intromettersi per limitare gli eccessi e punire gli abusi dei giudici soltanto da motivazioni giurisdizionali, ma anche perché si chiedevano se i fatti confessati dalle streghe e dagli stregoni fossero veri o non piuttosto illusioni. Il nunzio anzi cercò di convincere i governanti della verità fisica della stregoneria diabolica e portò in Collegio un prete-stregone, che raccontò i suoi viaggi al sabba sul monte Tonale «in anima et in corpo» e rispose a molte domande del doge e dei consiglieri ducali. Purtroppo i documenti non dicono altro.

Il nunzio quindi nominò suoi delegati i vescovi di Famagosta e di Capodistria, che tuttavia non si recarono subito in Valcamonica, dove invece il viceinquisitore domenicano continuò una certa attività processuale, arrivando ai ferri corti con il podestà di Brescia. Finalmente nel luglio del 1520 il vescovo di Capodistria, il domenicano Bartolomeo Assonica, si recò nella valle ma a sua volta arrestò quattro o cinque stregoni, facendo sollevare così più volte la discussione nel Consiglio dei dieci sulla effettiva realtà del sabba. Il vescovo fu richiamato a Venezia e ci fu una violenta diatriba tra il nunzio e il vice doge Luca Tron, che sosteneva che i racconti sul sabba erano pazzie e che nessuno andava sul monte Tonale («tutte son matierìe et non si va a monte Tonal»).

In risposta alle scelte veneziane il papa inviò il 15 febbraio 1521 un breve agli ordinari e agli inquisitori della Repubblica Serenissima nel quale precisava i poteri del nunzio ed elencava i soprusi perpetrati dal governo contro il diritto canonico: rifiuto di eseguire sentenze, proibizione di procedere ulteriormente, ordine di consegnare i documenti dei processi, sospensione del pagamento delle spese ai giudici della fede. Infine si stabiliva che questa pretesa superiorità giurisdizionale venisse punita con le dovute censure canoniche.

Il governo veneziano decise allora di stabilire delle regole ferree per lo svolgimento dei processi inquisitoriali, prevedendo tra l'altro la costante presenza di due giuristi laici in Valcamonica e poi dei rettori, della loro corte e di quattro giuristi bresciani al proseguimento delle cause in città. Queste norme del 21 marzo 1521 furono ratificate dalla Santa Sede. Poco dopo anche il vescovo di Limassol, scelto appositamente dai Dieci e mandato nella valle come giudice inquisitoriale, fu esonerato dall'incarico dallo stesso Consiglio dei dieci il 27 luglio 1521 non si sa per quali ragioni, ma probabilmente perché sosteneva pure lui che la stregoneria era una «instigation diabolica». La persecuzione delle streghe in Valcamonica fu chiusa d'autorità dal governo veneziano in questo modo spiccio, senza tante spiegazioni di ordine teologico o canonistico e senza aspettare questa volta l'approvazione della Santa Sede.

Le improbabili centinaia di streghe uccise a Como

Oltre alle due grosse persecuzioni di streghe appena viste, ce ne fu un'altra a Como, ma le notizie al riguardo sono poco documentate. Le prime provengono da due inquisitori: fra Bernardo Rategno da Como, morto nel 1511, nel suo libro *Lucerna inquisitorum* (1508) sostenne di avere bruciato un grande numero di streghe e fra Bartolomeo Spina nella sua *Quaestio de strigibus* (1523) riferì che il Rategno ne aveva processate un migliaio all'anno e messe a morte un centinaio all'anno per un certo periodo. In mancanza di documenti e di computi controllabili, queste indicazioni vanno considerate con la dovuta cautela e risultano poco credibili: fra Bernardo avrebbe processato 3 nuove streghe ogni giorno, domeniche e feste comprese, mettendone a morte una ogni 10, cioè facendo 2 roghi ogni settimana, oppure 8 roghi ogni mese, per cinque anni di seguito (il suo inquisitorato durò dal 1506 al 1511). Quelle di Spina sembrano piuttosto affermazioni volte a magnificare il grande zelo di Rategno nel servizio di Dio. Ugualmente gonfiata la cifra fatta da un cronista di Como, secondo cui l'inquisitore fra Antonio da Casale avrebbe messo al rogo oltre 300 streghe nel 1514. In questo caso la poca attendibilità e la variabilità dei dati nelle fonti è ancora maggiore: secondo Cesare Cantù il cronista si chiamava Oberti e parlava di «persone» uccise nel 1416, secondo Ermanno Paccagnini si chiamava invece Francesco Muralto e indicava «donne» uccise, mentre fra Isidoro Isolani in un libro stampato a Milano nel 1517 riferisce di aver sentito che nella diocesi di Como furono bruciati nel 1513 oltre 60 «uomini» e

fra Vincenzo Maria Fontana nella sua storia dell'ordine domenicano, pubblicata nel 1666, attribuì l'uccisione di 30 «eretici» a fra Antonio da Casale nel 1514.[35] Queste indicazioni così discordanti sono resoconti per sentito dire piuttosto che dati storici accertati, una base troppo labile e incerta per poter asserire centinaia di esecuzioni capitali. Il numero più realistico sembra quello delle 60 uccisioni, che sono già molte.

Recrudescenza progressiva e sospensione temporanea della caccia alle streghe in Italia

Nel complesso infatti la situazione dei processi e delle esecuzioni capitali di streghe nel Quattrocento e primo Cinquecento in Italia, sulla base dei dati incompleti indicati in precedenza, mostra una progressiva recrudescenza della caccia alle streghe, con quantità relativamente alte di condanne capitali solo in due casi. Nel primo Quattrocento ci fu un lento avvio della persecuzione in un numero ristretto di luoghi, nel secondo Quattrocento venne interessato un numero maggiore di località per azioni piccole con pochi morti ciascuna, con una media di quasi 2 morti per caccia, nel primo Cinquecento le cacce alle streghe rimasero uguali, ma la quantità delle persone processate e condannate a morte raggiunse cifre più elevate, con il numero più alto in Valcamonica (da 62 a 80 uccisioni) e a Como (calcolando 60 uccisioni) e una media di 6,5-7 esecuzioni capitali per caccia, 2 togliendo la Valcamonica e Como.

In complesso furono quindi processate almeno 639-693 persone, con 251-269 condanne a morte certe, delle quali 19 nel primo Quattrocento (3, più alcune, da parte di autorità secolari), 54 nel secondo Quattrocento (4 da parte di autorità secolari), 178-196 nel primo Cinquecento (25 da parte di autorità secolari). Per 6 sentenze capitali non si conosce il tipo di tribunale che le emise. La percentuale delle condanne a morte rispetto ai processi è del 22% per gli uomini e sale al 40% per le donne, anche se per metà delle persone uccise non è specificato il sesso. I processi che risultano condotti da autorità secolari sono 54, compresi quelli conclusi con la condanna capitale (più 2 casi di cui non si conosce il numero di imputati), mentre in 11 casi non è noto il tipo di corte giudicante. Gli interventi dei giudici di fede ecclesiastici furono dunque del tutto preponderanti, il 91-92%.

PROCESSI E CONDANNE CAPITALI PER STREGONERIA IN ITALIA (1401-1541)

Cacce		Processi			Condanne capitali		
		donne	uomini	persone	donne	uomini	persone
1401-1450	21	41	12		14	5	
1451-1500	32	87	25		51	3	
1501-1541	29	131	27	316-370	40	6	132-150
Totale	82	259	64	316-370	105	14	132-150

La persecuzione delle streghe in Italia raggiunse il culmine nel secondo e terzo decennio del Cinquecento, mentre in Europa un fenomeno analogo di inasprimento ebbe luogo tra il 1480 e il 1520 circa. Seguì un lungo periodo di declino della caccia alle streghe, come si constata anche in Italia, dove si ebbero pochi casi solamente in alcune zone. La ripresa dei processi e delle uccisioni per stregoneria diabolica avvenne poi in Germania e Danimarca negli anni '70 del Cinquecento, nel Vallese, Lorena, Lussemburgo, Treviri, Svizzera, Francia e Inghilterra nel decennio seguente e poco dopo in Scozia e nei Paesi Bassi spagnoli, per continuare parossisticamente anche in altri paesi dell'Europa centrale fino agli anni '30 del Seicento e oltre.[36] In Italia invece, come si vedrà, ci furono molti processi per magia e pochi per stregoneria diabolica da parte dell'Inquisizione romana, con un numero ancora più limitato di condanne a morte in taluni luoghi soprattutto alla fine del Cinquecento, mentre delle notevoli campagne antistregonesche furono condotte da giudici secolari in poche zone alpine sotto l'autorità imperiale o nei cantoni svizzeri più vicini nel corso del Seicento.

Le spiegazioni antropologiche e storiche della caccia alle streghe

Gli storici hanno smesso da qualche decennio di chiedersi se siano mai esistite nel medioevo e nell'età moderna sette effettive di streghe, stregoni, adoratori del diavolo e ritengono di aver appurato definitivamente che non ci furono reali riunioni notturne, incontri fisici ricorrenti né tra adepti e demoni né tra adepti soltanto, compresi i benandanti o altri simili maghi buoni.[37] Resta

invece sempre da spiegare come mai la credenza nella stregoneria diabolica si diffuse e venne fatta propria da buona parte della società europea, a quali bisogni rispondeva, perché veniva usata per processare e talvolta condannare a morte donne e uomini normalmente non colpevoli di rapporti con il demonio, di viaggi notturni impossibili, di morti o malattie altrui.

Il problema è complesso e investe in modo pesante e tragico la storia della civiltà occidentale per quattro lunghi secoli. Esso va formulato nei suoi due aspetti principali: a quali bisogni risposero in generale le accuse di stregoneria, intesa propriamente come il complesso di operazioni magiche che avevano scopi malefici; quali furono le condizioni e le cause della caccia alle streghe diaboliche che avvenne in Europa e come fu condotto da parte delle istituzioni il controllo delle credenze e delle pratiche magico-simboliche diffuse nel corpo sociale. Per la prima questione gli storici prendono a prestito i criteri propri degli antropologi, che hanno studiato la stregoneria nelle società extraeuropee (i cosiddetti popoli "primitivi"), cercando di applicarli alle società e alle culture della storia occidentale attraverso un'accurata analisi delle fonti processuali. Per la seconda questione le spiegazioni date sono di tipo più propriamente storico, coprono una gamma vasta di cause, variabili a seconda dei diversi studi, mentre ora si riconducono di solito a un modello policausale.

Le accuse di stregoneria come spiegazione delle disgrazie e soluzione dei conflitti interpersonali

Magia e stregoneria sono state sempre presenti nella storia dell'umanità, come lo sono anche ai giorni nostri, in cui maghi, cartomanti, astrologi, riti satanici, esorcismi prosperano quanto mai. È impossibile dire in poche battute che senso abbia avuto e abbia tuttora la magia. Mi interessa molto precisare tuttavia che essa non va relegata semplicemente nel disprezzato regno dell'irrazionale, ma che va considerata, secondo le correnti acquisizioni del pensiero antropologico, come un tentativo razionale di tipo simbolico di dare significato e di affrontare – non dico risolvere – i piccoli e grandi problemi della vita, assieme o in alternativa ad altre soluzioni di tipo pratico, scientifico e religioso.

La stregoneria, cioè la magia nera, anche se queste classificazioni restano spesso problematiche, secondo gli antropologi è un sistema di spiegazione delle sventure e contemporaneamente un mezzo di controllo sociale che consolida il senso di unità del gruppo. Identificando la strega, supposta autrice delle malattie, disgrazie o calamità, lo sciamano o l'antistregone offre alla comunità il modo per identificare e isolare l'origine di questi mali, mobilita l'opinione collettiva che si percepisce del tutto buona e la compatta attorno al bene comune, mette in luce e tende a eliminare le fonti di conflitto interpersonale. Infatti i criteri per "capire" chi sia una strega sono quasi sempre gli stessi: chi litiga con gli altri all'interno del villaggio, chi ha motivi persistenti per continuare a nuocere, chi ha un debole sostegno da parte del clan o della famiglia.

Nei villaggi dell'Italia tardo-medievale e moderna le figure che identificavano le streghe erano diverse e le streghe venivano «costruite» dalla fama pubblica. Lo schema mentale che produce la strega è semplice e ripetitivo: si parte da un dissidio, uno sgarbo, un rifiuto, una piccola baruffa, la gente avverte in maniera negativa questa rottura della solidarietà di gruppo, supera il senso di colpa proiettandolo su una donna di solito vecchia, strana e ai margini della comunità, oppure su una donna giovane e inserita nella comunità, ma litigiosa, o troppo decisa, o addetta a mestieri particolari, come curare con pratiche magiche tradizionali, far nascere i bambini, prevedere il futuro; e così questa donna diventa responsabile di guai, malattie e morti, che vengono posteriormente attribuiti ai suoi gesti o parole.[38]

La documentazione inquisitoriale moderna è piena di piccole storie paesane, che illustrano questo schema mentale e sociale. Ad esempio in un processo della Val di Fiemme nel 1505 un'imputata ricordò, sotto tortura, che 35 anni prima era stata accusata da due compaesani di avere rubato delle lenzuola, ma essendo innocente aveva pregato Dio che fossero cavati gli occhi a uno di loro e così infatti successe qualche tempo dopo, e il malcapitato finì per morire.[39] Questi racconti sembrano permanere uguali nel corso dei secoli, come si vede nelle testimonianze contro alcune donne friulane denunciate per abuso di particole consacrate e malefici diabolici a San Giovanni di Casarsa nel 1704. In questo caso la strega più nota del paese era Domenica Brugnolina, descritta molto significativamente come «vedova, vecchia, bruta, con i denti come i cani, d'anni cinquantacinque incirca, solita a portar il capo

sconcio e scarmigliato, a proferir parole sporche e scandalose, a giurar nel nome di Dio vanamente, a chiamar il diavolo, donna ardita, che si caccia dapertutto, irosa, minacciosa, dannosa a' vicini e perciò più volte condanata dal Comun a riffar li danni».[40] La donna veniva continuamente implicata dalla gente nei propri guai, diventava capro espiatorio delle ricorrenti disgrazie, come si coglie in modo trasparente da alcuni episodi. Stella, moglie di Giulio Colauto, aveva comprato i maialini da altri, rifiutandosi di comprarli da Domenica, che glieli aveva allora stregati e fatti scappare. La moglie del fabbro Giovanni Battista della Schiava si era ammalata per le minacce della Brugnolina e quando il marito aveva voluto portarla alla Madonna di Valvasone con una piccola carrozza, la cavalla, giunta davanti alla casa della strega, aveva recalcitrato e si era fermata, fino a quando non era stata «guidata» da un altro cavallo. Un bambino piccolo di Veneria Daiut si ammalava ogni volta che Domenica lo prendeva in braccio e guariva con la benedizione del prete, finché non morì. In un'altra occasione la Brugnolina aveva tolto il latte a una mucca per vendetta contro la proprietaria, che glielo aveva negato. Un'altra volta era stata rimproverata di essere strega da Osvaldo Fabris, tessitore e aveva risposto: «Se son strega, ti stregarò», e aveva poi fatto ammalare la bambina del Fabris, toccando i panni portati a lavare. Infine il comune, per pagare il valore di alcune cose rubate dalla donna, aveva fatto vendere un suo maiale, ma lei lo aveva stregato e il maiale era tanto dimagrito da morire e da essere gettato via nella roggia Mussa.

Talvolta queste donne sfortunate descrivono come era cominciata la loro fama di streghe, come fece a Siena nel 1594 Lisabetta, vedova di Meio, serva e assistente delle donne che partorivano, parlando della madre: «Un giorno mia madre, andando per l'acqua, vidde un cittino [*bambino*] il quale si era intriso et così detta mia madre lo ricolse et lo nettò; di lì a pochi giorni si morì et però gli apposero che era una strega, e così fanno di me». Anche Angioletta delle Rive, una curatrice pordenonese accusata di stregoneria diabolica, ricordava le esatte circostanze in cui questa sinistra nomea era stata appioppata a lei, come riferì ai giudici dell'Inquisizione di Aquileia e Concordia il 30 settembre 1650:

> Il modo è stato questo. Io andai a comprare un soldo di verze alla barca e meco venne Giovanna Zoppolatta, mia vicina, la quale comprò un soldo di ravanello. Io gli dissi che lassasse il ravanello, che gli haverebbe fatto male, essendo matroso et era febraro, e gli dissi che era meglio comprasse un soldo di verze. Mi rispose che non havea legna da cuocerli, ma che il ravanello lo mangiava così crudo. Et io gli dissi che tanto più gli haverebbe cagionato mal di madre. Per la strada io havevo un pezzo di pane, che mi era stato dato per amor di Dio, ne feci un poco di parte alla detta Zanna per cortesia e lei lo mangiò alla mia presenza per strada. La sera mangiò il ravanello crudo, la notte gli venne male e disse che io l'havevo stregata col pane che io le havevo dato. Questa è stata l'occasione che io ho acquistata fama di strega.[41]

La fama di strega, una volta incollata addosso, era praticamente indelebile perché perfettamente funzionale al consolidamento interno del villaggio. Questa fama era spesso di lunga data, ma talvolta nei racconti conservati nei processi si assiste sia alla creazione momentanea di streghe sia alla opposizione che qualcuna tenta di fare alla pericolosa e indesiderata reputazione. Le streghe spesso erano curatrici, levatrici, indovine, erano temute ma anche ricercate. Solo raramente, in circostanze particolari e di solito eccezionali, venivano denunciate ai tribunali secolari o all'ufficio inquisitoriale. Intervenivano allora le autorità costituite, rappresentanti ufficiali della società, e sottoponevano a processo le imputate o gli imputati, dando origine in certi casi a vere e proprie cacce alle streghe e agli stregoni, con conseguenti condanne a morte a catena, come si è visto brevemente in Valcamonica e come avvenne in molte altre località europee.

Un modello policausale per capire un fenomeno complesso

Sulla scia dei cambiamenti avvenuti nelle metodologie di ricerca e nei criteri interpretativi generali in campo storiografico negli ultimi decenni, oggi non si cerca più una causa o una causa principale per spiegare la caccia alle streghe in Europa, ma si adotta un modello policausale, più adatto alla complessità dei fenomeni storici in questione. Si ritiene cioè che coagissero assieme diversi fattori, la cui intensità ed efficacia variò nel tempo e nello spazio a seconda di circostanze e congiunture proprie delle società locali.[42]

Il primo fattore esplicativo resta la credenza effettiva da parte degli strati bassi e alti della società nella concezione composita

della stregoneria diabolica. Queste convinzioni in linea generale si propagarono lentamente dalle regioni centro-occidentali, in cui erano sorte, verso le zone esterne, periferiche dell'Europa, in forma non omogenea e non lineare, senza addirittura prendere piede in quelle più lontane come la Russia o in zone particolari come l'Inghilterra.

Un secondo e indispensabile elemento interpretativo va indubbiamente visto nel meccanismo di spiegazione delle disgrazie e di risoluzione dei conflitti interpersonali che stava alla base sia delle identificazioni delle streghe sia delle denunce per magia e stregoneria. Le streghe venivano create nella vita quotidiana dei villaggi e rese inoffensive o eliminate per mezzo dei processi con questo meccanismo. Nella maggioranza dei casi i processi non avevano origine per iniziativa diretta dei giudici, ma per denuncia e ad ogni modo anche nei procedimenti d'ufficio il giudice veniva messo al corrente da qualcuno o si richiamava alla fama pubblica, cioè alla fama che era stata fabbricata nel villaggio.

Un ulteriore fattore da prendere in considerazione per capire la caccia alle streghe è l'uso della procedura inquisitoria, resa più incisiva dalla tortura, soprattutto in sistemi giudiziari privi di un controllo centralizzato e quindi maggiormente soggetti all'influenza delle richieste e delle aspettative locali. In mano a un giudice convinto della realtà effettiva del sabba e della sua pericolosità sociale, la procedura inquisitoria e la tortura permettevano di estorcere confessioni e di perseguire le altre persone "viste" dagli imputati al sabba, creando una catena di processi. Non tutte le confessioni venivano strappate con la tortura, perché anche la semplice situazione processuale e le promesse di liberazione che spesso venivano fatte agli imputati, se avessero confessato, erano un potente mezzo per piegarli alle scelte del tribunale. Resta però da capire come mai a un certo punto scattava la denuncia formale, dato che molto spesso la fama di strega era consolidata, aveva avuto cioè inizio parecchio tempo prima.

Un ultimo elemento interpretativo va cercato nei contesti che originavano la reazione violenta contro una strega che talvolta aveva luogo spontaneamente, oppure la denuncia formale o extragiudiziale. Secondo la tradizionale enucleazione i contesti erano plurimi e spesso collegati tra loro: le crisi e le difficoltà economiche, sociali, religiose, a livello generale e personale, di regione, di

villaggio e di famiglia. Le molle infatti che provocavano la reazione popolare o la richiesta d'intervento delle autorità giudiziarie scattavano per l'acuirsi del disagio, dei timori, delle paure, delle insicurezze, che normalmente erano tenute sotto controllo. Ciò poteva succedere in seguito a crisi di vario genere, vissute come tali di fatto dai protagonisti, non tanto valutate oggettivamente e freddamente dallo storico. Questo è indubbiamente il fattore esplicativo più complesso e variabile, legato di volta in volta al caso particolare con le sue caratteristiche geografiche e cronologiche e alla sensibilità culturale ed emotiva delle persone coinvolte, con combinazioni di vario genere e peso.

Non sempre e non tutti questi motivi si possono cogliere adeguatamente attraverso le fonti disponibili, non solo quelle strettamente giudiziarie, ma anche quelle che riguardano più largamente la società. Resta tuttavia indispensabile per lo storico disporre di un modello di analisi come questo, adeguato alla complessità del fenomeno in esame e utile per la comparazione tra casi simili.

PARTE SECONDA

L'inquisizione in Italia nel Cinquecento. La grande guerra contro le altre religioni: ebraismo, Riforma e Islam

I

L'unificazione religiosa dei domini spagnoli di Sicilia e Sardegna contro ebrei e *conversos*

La cristianità occidentale si difese con le armi dai musulmani, prima arabi e poi turchi, il nemico esterno per eccellenza, e contrastò mediante l'ostracismo sociale e le esecuzioni capitali i nemici interni, cioè gli eretici e le streghe. Questi uomini e donne, che pure appartenevano alla stessa razza e alla stessa cultura, furono considerati emissari del diavolo, nemico di Dio e dell'umanità, gli eretici perché pensavano la religione in modo discordante dall'abituale, le streghe perché vennero trasfigurate in un concentrato simbolico dei mali della vita e usate come capri espiatori degli stessi mali indebitamente loro attribuiti.

Dopo l'eliminazione dei catari e contemporaneamente alle prime cacce alle streghe, un altro gruppo sociale, questa volta religiosamente ed etnicamente diverso, entrò nell'occhio del ciclone: gli ebrei. Essi furono visti sempre più come nemici interni della cristianità, secondo uno stereotipo che già dal Duecento attribuiva loro profanazioni di ostie consacrate, uccisioni rituali di bambini cristiani, avvelenamento di pozzi: elementi che compongono l'immagine aprioristica e sfavorevole dell'eretico, eversore della religione e della società, infanticida e dedito a sfrenata lussuria. La società europea si percepiva minacciata dalle diversità e cercava di sopprimerle. Alla fine del Quattrocento e inizi del Cinquecento le scoperte di altri popoli a Oriente e a Occidente posero seri problemi non solo alla religione dominante, ma alla stessa identità culturale del vecchio continente che, non potendo ignorare o far sparire queste terre e questi popoli, risolse le questioni ricorrendo a uno sfruttamento selvaggio e a una deculturazione violenta, salvo rare eccezioni.

Nell'Europa medievale e moderna l'intolleranza era la norma: chi era o appariva religiosamente diverso andava convertito, anche con la forza, oppure isolato, o meglio ancora eliminato con l'espulsione e in casi estremi con la morte. Mentre contro i catari in Francia e in Italia e contro gli hussiti in Boemia la repressione venne sostenuta da Chiesa e Stati in stretta simbiosi, le streghe e gli stregoni, identificati dalla gente sulla base di una concezione creata culturalmente soprattutto dalla Chiesa, vennero perseguitati da tutta la società, non solo dalle autorità: dal basso con la violenza privata e dall'alto con gli strumenti giudiziari ecclesiastici e secolari. Nei confronti degli ebrei invece, che erano considerati deicidi, anche se dalla gerarchia della Chiesa venivano in parte tutelati, intervennero soprattutto gli Stati, che si andavano rafforzando e centralizzando, e puntavano a uniformare l'opinione pubblica e la vita religiosa, che stava alla base della vita sociale. Infatti gli ebrei, ritenuti allora fratelli maggiori dei cristiani ma privi ormai dei diritti di primogenitura, anzi perfidi, immorali e seguaci di una religione idolatra e diabolica, furono espulsi con norme statali dalle due grandi monarchie del tardo medioevo, dall'Inghilterra nel 1290, dalla Francia nel 1306 e poi nel 1322, da buona parte dei piccoli Stati tedeschi tra il 1492 e il 1516, nel 1492 dalla Spagna appena unificata, infine da alcuni Stati minori, dalla Provenza tra 1498 e 1501 e dal Regno di Napoli nel 1511.

In tutte queste vicende gravi e complesse, la storia spagnola e quella italiana mostrano aspetti più particolari ed eclatanti delle altre. In effetti nella Spagna del tardo medioevo si aveva una presenza di ebrei più forte che nelle altre regioni europee, dopo un periodo plurisecolare di convivenza, tollerata da musulmani e cristiani, pur in lotta tra loro. La situazione cambiò radicalmente dopo i violenti e sanguinosi *pogrom* del 1391 in molte città, luogo di maggior concentrazione di ebrei: le conversioni avvennero in massa e si ripeterono agli inizi del Quattrocento in seguito ad alcune ondate di violenza e alla dura legislazione imposta in Castiglia. Nonostante la persecuzione, si calcola che alla fine del Quattrocento gli ebrei, raccolti principalmente in Castiglia, fossero ancora 160.000 (altri studiosi ne stimano la metà). Molto più difficile valutare il numero di ebrei convertiti, che probabilmente era superiore. Gli atteggiamenti di questi ultimi nei confronti delle pratiche religiose avite furono molto vari: alcuni le abbandonarono, assimilandosi ai cattolici, altri le mantennero come semplici tradizioni famigliari, parecchi continuarono a praticarle più o meno in segreto. Alcuni storici, capeggiati dall'israeliano Benzion Netanyahu, ritengono invece che la maggior parte degli ebrei battezzati fossero diventati con il tempo dei buoni cristiani, e che l'adesione segreta alle pratiche e credenze ebraiche fosse indebitamente attribuita loro dagli inquisitori, che avrebbero sovrapposto la propria visione accusatoria alla realtà cristiana degli imputati. In questo modo i re spagnoli – argomenta Netanyahu – poterono ingegnosamente utilizzare l'Inquisizione per stroncare il potere economico e politico che i *conversos* avevano acquisito. Questa interpretazione tuttavia ha avuto poco seguito ed è stata molto criticata anche in Israele.[1]

L'interpretazione di gran lunga prevalente spiega la nascita dell'Inquisizione spagnola nel 1478-1480 come un tentativo di razionalizzare sul piano giuridico la repressione degli ebrei convertiti, che in molti casi conservavano le loro pratiche tradizionali. L'alta società cristiana della Castiglia cercò in questo modo di risolvere le forti tensioni scaturite dalla guerra interna precedente, opponendosi alla minoranza conversa, in parte costruita *ad hoc* come nemico interno con l'appoggio dei domenicani. Soltanto una decina di anni dopo, nel 1492, i re cattolici Isabella e Ferdinando espulsero gli ebrei dalla Spagna, quando conquistarono l'ultimo regno musulmano di Granada e raggiunsero l'unità territoriale: in questo modo le autorità statali ed ecclesiastiche cercarono di salvare i risultati fino ad allora ottenuti con la precedente politica di conversione, tagliando i legami che continuavano a esistere tra *conversos* ed ebrei. L'ebraismo, sia quello nascosto che quello pubblico, doveva scomparire per gli interessi della nuova grande monarchia e per il bene dello stesso cristianesimo.

Anche in Italia la questione ebraica presentava aspetti molto peculiari. Gli ebrei erano presenti da sempre a Roma in un numero discreto e dal Due-Trecento anche nelle città dell'Italia centro-settentrionale, dove gestivano soprattutto banchi di prestito, oltre a svolgere altri mestieri, vivendo in base agli accordi delle «condotte» stipulate con le comunità locali. C'erano infine molte grosse comunità nell'Italia meridionale, in Sicilia

e in Sardegna, passate sotto la Corona di Aragona alla metà del Quattrocento. Le decisioni delle autorità statali in Italia furono duplici: gli ebrei vennero espulsi dalla Sicilia e dalla Sardegna, come da tutti gli altri territori spagnoli, mentre continuarono a vivere invece – pur con forti restrizioni legali e limitazioni sociali – negli altri Stati, dove inoltre si rifugiarono in buon numero quelli fuggiti dalla Spagna e dal Portogallo. La svolta nell'atteggiamento conciliante della Chiesa si verificò alla metà del Cinquecento con le prese di posizione di Paolo IV, che inasprì il tradizionale «stato giuridico sostanzialmente stabile» concesso dai papi sin dal secolo XII, allineandosi alle concezioni severe e punitive dei grandi Stati monarchici, che tendevano invece a restringere le libertà concesse agli ebrei, fino ad arrivare alla loro espulsione.[2]

È quindi molto interessante osservare come operò l'Inquisizione spagnola all'inizio del Cinquecento in Sicilia e Sardegna contro i *conversos* per poter valutare più compiutamente le traversie che subirono poi gli ebrei e i giudaizzanti nell'Italia centro-settentrionale in età moderna. Per questo è indispensabile analizzare prima le strutture, gli scopi e l'attività complessiva dell'Inquisizione spagnola, che non solo condusse il primo esperimento in Europa di confessionalizzazione forzata della società, ma divenne anche un modello forte per le altre Inquisizioni centralizzate che sorsero nel quarto e quinto decennio del Cinquecento, quella portoghese e quella romana.

L'Inquisizione in Spagna e in America

Già nel 1478 i re Isabella e Ferdinando, dopo l'unione delle corone di Castiglia e di Aragona con il loro matrimonio, richiesero al papa, facendo proprie le richieste dei prelati e della nobiltà castigliana, l'istituzione di un'Inquisizione soggetta al loro controllo e che operasse contro gli ebrei convertiti, scavalcando in questo modo i poteri delle caste nobiliari e delle grandi municipalità. Il sacro tribunale non aveva propriamente giurisdizione sugli ebrei, in quanto non battezzati, eccetto che quando negavano alcune verità di fede fondamentali e condivise con i cristiani, come l'unicità di Dio e l'obbligo di osservare i dieci comandamenti, ma ce l'aveva fin

dal 1274 nei confronti dei «giudaizzanti», cioè gli ebrei battezzati che ritornavano ai loro antichi riti. Sisto IV con la bolla *Exigit sincerae devotionis affectus* del 1° novembre 1478 concesse ai due sovrani di designare direttamente gli inquisitori, che tuttavia ricevevano sempre i poteri dal papa. Venne così stabilita per la prima volta una connessione istituzionale e duratura tra questa speciale giurisdizione ecclesiastica e il potere statale. Nella bolla il papa richiamava i due sovrani al dovere di sottomettere e convertire anche i musulmani, che erano presenti in Spagna in numero maggiore degli ebrei, ma che suscitavano stranamente minori preoccupazioni e paure, tant'è vero che il Sant'Ufficio sarebbe intervenuto solo parecchio più tardi contro di loro.

La nuova istituzione cominciò a operare con difficoltà e in pochi luoghi, con l'invio dei primi inquisitori qualche anno dopo a Siviglia, dove i domenicani erano molto preoccupati per i *conversos*, e poi a Valencia e a Saragozza, tutte città della Corona di Aragona. L'Inquisizione fu voluta e sostenuta dai re, ma le autorità civili locali, che vedevano minacciati il loro potere e i privilegi legali di cui godevano da molto tempo, ebbero rapporti diversi con i giudici del Sant'Ufficio: furono in genere acquiescenti in Castiglia, mentre ebbero spesso e a lungo contrasti in Aragona, dove gli inquisitori avevano già operato nel medioevo.[3]

Le incerte e contrastate origini del sacro tribunale

All'inizio ci fu una forte e continua opposizione al Sant'Ufficio non solo da parte dei *conversos*, alcuni dei quali avevano un grande potere alla corte di Isabella, ma anche da parte dei municipi cittadini e perfino del clero, specialmente diversi vescovi, tra cui Hernando de Talavera, vescovo di Ávila e poi di Granada, Juan Arias Dávila, vescovo di Segovia e Pedro de Aranda, vescovo di Calahorra. Sisto IV cercò anzi con alcune bolle del 1482 di riportare gli inquisitori spagnoli sotto il controllo dei vescovi, ma le pressioni reali tolsero efficacia a tali disposizioni e nel 1484 ottennero invece che il nuovo tribunale venisse governato centralmente da un Consiglio della Corona. L'ambigua natura di tribunale ecclesiastico controllato dallo Stato rese l'Inquisizione spagnola uno strumento di grande potenza e duttilità, in grado di scavalcare le norme canoniche medievali e di

procedere con decisione e durezza. Nel 1485 successe un fatto grave: Pedro de Arbués, canonico di Saragozza e inquisitore di Aragona, fu assassinato nella cattedrale da sicari assoldati da membri delle classi dirigenti, molti dei quali di ascendenza ebrea, e il fronte anti-inquisitoriale venne così infranto. Pedro de Arbués sarebbe diventato beato nel 1664 e santo nel 1867, molto più lentamente del primo inquisitore santificato, il domenicano Pietro Martire da Verona.

Alcuni di coloro che si erano opposti al Sant'Ufficio furono più tardi abilmente sottoposti a processo, anche se si giunse poche volte fino alla loro condanna. Le critiche cattoliche all'Inquisizione sarebbero continuate in Spagna fino oltre la metà del Cinquecento, quando ci fu la svolta repressiva contro la corrente «spirituale» spagnola vicina alle dottrine della Riforma. Il trionfo dell'Inquisizione, compiutosi in seguito a un lungo contrasto tra due diverse visioni del cattolicesimo, suggellò la sconfitta di queste voci alternative con l'eliminazione sistematica dei loro testi e la cancellazione della loro memoria, tanto che la storiografia ne aveva fino a oggi completamente sottovalutato il peso.[4]

Le strutture principali del Sant'Ufficio spagnolo vennero costruite poco a poco dal primo inquisitore generale, fray Tomás de Torquemada, domenicano, confessore dei re e priore del convento della Santa Croce di Segovia, nominato nel 1483 per la Corona di Aragona e l'anno successivo per quella di Castiglia. Egli non solo precisò le procedure e i doveri degli inquisitori, ma stabilì anche le norme per la collaborazione obbligata delle autorità municipali ed ecclesiastiche attraverso tre serie di *Instrucciones generales*. Le sue decisioni non furono accettate sempre di buon grado, tanto che egli girava protetto da una scorta di 50 armati, privilegio mai più goduto da altri inquisitori generali. La fama sinistra di Torquemada non è dovuta soltanto all'attività svolta in 15 anni di zelante servizio, ma in parte anche a una immagine mitica e sanguinaria dipintagli addosso dall'Illuminismo, che tra l'altro gli attribuì più processi e uccisioni di quanti la storiografia odierna non calcoli per i tre secoli di operato dell'Inquisizione spagnola. Nei primi decenni di attività il lavoro di altri inquisitori generali continuò a sviluppare le strutture del tribunale, tanto che si possono ritenere pienamente formate sul piano del funzionamento

istituzionale solo verso il 1520, anche se ci furono in seguito adattamenti e modifiche, compresa la creazione di nuove sedi.

Strutture centrali e periferiche

L'organizzazione geografica dell'Inquisizione spagnola era basata su grandi distretti sovradiocesani, che furono istituiti via via non solo nella penisola iberica, nelle isole Baleari, nelle isole Canarie, in Sicilia e in Sardegna (l'ultimo distretto messo in atto fu quello della Galizia nel 1561 e l'ultima sede quella propria della corte reale a Madrid nel 1638), ma anche nelle colonie dell'America centrale e meridionale, con la creazione dei tribunali di Lima e del Messico nel 1570, e di Cartagena nel 1610. Alla fine i distretti erano 20, divisi nelle due segreterie di Aragona e di Castiglia. In ogni sede operavano due o tre inquisitori, coadiuvati da una serie di ufficiali dipendenti stipendiati. Essi erano controllati centralmente da un inquisitore generale, designato dal re e nominato canonicamente dal papa, e dal *Consejo de la Suprema y General Inquisición*, che era a tutti gli effetti uno dei cinque Consigli della Corona e prendeva le decisioni più importanti. Una rete di *comisarios* (giudici subalterni in varie località) e di *familiares* (laici che sostenevano il sacro tribunale e godevano di molti privilegi giuridici e onorifici) copriva a vari livelli, sede per sede, tutto il territorio.

Fasi e scopi dell'attività repressiva

L'Inquisizione spagnola operò ovviamente in modi differenti e diversificati nel lungo tempo della sua esistenza. Nello studio riguardante il distretto di Toledo, capitale della Spagna fino al 1561, Jean-Pierre Dedieu ha proposto uno sviluppo distinto in cinque tempi, che sono diventati la ripartizione cronologica classica di tutta l'Inquisizione spagnola, superando la precedente divisione in quattro fasi:[5]

1. Un primo assetto del tribunale nel periodo che va dal 1480 al 1525-30, con processi fatti quasi esclusivamente contro i *conversos* e con il più alto numero di condanne capitali eseguite, che raggiunsero percentuali stimate tra il 15 e il 20% delle sentenze, emanate nelle solenni e imponenti cerimonie degli autodafé. Le confische dei beni furono molte, economicamente con-

sistenti e sufficienti a far marciare autonomamente tutta la macchina giudiziaria. L'intervento del Sant'Ufficio contro i giudaizzanti fu decisivo e il sacro tribunale svolse un ruolo determinante nell'espulsione degli ebrei decisa dal re e dalla regina.

2. Un periodo di rallentamento dell'attività tra il 1530 e il 1560, con interventi contro i cristiani di antica tradizione (chiamati vecchi cristiani) per reati di proposizioni eretiche, magia e stregoneria, bestemmie ereticali, bigamia, sollecitazione delle penitenti ad atti sessuali da parte dei sacerdoti in confessione... L'Inquisizione si sostituì per questi delitti minori ai tribunali vescovili, riuscendo a comminare ora soltanto semplici multe, con detrimento notevole delle entrate. Ebbe inizio inoltre la pratica delle visite al distretto con il conseguente uso della procedura sommaria, prima poco consueta.

3. Il consolidamento e l'apogeo del Sant'Ufficio dal 1560 al 1620-30, con azioni prima contro i protestanti, soprattutto a Siviglia e a Valladolid nel 1558-1560, rispettivamente con 25 e 26 roghi, 147 e 15 riconciliazioni; poi contro i *moriscos*, in particolare nei tribunali di Valencia, Saragozza e Granada, e infine contro i vecchi cristiani. I processi contro i cristiani di lunga tradizione rappresentano i due terzi del totale del periodo e circa il 40% di tutta l'attività complessiva dell'Inquisizione spagnola in assoluto. Durante il regno di Filippo II, che cercò di realizzare un grande progetto nazional-cattolico di disciplinamento sociale, l'Inquisizione divenne dunque un potente strumento per l'applicazione delle norme del concilio di Trento e per il controllo delle credenze e delle pratiche della popolazione tradizionalmente cattolica. La repressione delle culture religiose ed etniche minoritarie unificò in questo modo definitivamente il paese. Il sacro tribunale fu dotato di entrate beneficiarie fisse, attraverso l'assegnazione di canonicati sottratti alle diocesi, per volere del re e concessione formale del papa, e venne quindi svincolato dalle restrizioni economiche dipendenti dal calo delle confische e delle multe.

4. La diminuzione progressiva dei processi di fede dal 1620-30 al 1700, processi che concernevano soprattutto proposizioni eretiche e la credenza che avere rapporti completi prima del matrimonio non fosse peccato. Sul versante amministrativo ci fu invece un incremento dei processi per *limpieza de sangre* (purezza del sangue), volti a determinare se c'erano ascendenti ebrei. In questo periodo aumentarono inoltre i casi di corruzione dei funzionari, che approfittavano della gestione economica per arricchirsi personalmente, e i processi civili e criminali riguardanti i membri ecclesiastici e laici dell'istituzione, che non erano soggetti ai normali tribunali.

5. La decadenza del tribunale dal 1700 al 1820, con pochi interventi soprattutto per proposizioni eretiche, poi per sollecitazione delle penitenti ad atti sessuali nel confessionale e per magia. L'Inquisizione divenne il simbolo dell'identità spagnola e si avviarono le prime ricerche storiche condotte con una acuta e forte polemica dagli illuministi.

Come si è accennato, in Spagna il Sant'Ufficio non celebrò soltanto processi per questioni di fede, ma fu anche il braccio giudiziario che, in vista dell'applicazione delle norme sulla purezza razziale, condusse moltissimi processi per stabilire l'ascendenza genealogica da parte sia paterna sia materna, un grosso problema storico che si tende oggi a passare sotto silenzio. La società spagnola fu infatti ossessionata dalla presenza ebraica: le disposizioni che impedivano ai *conversos* di ricoprire cariche pubbliche, iscriversi alle università, esercitare un mestiere regolato dalle corporazioni e perfino di entrare negli ordini religiosi cominciarono alla metà del Quattrocento ed ebbero un riconoscimento formale nel 1536 da parte di Carlo V, che autorizzò gli statuti di *limpieza de sangre*. Il doppio cognome che portano ancora oggi gli spagnoli ebbe origine dalla necessità di stabilire la purezza genealogica e per questo era importante conoscere sia la famiglia del padre sia quella della madre. Anche la Chiesa si adeguò, e accettò per la Spagna la violazione di una questione teologica di fondo, cioè che solo il battesimo determinasse l'appartenenza religiosa, com'è chiaramente stabilito nel Nuovo Testamento. A causa della loro nascita, gli ebrei battezzati rimasero praticamente per lunghi secoli cittadini – e cristiani – di classe inferiore.[6]

I pericoli rappresentati dai conversos *per la fede cristiana*

Nel loro lavoro gli inquisitori accomunavano in genere i nuovi cristiani agli ebrei. Le fonti inquisitoriali che ci mostrano le credenze, le cerimonie, i riti e i costumi dei *conversos*, sono ovvia-

mente condizionate dagli scopi e dalle procedure del tribunale, ma non sono costruite di sana pianta dai giudici e dai notai, e conservano quindi un'attendibilità che va criticamente vagliata. Dei convertiti gli inquisitori coglievano soprattutto i comportamenti esterni, le apparenze. Le credenze vere e proprie che emergevano erano pochissime e si riducevano all'affermazione che era valida la legge di Mosè e non quella di Gesù Cristo. La cultura dei *conversos* si differenziava secondo le varie zone, ma molti erano gli elementi comuni. Anzitutto la festa della nascita, che avveniva la settima notte dopo il parto con i famigliari e gli invitati, cui si distribuivano dolci, frutta e vino dolce, si suonava e si ballava; la madre indossava vestiti nuovi e benediceva il neonato. Durante l'adolescenza veniva praticata la circoncisione, usanza che cadde in disuso per i rischi di sicura identificazione che comportava. Si festeggiava il sabato e non la domenica, cominciando ad accendere le candele all'imbrunire del venerdì, cambiando le tovaglie e la biancheria da camera; al sabato non si accendeva il fuoco e non si cucinava. I digiuni erano quello di Yom Kippur o del perdono, in settembre; di Purim o della regina Ester, tre giorni consecutivi nei quali si poteva mangiare solo al sorgere della prima stella della terza notte; la Pasqua delle capanne, che cominciava il quattordicesimo giorno dopo la luna nuova di marzo: essa ricordava l'uscita dall'Egitto e prevedeva il consumo di lattuga, uova e pesce e talvolta agnello.

Gli usi alimentari erano particolari: era proibito cibarsi di sangue e di grasso animale, ma anche di maiale, coniglio o lepre, anguilla e grongo; la carne doveva essere comunque macellata e preparata in un certo modo, dissanguata e sgrassata, lavata parecchie volte e infine coperta di sale. Altre usanze riguardavano la preparazione dei morti e la loro sepoltura; le donne in lutto non uscivano di casa per un anno. Il matrimonio e la famiglia avevano un'importanza fondamentale per i *conversos* e il ruolo della donna come depositaria delle tradizioni e come reponsabile dell'istruzione era centrale, mentre l'uomo si occupava degli aspetti economici. Il numero di figli era alto, di solito più di quattro. L'endogamia dei nuovi cristiani era un fatto normale, e risulta più diffusa fuori della Spagna. Spesso si producevano commistioni di dottrine religiose ed era indispensabile far ricorso a dissimulazioni e sotterfugi per non essere scoperti da vicini

ed estranei. Nel secolo XVII le pratiche tradizionali ebraiche appaiono ridotte al minimo: l'osservanza del sabato e la speranza di salvarsi rispettando la legge mosaica.[7]

Le conturbanti tradizioni religiose dei moriscos

La situazione dei *moriscos* era più varia di quella dei *conversos*, sia in ambito socio-economico, sia religioso e più latamente culturale. Non si trattava solo di differenze dottrinali tra sciiti a Granada e sunniti a Valencia, ma anche di abitudini diverse nell'alimentazione (a Valencia simile a quella dei vecchi cristiani), nel vestiario, (a Valencia era ugualmente simile a quello dei vecchi cristiani, al contrario che a Granada), e nell'uso della lingua araba, che a Valencia era meglio conservata. In Aragona e Castiglia si diffuse la letteratura *aljamiada* (testi scritti in spagnolo con caratteri arabi), quasi sconosciuta nel Valenzano. In Catalogna la cultura moresca era quasi scomparsa, mentre si conservava abbastanza a Valencia, con situazioni molto disuguali per il resto della Spagna. Il quadro policromo delle credenze e pratiche moresche non deve tuttavia far pensare a una loro conservazione sistematica e profonda, ma a un perdurare molto vario e mutevole.[8]

Si possono comunque trovare parecchi punti in comune tra i diversi mondi moreschi delle varie regioni iberiche. Anzitutto una forte critica ad alcune dottrine cristiane, come la divinità di Gesù Cristo: egli era uno dei grandi profeti, superiore a Noè, Abramo e Mosè, ma inferiore a Maometto. I *moriscos* non credevano al valore salvifico della sua morte in croce e neppure che Gesù Cristo fosse morto crocifisso; rifiutavano i sacramenti, in specie battesimo, confessione ed eucarestia, e in genere l'intermediazione ecclesiastica tra il credente e Dio; non rispettavano la messa, lavoravano la domenica e non mettevano un vestito festivo. Non approvavano la venerazione delle immagini né il culto dei santi, eccetto san Giacomo, assimilato ad Alì, difensore dell'Islam, e san Giovanni Battista, visto come annunciatore di Maometto.

Le pratiche islamiche più diffuse erano la preghiera della *zalat*, fatta sopra una stuoia guardando verso un punto particolare del cielo (la *alquibla*), con dei movimenti rituali e la recita di

sure del Corano, cinque volte al giorno. Prima della preghiera mattutina il credente compiva una abluzione rituale, il *guadoc*, che consisteva nel lavarsi con acqua pulita secondo un cerimoniale preciso che cominciava dalle mani per arrivare alla testa ed era accompagnato dalla recita di sure del Corano. Il *guadoc* era molto usato durante le feste e al venerdì. Il digiuno del *Ramadan* era generalmente osservato dall'alba al sorgere della prima stella e prevedeva un pasto dopo il tramonto e uno, chiamato *zahor*, prima dell'alba. Tra le feste principali c'era la *alfitra*, tre giorni alla fine del Ramadan, e la Pasqua, con sacrifici di animali in ricordo dell'olocausto di Abramo. Cerimonie particolari venivano praticate alla nascita dei figli, con la festa delle fate (*fadas*) dopo il battesimo: il neonato veniva lavato con acqua calda per mondarlo dall'olio battesimale e dai suoi effetti, seguivano molte abluzioni rituali, lo si vestiva con abiti e gioielli moreschi, gli si dava un nome arabo spesso in combinazione con nomi cristiani e si finiva con un gran banchetto. Collegata alla nascita c'era la circoncisione rituale, praticata ogni qualvolta non si correvano troppi rischi. Il matrimonio e i funerali seguivano cerimoniali precisi. I musulmani convertiti si sposavano anche tra cugini primi, secondo la tradizione islamica, con riti complessi. Preferivano non chiamare il prete al capezzale del moribondo per permettere al parente di morire recitando la *zalat*; il cadavere veniva preparato, dopo il *guadoc*, con unguenti e con i vestiti migliori.

Le abitudini alimentari erano facilmente identificabili: i *moriscos* non mangiavano carne di maiale, né utilizzavano il lardo in cucina, non bevevano vino, macellavano gli animali secondo un rito particolare, non mangiavano seduti attorno a una tavola, ma sul pavimento e preferivano verdura e frutta. La pratica dei bagni era diffusissima, e poco compresa dai cristiani. Gli uomini e soprattutto le donne vestivano con costumi colorati e di foggia orientale, parlavano un dialetto arabo, chiamato dai cristiani *algarabía* ed erano affezionati alle loro musiche e alle loro feste con danze, che avevano moltissime varianti regionali. Tra vecchi cristiani e *moriscos* non c'erano solo diversità religiose, ma un contrasto culturale più ampio, su tutti i piani della vita. I *moriscos* furono espulsi dalla Spagna nel 1609 per decisione del *Consejo de Estado*; il Sant'Ufficio non fu nemmeno consultato e non influì in modo decisivo su tale scelta, a differenza che per gli ebrei un secolo prima. Con questa espulsione il sacro tribunale perse le entrate che gli derivavano dai *moriscos*, una parte notevole (a Valencia il 44,5% del totale) e il re dovette provvedere a delle compensazioni economiche.

Archivi e storiografia

Tutte queste informazioni si possono ricavare dagli atti dei processi dell'Inquisizione spagnola ai *conversos* e ai *moriscos*, che sono stati abbastanza studiati dato lo stato discretamente buono delle fonti. Gli archivi interi oggi consultabili sono quelli centrali del *Consejo de la Suprema y General Inquisición* a Madrid, e quelli locali dei tribunali di Toledo, Cuenca, Messico e delle Canarie, mentre per Siviglia, Valencia e Saragozza la documentazione è parziale. Gli studi sull'Inquisizione spagnola sono iniziati nell'Ottocento, hanno avuto generalmente un taglio istituzionale e hanno visto una forte ripresa nell'ultimo quarto del Novecento, dopo la morte di Franco, in concomitanza con la ricorrenza del 5° centenario dalla creazione del tribunale. Superata l'impostazione detrattrice o apologetica, gli studiosi recenti hanno adottato nuovi metodi e attuato un massiccio ritorno alle fonti, spesso privilegiandone un tipo abbastanza condizionato, le *relaciones de causas despachadas*. In genere si esaminano le strutture e il funzionamento dell'istituzione, basandosi sulla sociologia dei grandi numeri e sull'antropologia intesa come storia delle mentalità.[9] È stata in questo modo studiata l'attività processuale complessiva di alcune sedi locali, in specie Valencia, la Galizia, Toledo, i tribunali della Corona di Aragona, Granada, Logroño, la Catalogna, l'Andalusia, le sedi americane del Messico e di Lima, le Canarie, ma sono stati analizzati anche alcuni rilevanti processi, ad esempio quelli contro fray Bartolomé Carranza, fray Luis de León, Isaac Cardoso, Lucrecia de León, Maria de Cazalla.

Il problema di fondo della storiografia spagnola è e resta l'influenza che il Sant'Ufficio ebbe nella storia moderna della Spagna, sulla sua vita religiosa, sulla cultura e sull'arte di un grande paese mediterraneo che perse nel Seicento il predominio in Europa. L'Inquisizione spagnola non solo è quella più studiata, ma anche quella che più ha influenzato gli studi sulle altre Inquisi-

zioni moderne ed è molto utile tenerla presente come metro di paragone da un punto di vista sia storico sia storiografico.

L'attività complessiva

Il problema di stabilire quante persone processò e quante ne condannò a morte l'Inquisizione spagnola è stato sollevato fin dall'Ottocento dall'illuminista Juan Antonio Llorente e continua a essere trattato ancora oggi. Chiarito che un computo preciso e completo non sarà mai possibile per lo stato carente delle fonti, è altrettanto evidente che le cifre che vengono date sono un parziale riflesso delle valutazioni ideologiche con cui i vari storici hanno affrontato lo studio della repressione dell'eresia. La matematica degli storici è in questo senso relativa e poco affidabile: non saranno certo numeri compatibili i 31.912 roghi precisati per tutta l'Inquisizione spagnola da Llorente nella *Histoire critique de l'Inquisition espagnole* (1817), e i 400 roghi indicati da padre Francisco Javier García Rodrigo nell'apologetica *Historia verdadera de la Inquisición* (1876-1877).[10] Per avere un'idea delle dimensioni del fenomeno, con tutti i limiti che le stime inevitabilmente mantengono, basterebbe offrire non tanto cifre attendibili, quanto almeno ragionate e motivate, permettendo così al lettore volenteroso di orientarsi con relativa sicurezza e di compiere le proprie valutazioni.

Per l'Inquisizione spagnola le stime che conosco del numero totale dei processati sono quelle di Ricardo García Cárcel (120-150.000, con il 3,5% di condanne a morte) e di Jean-Pierre Dedieu: 200.000 processati formalmente (di cui 1/3 prima del 1530), con al massimo 10.000 sentenze capitali eseguite (il 5% dei processati), di cui 4/5 prima del 1530.[11] Le basi di valutazione sono le stesse e comprendono gli aspetti quantitativi degli studi già fatti, soprattutto l'analisi delle *relaciones de causas despachadas* per il periodo che va dal 1540 al 1700, fatta da Contreras e Henningsen per 44.674 processati formalmente e condannati con sentenza, di cui il 3,5% a morte (l'1,8% in persona e l'1,7% in effigie).[12] Dallo studio del tribunale di Toledo fatto da Dedieu direttamente sull'intero archivio risulta che ci furono 9.567 processati formalmente, almeno 4.455 processati sommariamente e almeno 5.470 processati in tempo di grazia.[13] Mentre Dedieu ha valutato statisticamente e criticamente i dati della sua ricerca ricavati dal complesso delle fonti, tenendo conto delle lacune documentarie, non si può dire altrettanto per quelli ricavati principalmente o esclusivamente dalle *relaciones de causas despachadas*.

Questi ultimi dati, che hanno contribuito a rivoluzionare la storia generale dell'Inquisizione spagnola, e sono usati da tutti gli studiosi, da alcuni correttamente, da altri con vistosi errori, furono pubblicati prima da Contreras con cifre leggermente diverse, furono corretti poi da Contreras e Henningsen, e sono ora nuovamente rielaborati da quest'ultimo in un contributo che tiene conto delle lacune documentarie, pubblicato negli atti di un convegno tedesco di storia della criminalità.[14] È molto significativo che, pur avendo accennato anche in precedenza ai limiti e alla lacunosità dei dati, l'autore tratti correttamente questi aspetti quantitativi, all'apparenza marginali, soltanto di fronte a studiosi abituati a valutare criticamente calcoli e stime. I nuovi risultati proposti da Henningsen, che si possono agevolmente osservare nei grafici e nelle tabelle del suo articolo, sono sconvolgenti: nella serie principale delle *relaciones de causas despachadas* gli anni mancanti sono circa la metà del totale; i dati complessivi, risultanti dalla compensazione matematica degli anni mancanti, danno 87.269 processati con sentenza, includendo anche l'operato del tribunale di Cuenca; il grafico della distribuzione temporale mostra un'alta attività costante per tutta la seconda metà del Cinquecento, una diminuzione progressiva dal 1595 alla metà del Seicento e una attività medio-bassa piuttosto costante nella seconda metà del Seicento. Un quadro completamente diverso non solo per il numero dei processati, ma anche per la loro distribuzione cronologica, che in precedenza indicava un aumento costante nel secondo Cinquecento, con un picco di attività tra il 1570 e il 1615, e una progressiva diminuzione dal 1615 al 1700. Secondo Henningsen i nuovi dati inficiano del tutto i riferimenti finora fatti sulla base delle *relaciones de causas despachadas* all'attività generale dell'Inquisizione spagnola, ma dopo una dozzina d'anni dalla pubblicazione dell'articolo non si vedono ancora effetti rilevanti sulla storiografia, perché quella che ancora prevale è la versione semplice Contreras-Henningsen.[15]

Mettendo a confronto i dati proposti da Dedieu nel 1989 per i

processi formali del tribunale di Toledo per il periodo che va dal 1540 al 1700 con quelli portati da Henningsen nel 1993 si resta colpiti dalla corrispondenza quasi perfetta: 5.600 processi contro 5.541, mentre i dati precedenti di Contreras-Henningsen ne contavano 3.740. Gli studi fatti da García Cárcel su Valencia non permettono un simile raffronto, ma egli ritiene che la cifra complessiva di Contreras-Henningsen vada aumentata a 60-65.000 processati e che la percentuale delle condanne a morte di tutta l'Inquisizione spagnola equivalga a quella del periodo 1540-1700. Per questi e altri motivi ritengo più attendibili le cifre avanzate da Dedieu, anche se forse rappresentano una stima al ribasso. Così nel periodo 1480-1530 ci furono in Spagna almeno 70.000 processi formali, con una percentuale stimata di condanne a morte eseguite del 15% (10.500), mentre dopo il 1540 la percentuale è del 3,5% (3.200), di cui solo l'1,8% eseguite (1.600). Rapportando queste condanne (12.100) al numero assoluto dei processati formali, la percentuale non è più del 5%, ma sale al 6%. L'impatto dell'Inquisizione sulla storia della Spagna non va ovviamente ridotto a nude e incerte cifre: queste non possono evidenziare il peso che il sacro tribunale ebbe nella percezione dei contemporanei e ha nella valutazione degli storici, in particolare per il periodo 1480-1530, anni a ogni modo tremendi e cruciali.

Resta infine da osservare che la limitazione non motivata delle stime dell'attività giudiziaria complessiva ai soli processi formali conclusi con sentenza, come sono quelli segnalati nelle *relaciones de causas despachadas*, non solo offre una visione parziale e deformata dell'operato dell'Inquisizione spagnola, ma rende anche disagevoli e incompleti gli eventuali confronti con l'attività dell'Inquisizione romana, che si comincia invece a studiare sull'insieme delle fonti giudiziarie.

L'Inquisizione spagnola in Sicilia

Fin dal Tre-Quattrocento alcuni territori italiani si trovavano sotto la dominazione della Corona di Aragona: il Regno di Sardegna dal 1322, il Regno di Sicilia dal 1416 e il Regno di Napoli dal 1442. Ciascun regno era governato da un viceré. L'Inquisizione spagnola venne insediata soltanto nelle due isole, rispettivamente

nel 1492 e dal 1487, ma non nell'Italia meridionale, dove trovò la netta opposizione dei potentati locali nel 1509 e in seguito. L'azione inquisitoriale riguardò nei primi decenni quasi esclusivamente gli ebrei convertiti, chiamati anche marrani. Il termine in origine era spregiativo: *marrano* in castigliano significa maiale e *mahran* in arabo ciò che è proibito; in Spagna indicava fin dal Trecento i convertiti e in senso stretto in età moderna gli ebrei spagnoli e portoghesi battezzati, che continuavano a giudaizzare, ma si può riferire più genericamente a tutti gli ebrei convertiti, rimasti legati a pratiche e credenze della precedente religione. L'intervento del Sant'Ufficio in Sicilia e in Sardegna si può cogliere nelle sue effettive dimensioni ed esiti soltanto se in precedenza si conosce la situazione generale in cui si trovavano gli ebrei.

Gli ebrei in Italia meridionale e nelle isole maggiori

Gli ebrei erano abbastanza numerosi nell'Italia meridionale del secondo Quattrocento, circa 50.000, il 2,5% della popolazione del Viceregno, che assommava a 2.100.000 abitanti. Dopo la conversione forzata voluta nel 1292 dai re angioini, quando circa 7.000 di 15.000 ebrei accettarono di battezzarsi, le comunità, sparse in oltre 150 località differenti, si ricostituirono e trovarono condizioni più favorevoli con l'avvento della dominazione aragonese.

Anche in Sicilia gli ebrei erano numerosi e si calcola che raggiungessero le 35.000 unità, con una percentuale molto alta del 5% sulla popolazione (700.000) nel 1492, quando venne applicato anche qui l'editto di espulsione emanato dai re di Spagna. Gli ebrei vivevano in una sessantina di località e soprattutto nelle città più importanti, esercitando svariati mestieri, con l'esclusione del prestito, proibito per legge: erano mercanti, agricoltori, artigiani, lavoratori e commercianti di pesce, produttori e venditori di vino, gioiellieri. Il grado di integrazione con la popolazione cristiana era elevato e così pure notevoli e duraturi erano i legami con il mondo islamico e con quello spagnolo. L'espulsione venne imposta dalla Corona, ma fu ostacolata dal viceré e dai rappresentanti delle città, preoccupati dei danni che ne sarebbero conseguiti. La grande maggioranza degli ebrei non si convertì e abbandonò la Sicilia per recarsi nel Napoletano, dove usufruì

delle stesse condizioni degli ebrei già residenti, ma provocò tensioni e reazioni forti nella popolazione, tanto che dopo il passaggio del Regno di Napoli al dominio diretto della Spagna essi vennero espulsi a ondate nel 1510, 1514 e 1541.

In Sardegna gli ebrei ebbero una situazione analoga a quella della Sicilia, anche se numericamente erano molti meno: presenti fin dal Duecento, dimoravano a Cagliari, Alghero e in parecchi altri luoghi, dove esercitavano il commercio, l'artigianato, lo sfruttamento delle miniere nella zona di Iglesias, e in più gestivano i banchi di prestito. Con l'espulsione del 1492 la maggior parte, forse mezzo migliaio, lo 0,2% della popolazione (complessive 250.000 unità), si imbarcò a Cagliari per l'Africa del Nord per poi raggiungere l'impero turco.[16]

La violenta repressione dei marrani tra il 1511 e il 1535

Torquemada nominò i primi inquisitori in Sicilia nel 1487 e nel 1489, ma l'ufficio inquisitoriale cominciò a operare in modo stabile solo nel 1500, anche se poco si conosce dell'attività svolta nei primi dieci anni contro gli ebrei convertiti che erano rimasti sull'isola: 16 processi finiti nel 1501, 12 nel 1502 e 17 tra 1503 e 1510, con una sola condanna a morte.[17] La condizione già difficile dei marrani cambiò profondamente con l'arrivo del nuovo viceré Ugo Moncada, un uomo forte, che fece di tutto per contrastare le pretese del Parlamento siciliano e dei baroni, secondo la politica accentratrice adottata dal re Ferdinando nella Corona di Aragona dopo la morte della regina Isabella. Moncada offrì il palazzo reale di Palermo come sede dell'Inquisizione e i processi seguirono in grande numero: nei sei autodafé celebrati dal 1511 al 1513 ci furono 590 condanne, di cui 87 a morte, 12 a morte in effigie, 320 riconciliazioni e 171 sentenze di altro genere. Il Parlamento di Palermo cercò di arginare lo strapotere giurisdizionale del Sant'Ufficio e nel 1514 inoltrò cinque richieste al re, che le accettò tutte l'anno seguente, ma esse non ebbero applicazione pratica perché Ferdinando di Castiglia morì nel gennaio del 1516. Nel torbido periodo che seguì, la folla assalì il palazzo del viceré e quello dell'Inquisizione, liberò i prigionieri ma non distrusse l'archivio. L'inquisitore Melchiorre Cervera riuscì a sottrarsi al tumulto popolare, raggiunse il porto e si mise in salvo rifugiandosi su una nave.

Il Senato di Palermo e quello di Messina chiesero al nuovo sovrano Carlo V di sopprimere l'Inquisizione spagnola, che operava in modo troppo duro imponendo confische vessatorie, e di ripristinare la precedente giurisdizione gestita dai domenicani e dai vescovi. Carlo V sostituì il viceré, ne rafforzò il potere aumentando il numero dei militari spagnoli sull'isola, ma rimandò lo stesso inquisitore con l'appoggio di un secondo, Tristano Calvere, ponendoli sotto la protezione regia. L'autorità statale venne ripristinata dal nuovo viceré Monteleone con l'ausilio dell'esercito e l'Inquisizione riprese a funzionare nel 1519. Fino al 1535 ci fu un autodafé quasi ogni anno, con 72 condanne a morte eseguite, 207 condanne a morte in effigie, 126 riconciliazioni e 658 sentenze diverse. In tutto 1.468 condanne, con un numero annuo di processi ridotto alla metà e una percentuale di sentenze capitali inferiore di tre volte rispetto al periodo 1511-1513. Non sempre i condannati rispettavano le pene comminate, gli ufficiali dell'Inquisizione venivano spesso maltrattati e un messo fu addirittura ucciso, per cui il re sostenne a spada tratta il funzionamento e le ragioni del Sant'Ufficio, nonostante le rimostranze e le richieste del Parlamento.

Ripiegamento e rilancio dell'attività inquisitoriale tra il 1536 e il 1550

Ci fu tuttavia nel 1536 un notevole cambiamento: Carlo V sospese per cinque anni e poi per altri cinque la giurisdizione capitale del Sant'Ufficio, con una conseguente forte riduzione dei processi, in un periodo in cui fiorirono ai più alti livelli le speranze di accordo tra cattolici e protestanti, mentre governava la Sicilia il viceré Ferrante Gonzaga, che considerava con simpatia alcuni dei personaggi più in vista del movimento riformatore italiano. Solo l'inquisitore spagnolo Arnaldo Albertini, vescovo di Patti, organizzò alcuni autodafé che riguardarono pochi giudaizzanti condannati, e sottopose a processo il marchese di Terranova, sostituto del viceré assente, per violazione della giurisdizione inquisitoriale nei confronti di due famigliari del Sant'Ufficio. Il Consiglio della Suprema avrebbe condannato più tardi il nobile, ma soltanto a una sanzione pecuniaria. Cominciarono le prime condanne degli aderenti alle dottrine della Riforma. Nel 1546,

dopo il fallimento dei tentativi di accordo con i protestanti, Carlo V ripristinò i pieni poteri dell'Inquisizione siciliana, che riprese i processi e gli autodafé, condannando in maggior parte filoprotestanti, ma ancora alcuni giudaizzanti e qualche *morisco*.

La scomparsa dei marrani nella prima metà del Cinquecento

Tra il 1501 e il 1550 furono processati in Sicilia un numero imponente di ebrei convertiti, 2.080, quasi tutti nelle due ondate repressive cui si è già accennato e solo 22 negli anni '40. Oltre ai marrani, in questo periodo l'Inquisizione siciliana processò solamente altri 230 imputati, di cui 37 *moriscos*, 47 protestanti, 64 per reati contro il Sant'Ufficio, 19 per delitti vari contro la fede, mentre di 63 non si conosce l'imputazione. La grande caccia agli ebrei convertiti si chiuse quindi nel primo Cinquecento, dato che tra il 1551 e il 1600 ne vennero processati soltanto 25 e altri 5 dal 1601 al 1750. Questo gruppo di inquisiti rappresenta il 30% del totale e le condanne inflitte sono in assoluto le più gravi: i marrani bruciati sul rogo furono 195, quelli condannati a morte in contumacia 276, tutti nella prima metà del Cinquecento, con uno spaventoso tasso complessivo del 22,6% sul totale dei processi, anche se le uccisioni effettive arrivarono solo – si fa per dire – al 9,3%. Un numero leggermente superiore di imputati, 570, abiurarono e furono riconciliati come eretici formali, 1.046 ebbero sentenze e pene più leggere, mentre 23 furono assolti. In grande maggioranza si trattava di uomini, ma la percentuale di donne fu più alta del solito e raggiunse il 30%. Ci furono alcuni casi strazianti di coppie di sposi messi a morte assieme, di famiglie smembrate da condanne a morte e sentenze di riconciliazione, di famiglie con diversi componenti condannati al carcere, alla confisca dei beni e a portare l'abitello degli eretici. Di tutti si conoscono i nomi, di parecchi il grado di parentela e talvolta il mestiere. Manca, dato il tipo di fonte utilizzato per questo studio, il numero delle denunce e delle semplici testimonianze che non diedero origine a una causa formale, essendo stata distrutta la serie processuale quando il tribunale fu abolito.[18]

Gli effetti della campagna antigiudaica dell'Inquisizione siciliana furono tremendi: i roghi decimarono alla lettera i marrani sottoposti a processo, molti fuggirono, quelli che rimasero diventarono cattolici osservanti o nascosero talmente bene le tradizioni avite da non far sorgere quasi nessun sospetto. Certo rimasero in Sicilia alcuni ebrei e alcuni convertiti, ma quanti e che tipo di vita riuscirono a condurre?

Il complesso degli inquisiti in Sicilia

Le categorie dei delitti maggiori perseguiti coprono poco più della metà dell'attività complessiva dell'Inquisizione siciliana (marrani 30%, rinnegati e *moriscos* 14,5%, protestanti 7%), mentre la rimanente metà è distribuita tra le categorie dei delitti minori, come si vede agevolmente dalla tabella. Il controllo sulle eresie "quotidiane" dei cattolici corrisponde quindi alle percentuali del resto dell'Inquisizione spagnola, dove spesso raggiunse la metà dei processi e in particolare riguardò magia e stregoneria (13%), proposizioni eretiche (8%), bestemmie ereticali (8%), bigamia (7%), atti contro il Sant'Ufficio (5%), oltre a poche altre cose.

GLI IMPUTATI DELL'INQUISIZIONE SICILIANA (1500-1782)

Categorie di delitti	**Uomini**	**Donne**	**Totale**	**Percentuale**
Giudaizzanti	1.490	620	2.110	29,47%
Rinnegati, *moriscos*	921	119	1.040	14,52%
Protestanti	479	20	499	6,97%
Alumbrados, quietisti ecc.	79	28	107	1,49%
Proposizioni eretiche	545	53	598	8,35%
Bestemmie ereticali	540	40	580	8,10%
Magia e stregoneria	427	494	921	12,86%
Bigamia	414	71	485	6,77%
Sodomia	13	–	13	0,18%
Sollecitazione ad atti turpi	188	–	188	2,63%
Atti sacrileghi	182	19	201	2,81%
Atti contro il Sant'Ufficio	324	32	356	4,97%
Delitto non indicato	42	21	63	0,88%
Totale	5.644	1.517	7.161	100,00%
Presentazioni spontanee			608	
Sentenze capitali in persona			265	
Sentenze capitali in effigie			323	

Questi dati sono stati ricavati da varie fonti: fino al 1550 dai registri della Ricevitoria del Santo Officio che si trovano a Palermo; per gli anni 1550-1700 dalle *relaciones de causas despachadas* che si trovano a Madrid, e da altre relazioni reperite a Palermo; per il Settecento da fonti archivistiche palermitane. La ricerca è stata indubbiamente meritevole, ma i problemi generali che restano aperti sono due: i dati siciliani così ottenuti sono confrontabili con quelli generali riguardanti l'Inquisizione spagnola, che sono estrapolati soltanto dalle *relaciones*? Le fonti comprese in questa ricerca sono complete ed esaustive?

I dati qui offerti non sono direttamente comparabili con quelli dell'Inquisizione spagnola perché non riguardano soltanto i processi formali che furono conclusi con una sentenza, gli unici utilizzati in genere negli studi complessivi sull'Inquisizione spagnola, ma anche le procedure sommarie, che avevano luogo in seguito alla presentazione spontanea dell'imputato (608), i procedimenti sospesi (139) e le cause pendenti (141). I processi formali risultano quindi 6.273, di cui 6.167 conclusi con sentenza formale e 106 con la semplice assoluzione dalla scomunica.

Le fonti da cui i dati sono ricavati non sono complete, perché gli ultimi calcoli di Gustav Henningsen propongono un numero superiore di processi formali conclusi con sentenza, 6.426, per il solo periodo 1540-1700. Per gli anni 1550-1700 il computo di Francesco Renda, autore della brillante ricerca sull'Inquisizione in Sicilia, conta 4.589 imputati: se si sottraggono i 599 spontecomparenti, di questo periodo restano 3.990 imputati, ovvero 4.256, volendo integrare i dieci anni che mancano per eguagliare il periodo 1540-1700. Se le cifre proposte da Henningsen sono attendibili, vuol dire che le fonti utilizzate da Renda sono incomplete e il numero di 6.273 processi formali va aumentato almeno del 51%, la percentuale necessaria per passare da 4.256 a 6.426. Se si applica questa proporzione a tutti i processi formali siciliani dal 1500 al 1782, essi diventerebbero 9.472, circa 9.500, per quello che valgono le stime. A meno che non ci sia una dimostrazione accettabile della completezza delle fonti che sono state utilizzate, anche solo per qualche periodo.

Il Sant'Ufficio di Sicilia operò, come si è visto, in fasi diverse, con metodi e obiettivi che variarono nel tempo. I punti di svolta possono essere rappresentati dal concilio di Trento, dal-

la fine del lungo e importante regno di Filippo II (1598), dalla pace di Westfalia e dalla fine delle guerre di religione (1648), infine dal passaggio della Corona spagnola dagli Austria ai Borbone (1700). I dati sono stati raggruppati da Francesco Renda in periodi di 50 anni:

LE FASI DELL'INQUISIZIONE DI SICILIA (1501-1750)

Categorie di delitti	**1501-50**	**1551-1600**	**1601-50**	**1651-1700**	**1701-50**
Giudaizzanti	2.080	25	2	1	2
Rinnegati, *moriscos*	37	504	478	13	8
Protestanti	47	353	95	4	0
Eresie varie	2	12	25	28	40
Proposizioni eretiche	3	333	240	14	8
Bestemmie ereticali	7	237	265	60	11
Magia e stregoneria	6	177	479	157	102
Bigamia	1	158	216	63	47
Sodomia	0	13	0	0	0
Sollecitazione ad atti turpi	0	37	123	12	16
Atti sacrileghi	0	88	90	10	13
Atti contro il Sant'Ufficio	64	144	121	12	15
Delitto non indicato	63	0	0	0	0
Totale	2.310	2.081	2.134	374	262
Presentazioni spontanee	0	198	396	5	9
Sentenze capitali in persona	210	42	9	1	3
Sentenze capitali in effigie	286	33	3	0	1

Le sentenze di condanna a noi note vennero promulgate solennemente in 114 autodafé tra il 1501 e il 1748, soprattutto a Palermo, ma anche a Messina. Diversamente dal solito, si può avere un'idea di quante furono le persone sottoposte a tortura, in genere quella della corda: risultano accertati i casi di 114 uomini e 29 donne, per un totale di 143 individui. Di essi, 61 confessarono, ma 42 continuarono a negare di essere eretici, superando la tor-

tura e quindi secondo le norme dovettero essere liberati. Queste notizie sono prese dalle *relaciones de causas*, che per la maggior parte indicano anche il tipo di delitto: 21 rinnegati e *moriscos*, 17 protestanti, 31 streghe e maghi, 31 processati per proposizioni eretiche, 20 oppositori del Sant'Ufficio, 2 *alumbrados*, quietisti e molinisti e 1 bigamo. Sono dati certamente in difetto per gli anni 1550-1700, mentre sembrano del tutto assenti per gli anni 1500-1549, dal momento che nei casi documentati non compare nessun giudaizzante, fatto abbastanza inverosimile. La percentuale dei torturati sul numero dei processati formalmente nel periodo 1550-1700 (3.990) è del 3,5%.[19]

Le persone processate dall'Inquisizione di Sicilia, oltre ai soliti documenti prodotti dal tribunale, ne hanno lasciati di eccezionali sui muri di due gruppi di celle di palazzo Chiaramonte a Palermo, sede del Sant'Ufficio e ora dell'università. Si tratta di disegni in nero e a colori e frasi graffite sui muri in latino e in volgare. Disegni e frasi furono in buona parte rovinati durante i lavori di riadattamento del palazzo nel 1906 e in modo irresponsabile nel restauro degli anni '60, con un parziale recupero avviato ma poi interrotto negli anni '90. Ci sono alcune date, nomi. Le frasi sono innumerevoli e le più varie: «A... 2 di [lugliu] 164... vi fu / lu spitta[colu] in S. Domenico / fommu 23 li...», «e statti in cervello che qui / danno la tortura... / con atti infami (?)...», «sugnu murtu et ancora haiu a muriri; / l'afflittu». Lo scrittore Leonardo Sciascia se ne interessò più volte e nel 1964 così li descrisse:

> Chi ha segnato i giorni con una serie di aste verticali e chi ha affidato alla parete il grido della propria innocenza. Chi ha testimoniato rassegnazione e chi fierezza. Chi ha soltanto segnato il proprio nome e chi ha fatto versi di devozione. Chi ha trascritto passi dalle Scritture e chi ha voluto dolorosamente irridere alla propria condizione e a quella dei compagni. E chi ha campito luoghi del ricordo, o della fantasia, e raffigurato Cristo, la Madonna, i Santi.[20]

Il complesso degli inquisitori e la loro "famiglia"

Nei primi tempi dopo la nomina del primo inquisitore spagnolo continuarono a operare nell'isola alcuni inquisitori domenicani nominati dai superiori dell'ordine, ma non si sa che cosa

effettivamente facessero. Dal 1487 al 1738, in 252 anni, gli inquisitori di Sicilia incaricati dal Consiglio della Suprema furono 81, di cui 14 promotori fiscali dello stesso tribunale promossi alla funzione superiore, e si conoscono anche i nomi di 22 promotori fiscali. Nel 1739 venne istituita la Suprema Inquisizione del Regno di Sicilia, autonoma da quella spagnola. Gli inquisitori generali erano nominati dal papa su proposta del re delle Sicilie e furono 4, tutti vescovi: Pietro Galletti, vescovo di Catania (1739), Giacomo Bonanno, vescovo di Catania (1742), Francesco Testa, vescovo di Siracusa (1754), Salvatore Ventimiglia e Statella, dei principi di Belmonte, vescovo di Nicomedia (1773). Tranne che in quest'ultimo periodo, gli inquisitori di Sicilia furono tutti spagnoli, con l'eccezione di 4 siciliani nominati nel 1489, 1500, 1512, 1589. Gli inquisitori domenicani furono pochissimi, 4 tra i primi 5, mentre tutti gli altri furono chierici, preti, canonici secolari, con formazione giuridica, essendo licenziati o dottori in diritto canonico e civile. Ebbero personalità e carriere diverse: per alcuni si trattava della prima nomina, altri vi giunsero da altri tribunali del Sant'Ufficio, alcuni erano vescovi, altri lo diventarono dopo sia in Sicilia nelle diocesi di Palermo, Messina, Monreale, Girgenti, Catania, Patti, sia in Spagna a Cordova, Zamora, Placencia, Coira, oppure ottennero incarichi inquisitoriali in sedi prestigiose o nella Suprema o come consiglieri o reggenti del Consiglio d'Italia, oppure come giudici del tribunale della Monarchia, l'ultima istanza della giustizia ecclesiastica in Sicilia.

Gli inquisitori di norma erano due, dalla fine del Cinquecento tre e il loro servizio durava in media 6-7 anni. Erano coadiuvati da un promotore fiscale, che aveva il compito di sostenere l'accusa pubblica e da un complesso di altri ufficiali e ministri: non soltanto qualificatori e consultori, che davano un parere non vincolante sulle cause e non venivano retribuiti, ma anche il notaio per la redazione degli atti (*notario del secreto*), un capitano per gli arresti (*alguacil*), il custode delle carceri (*alcalde*), il ricevitore (*receptor*) per l'amministrazione dei beni, compresi quelli confiscati, il *notario de secuestros* che annotava le decisioni del *receptor*, il *juez de los bienes confiscados* per dirimere le controversie sui beni confiscati, un usciere (*portero*), un messo per la notifica degli atti, alcuni armati, un medico e uno o due

cappellani, che venivano pagati, anche se non costantemente. Questo personale minore era quasi sempre reclutato tra i siciliani, talvolta non stimato dagli inquisitori spagnoli per problemi di compatibilità e di comprensione culturale, ma era protetto dalla giurisdizione inquisitoriale perché indispensabile al suo funzionamento.

Anche i famigliari, che avevano il compito di offrire appoggio agli ufficiali del tribunale e di raccogliere informazioni localmente, erano ovviamente siciliani, di basso e alto rango. Erano sparsi sul territorio e non solo nella sede principale: nel 1561 il Sant'Ufficio contava 288 ufficiali e 251 famigliari, residenti a Palermo e in 125 città e paesi, con varia combinazione di ufficiali e famigliari; il responsabile locale più alto poteva essere dal 1577 un commissario, che aveva poteri giudiziari puramente informativi. Il numero dei famigliari lievitò nei secoli seguenti. Utili al tribunale, erano spesso rissosi e violenti e approfittavano del privilegio di essere giudicati soltanto dal Sant'Ufficio in campo sia criminale sia civile. Era una "famiglia" potente e temuta, non sempre raccomandabile. Tra il 1595 e il 1634 ne furono processati dall'Inquisizione 475, di cui 173 per omosessualità, 151 per violazione dei loro doveri, 44 per falsificazione di moneta, 107 per spergiuro; ne furono condannati 127: alle galere 53, al bando dalla propria residenza 63, alla fustigazione in pubblico 11. Talvolta arrivavano anche a commettere omicidi. Venivano registrati nei libri matricola, coperti dal segreto, facevano parte della Confraternita di san Pietro Martire e nelle cerimonie pubbliche indossavano un abito particolare con le croci dell'Inquisizione. Le funzioni di "spionaggio" che svolgevano non furono sempre all'altezza della loro sinistra fama, in genere posteriore, ma rappresentarono indubbiamente un segno tangibile e coperto del potere e dell'onnipresenza del Sant'Ufficio.[21]

L'Inquisizione spagnola in Sardegna

Più ridotta, ma anche meno studiata, risulta l'attività dell'Inquisizione spagnola di Sardegna, istituita nel 1492.[22] La condizione delle due isole appare infatti molto diversa: la Sardegna era non solo meno popolata e più povera, ma anche marginale sia geo-

graficamente sia culturalmente rispetto alla ricca e vivace Sicilia. La prima sede del tribunale fu collocata a Cagliari, nel palazzo arcivescovile. Il Sant'Ufficio incontrò difficoltà nel funzionamento non solo per le precarie condizioni economiche e la scarsità del personale (nel 1522 c'erano solo 5 funzionari oltre all'inquisitore), ma anche per l'opposizione di parecchi vescovi, che non intendevano perdere la propria giurisdizione sui casi di eresia e per la contrarietà mostrata a volte dallo stesso viceré. Dopo i primi inquisitori spagnoli, ebbero l'incarico i due vescovi di Ales, Giovanni Sanna (1512-1522) e Andrea Sanna (1522-1555), con una breve interruzione nel 1543-1546, quando la Suprema nominò il vescovo di Alghero, Pietro Vaguer, commissario generale perché attuasse una riorganizzazione del tribunale. Questa situazione anomala di vescovi-inquisitori dipendeva dal basso stipendio che le scarse rendite del tribunale riservavano all'inquisitore, il cui servizio veniva finanziato così dalle entrate diocesane, ma d'altra parte i molti impegni dei titolari del doppio incarico comportarono molto probabilmente un'attività processuale poco dinamica ed efficace.

Inquisiti e inquisitori

Non si sa quasi nulla degli ebrei e giudaizzanti perseguiti in Sardegna durante il primo mezzo secolo di attività inquisitoriale, perché molto probabilmente erano rimasti in pochi, dato che sull'isola gli ebrei non erano mai stati in gran numero, la maggior parte se n'era andata dopo l'espulsione del 1492 e i *conversos* si trovavano soprattutto a Cagliari e Alghero. Inoltre in Sardegna non c'erano insediamenti musulmani. Negli anni 1540-1700 gli ebrei e giudaizzanti processati furono uno sparuto 0,65% del totale, e di loro sono rimasti i nomi e le vicende personali e giudiziarie di 5 nelle *relaciones de causas despachadas*: il cagliaritano Gaspar Maduxer *alias* Ferro nel 1572, il cagliaritano Simon Bonfill nel 1578, Steve Meli originario di Isili nel 1578, il francese Gaspar Pomar nel 1592 e 1598, il canonico algherese Antonio Angelo Carcassona dal 1581 al 1592.

I rinnegati e *moriscos* invece raggiunsero il 18% del totale, una percentuale elevata, anche se viene il dubbio che si trattasse soprattutto di rinnegati, in analogia con quanto accadeva contem-

poraneamente in Sicilia. Gli aderenti alla Riforma condannati in Sardegna furono pochi, soltanto l'1,2%, soprattutto a Sassari e a Iglesias tra il 1560 e il 1590. Secondo Henningsen i processati con sentenza formale ammontarono nel complesso a 2.677 casi. Le sentenze capitali in persona raggiunsero in assoluto l'1% e quelle in effigie lo 0,2% dei processati, sempre in tale periodo, una percentuale molto inferiore a quella delle altre sedi dell'Inquisizione spagnola. I delitti minori perseguiti coprono l'80% dell'attività complessiva, con una percentuale elevatissima di processi per atti contro il Sant'Ufficio (26%), segno di una endemica conflittualità da parte di clero e fedeli, e un'alta percentuale di processi per magia e stregoneria (21%), come appare nella tabella sottostante. La tabella mostra i dati dei delitti perseguiti, distinti in due colonne: nella prima quelli raccolti da Contreras-Henningsen, che non tengono conto delle lacune documentarie e non sono quindi affidabili, nella seconda colonna i dati più realistici ottenuti partendo dal calcolo finale di Henningsen, che fornisce un numero superiore di tre volte e mezzo; le percentuali dei tipi di delitto sono ovviamente sempre le stesse.[23]

PROCESSATI CON SENTENZA FORMALE DALL'INQUISIZIONE DI SARDEGNA (1540-1700)

Categorie di delitti	**Colonna 1**	**Colonna 2**	**Percentuale**
Giudaizzanti	5	17	0,65%
Rinnegati, *moriscos*	140	487	18,21%
Protestanti	9	31	1,17%
Eresie varie	–	–	–
Proposizioni eretiche e bestemmie	122	425	15,86%
Magia e stregoneria	163	567	21,20%
Bigamia	85	297	11,05%
Sollecitazione ad atti turpi	15	52	1,95%
Atti contro il Sant'Ufficio	198	689	25,75%
Varie eresie	32	112	4,16%
Totale	769	2.677	100,00%
Sentenze capitali in persona	8	28	1,04%
Sentenze capitali in effigie	2	7	0,26%

Dopo la morte del vescovo Andrea Sanna, in Sardegna gli inquisitori furono tutti spagnoli, a cominciare da Diego Calvo, inviato dalla Suprema nel 1562, con l'eccezione di tre inquisitori di origine sarda nel primo quarto del Seicento. Calvo rilanciò in grande stile l'attività repressiva, soprattutto contro gli aderenti alla Riforma e nel 1563 spostò la sede del Sant'Ufficio a Sassari nel castello della città, marcando così la propria indipendenza dai vescovi. L'inquisitore che gli succedette, Alonso de Lorca, riferì nel 1571 all'inquisitore generale Diego de Espinosa che dalla gente era «*aborresçida la inquisición mas que el infierno*» (aborrita l'Inquisizione più dell'inferno). Soltanto dal 1578 in poi venne nominato anche un secondo inquisitore. Lorca nel 1576 definiva l'Inquisizione di Sardegna «*pobrissima*» (poverissima), ma nella seconda metà degli anni '80 la situazione economica cominciò a migliorare perché furono assegnate all'ufficio delle pensioni annue su alcune entrate vescovili, parecchi soldi – come si vedrà – che aiutarono gli inquisitori, ma probabilmente scontentarono i vescovi che li dovevano versare.[24]

I difficili rapporti dei vescovi con gli inquisitori

I rapporti tra inquisitori e vescovi nell'Inquisizione spagnola erano regolati da norme generali, che prevedevano la presenza di entrambi nelle fasi più importanti del processo, ma nella pratica i vescovi delegavano i loro poteri agli inquisitori, su consiglio della Suprema, ed erano presenti soltanto per la sentenza definitiva, o nominavano come loro rappresentante un ecclesiastico indicato dall'inquisitore. Questa situazione si verificò in gran parte anche in Sicilia, con la particolarità che alcune volte i vescovi sostituirono come giudici di fede gli inquisitori assenti, non in forza dei propri poteri, ma come delegati degli inquisitori stessi. Invece in Sardegna i vescovi, che pure delegavano i propri poteri agli inquisitori secondo la prassi spagnola, non sempre si rassegnavano al ruolo passivo che ci si aspettava da loro, come ad esempio accadde con l'arcivescovo di Cagliari Pietro Pilares, che nel 1498 fece liberare un imputato dalle carceri del Sant'Ufficio; con l'arcivescovo di Sassari Salvatore Alepus, che nel 1538 ottenne dal papa un breve che ordinava la contemporanea presenza di inquisitore e vescovo al processo e nel 1555 disturbava

l'attività degli ufficiali dell'Inquisizione; con l'arcivescovo di Cagliari Antonio Parragues de Castillejo, che nel 1560 processò da solo un frate che aveva predicato dottrine luterane e non aveva rispettato la sua autorità; con l'arcivescovo di Oristano Antonio Canopolo, che nel 1593 ottenne dal papa l'autorizzazione a processare un prete che aveva adescato una penitente durante la confessione e processò un famigliare del Sant'Ufficio per sortilegio e invocazione del demonio.

L'insubordinazione di alcuni vescovi verso gli inquisitori non fu continua, non mirava a stravolgere il funzionamento dell'Inquisizione, ma ad avere le mani libere in alcuni casi particolari, data la diffidenza con cui certi vescovi guardavano agli inquisitori, alcuni dei quali non erano sempre all'altezza dei loro compiti. Ad esempio Diego Calvo venne rimosso dall'incarico nel 1568 per malversazioni e abusi nelle sanzioni pecuniarie e nella gestione patrimoniale, Zorita e Pérez erano così in disaccordo tra loro che quando il secondo morì nel 1579 corse voce che la morte fosse dipesa dalle vessazioni cui il primo l'avrebbe sottoposto, infine de la Peña venne accusato nel 1596 di essersi fatto vendere con le minacce la loro merce a prezzo stracciato dai corallari di Alghero.

I vescovi non intendevano arrivare a uno scontro diretto con il tribunale e con il re, tanto più che la loro elezione dipendeva sempre dalla presentazione regia, ma la situazione sarda presentava tali differenze rispetto al sistema spagnolo di repressione religiosa che il re e la Suprema cercarono di arginarla in ogni maniera: nel 1558 Filippo II chiese all'inquisitore generale Valdés di impedire al vescovo di Ampurias l'uso di una commissione papale «en cosas tocantes a la inquisición»; nel 1563 la Suprema ordinava all'inquisitore di non consentire che i vescovi, in particolare Parragues de Castillejo, si intromettessero nei processi di eresia, secondo gli ordini reali; una copia di queste cedole reali, sempre a disposizione dell'inquisitore, furono inviate nel 1568 all'arcivescovo di Oristano, Barberani, nel 1569 al vescovo di Alghero, Pérez del Frago e a quello di Bosa, Pintor, nel 1594 all'arcivescovo di Oristano, Canopolo. La conflittualità tra vescovi e Sant'Ufficio era percepita in modo tanto forte che fu perfino presentata nel Parlamento dell'isola la proposta di affiancare un prelato sardo agli inquisitori con il compito di dirimere le controversie con gli ordinari. Nel 1598, dopo la morte di Filippo II,

gli inquisitori di Sardegna chiesero alla Suprema di convincere il nuovo re a scrivere una lettera a tutti i vescovi dell'isola per invitarli a non interferire nei processi di fede, tanto era il timore che ne avevano.[25]

I contrasti socio-politici in Sardegna

La presenza e l'attività degli inquisitori si trovarono coinvolte nelle continue lotte tra le due fazioni principali in cui si divideva l'aristocrazia urbana e feudale della Sardegna: da una parte le famiglie Arquer e Selles, che fornivano alti funzionari al governo regio e appoggiavano l'azione del viceré, che mirava a imporre il centralismo burocratico voluto dalla Corona, dall'altra parte le famiglie degli Aymerich, Zapata e Aragall, che controllavano molti uffici pubblici ma non gradivano i nuovi interventi centralizzatori. Mentre i vescovi sostenevano in genere la politica del viceré, i canonici dei capitoli cattedrali, più legati alle aristocrazie locali, erano schierati con la fazione anti-vicereale e nel 1542 riuscirono a coinvolgere in un processo per stregoneria persino Maria Requenses, moglie del viceré Antonio de Cardona, con l'ausilio di false testimonianze e con l'accusa di aver partecipato a «ciertos actos diabólicos y que había adorado al malo espíritu» (certi atti diabolici e che aveva adorato lo spirito cattivo).

Le finanze e il personale dell'Inquisizione

Le finanze dell'Inquisizione, fondamentali per il pieno funzionamento dell'apparato, si andarono sistemando dopo il trasferimento della sede a Sassari, ma restarono insufficienti per molto tempo. Negli anni '80 del Cinquecento il papa, su richiesta spagnola, concesse all'Inquisizione alcune pensioni sui benefici vescovili: Sassari doveva pagare all'inquisitore 300 ducati, Oristano 200, Cagliari 400, Iglesias 200, Ampurias 200, l'abbazia di San Michele di Plaiano 400 e infine nel 1627 Alghero 500. Agli inizi del Seicento le entrate del Sant'Ufficio sardo assommavano a 16.270 reali, la maggior parte derivanti dalle pensioni sulle rendite vescovili: Cagliari versava 4.000 reali (un ducato corrisponde a 10 reali), Sassari 3.040, Oristano 2.118, Ampurias 2.016, l'abbazia di San Michele di Plaiano 4.000. Le uscite invece ammontavano a 33.000 reali, quasi

tutte per gli stipendi degli inquisitori e dei funzionari, cui vanno aggiunti 2.000 reali per i carcerati poveri e 2.000 per le spese di cancelleria e di posta. L'inquisitore Vicente Molina nel 1630 si lamentava tuttavia del fatto che il proprio stipendio di 500 scudi era molto basso rispetto alla media delle altre sedi spagnole e inadeguato alle proprie necessità. Il saldo negativo delle finanze del Sant'Ufficio sardo si andò riducendo nel corso del secolo, fino a raggiungere il pareggio nel 1699 e un saldo attivo di 2.792 reali nel 1700. Sembra che la sistemazione delle finanze sia stata raggiunta a mano a mano che l'attività diminuì.

Contemporaneamente al miglioramento economico ci fu un aumento inarrestabile del personale minore distribuito sul territorio: i *familiares* e i *varas* (una figura secondaria) erano onnipresenti e in numero proporzionale agli abitanti delle città e delle località più importanti. Essi offrivano i loro servigi di sostegno e di informazione al Sant'Ufficio e in cambio ne ricevevano pubblici onori e il diritto esclusivo di venir processati in campo sia civile sia criminale soltanto dagli inquisitori. Questi privilegi non erano ben visti dagli ufficiali regi per l'impunità che producevano e anche i vescovi erano contrari alle nomine di ecclesiastici diocesani autorevoli come qualificatori e *comisarios*, perché così si riduceva il proprio controllo sui fedeli e sul clero.

Fine anticipata del sacro tribunale

L'Inquisizione spagnola in Sardegna terminò nel 1708, molto prima che in tutte le altre sedi del sistema, quando cioè una flotta anglo-olandese, durante la guerra di successione spagnola, prese Cagliari e l'isola divenne dominio di Carlo VI d'Asburgo. Sulla nave che riportava in Spagna il viceré si imbarcò anche l'inquisitore e dopo la sua partenza le competenze del Sant'Ufficio pare siano tornate ai vescovi.

Un esempio contagioso: l'Inquisizione portoghese

In una situazione analoga e per scopi simili a quelli dell'Inquisizione spagnola venne istituita l'Inquisizione portoghese. Gli ebrei erano presenti in Portogallo fin dal medioevo e anche il re

ne utilizzava da tempo le capacità e le ricchezze. Espulsi assieme ai musulmani alla fine del 1496, quelli che rimasero furono costretti a battezzarsi subito dopo, in concomitanza con i negoziati per il matrimonio del re Emanuele con l'infanta spagnola Isabella e in seguito alle pressioni della corte toledana. Una conversione di massa ci fu nel 1497, e nel 1499 fu proibito agli ebrei di lasciare il paese perché il re aveva bisogno di uomini preparati e abili nel commercio e di tecnici per la costruzione dell'impero coloniale. Le conversioni forzate non furono certo sincere e profonde e i nuovi cristiani locali si aggiunsero così agli ebrei espulsi dalla Spagna che avevano cercato rifugio in Portogallo negli anni precedenti. Dopo un sanguinoso *pogrom* scatenatosi a Lisbona nel 1506, con oltre un migliaio di morti, il re abolì l'anno successivo ogni restrizione all'espatrio dei *cristãos-novos*, che si diressero verso l'impero turco, in particolare a Salonicco, e nell'Italia centro-settentrionale. Nel 1515, nel 1530 e infine nel 1531 il re chiese al papa di instaurare l'Inquisizione in Portogallo per dotarsi di un utile strumento di controllo religioso e sociale nei confronti degli ebrei convertiti, sull'esempio della Spagna e Clemente VII gliela concesse con la bolla *Cum ad nihil magis* del 17 dicembre 1531, concessione poi sospesa, fino a quando Paolo III non pubblicò una nuova bolla il 23 maggio 1536. Nel primo decennio l'attività del Sant'Ufficio portoghese fu limitata e l'organizzazione incerta, fino alla nomina nel 1539 a inquisitore generale del cardinale infante Enrico, fratello del re Giovanni III. Le nuove strutture e procedure da lui attivate e i più ampi poteri concessi dal papa resero pienamente funzionante e temibile l'Inquisizione a partire dal 1548.[26]

Strutture centrali e periferiche

Il Sant'Ufficio portoghese fu organizzato, in analogia a quello spagnolo, in un *Conselho Geral*, tre grandi sedi distrettuali nella penisola, Lisbona, Évora, Coimbra e una per le Indie, Goa. Nel secondo Cinquecento ci fu una varia collaborazione con i vescovi e solo all'inizio del Seicento venne definitivamente messa a tacere ogni resistenza da parte episcopale nei confronti della giurisdizione inquisitoriale in materia di eresia, come mostra l'innovativa indagine di Giuseppe Marcocci. Nel Sette-

cento l'Inquisizione perse l'appoggio degli ambienti più qualificati e il marchese di Pombal, il grande ministro "illuminato", la riformò asservendola allo Stato e vietando la persecuzione dei *cristãos-novos*.

La situazione documentaria per le sedi metropolitane è ideale, perché l'archivio centrale e quelli di Lisbona, Évora e Coimbra si sono conservati quasi integralmente, mentre quello di Goa risulta distrutto, ma ne rimane un inventario abbastanza particolareggiato. Gli studi tuttavia non sono numerosi, non hanno raggiunto la forza innovatrice e l'influsso stimolante di quelli riguardanti l'Inquisizione spagnola, anche se nell'ultima quindicina d'anni sono state pubblicate diverse ricerche interessanti.

L'attività complessiva

L'attività processuale dell'Inquisizione portoghese si rivolse per tre quarti e in modo continuo al controllo degli ebrei convertiti, i *cristãos-novos*, sia quelli locali sia quelli giunti dalla Spagna. Gli inquisiti dal 1536 al 1821 furono oltre 56.000: sono giunti a noi infatti 40.037 fascicoli processuali di vario genere per i tribunali della penisola, mentre quelli di Goa, ora distrutti, dovettero essere poco più di 16.000. Dei procedimenti avviati nella penisola circa tre quarti vennero conclusi con sentenza tra il 1536 e il 1794 (31.353), e la percentuale delle condanne capitali risulta del 6%; di queste 1.250 furono effettivamente messe in atto (4%) e 630 pronunciate in effigie (2%). I dati superstiti di Goa sono stati studiati in dettaglio da Charles Amiel.[27] Un altro computo dell'attività complessiva dell'Inquisizione portoghese è stato recentemente proposto da Francisco Bethencourt, che parla per gli anni 1536-1767 di 44.817 processi (31.150 per i tribunali della penisola, 13.667 per Goa) e di almeno 2.064 sentenze capitali in persona e in effigie (1.865 per i tribunali della penisola, almeno 199 per Goa, di cui mancano i dati per gli anni 1606-1684) senza precisare in modo chiaro le ragioni dello scostamento dalle cifre precedentemente note.[28] In questo caso sembra si tratti di processi formali soltanto, cioè di fascicoli processuali, perché comunque non si considerano le persone; la percentuale delle condanne a morte è del 5,6% sui processi formali, se si fa un'integrazione matematica per i dati mancanti di

Goa secondo i numeri forniti da Bethencourt (645 sentenze capitali). Tra l'altro le cifre complessive sono in parte riprese da alcuni studi precedenti, condotti con i criteri più disparati. A differenza dei computi concernenti l'Inquisizione spagnola, non è certo infine che cosa indichino i "processi" dell'Inquisizione portoghese: fascicoli processuali di ogni tipo, processi formali, oppure processi formali conclusi con sentenza, oppure persone, cioè imputati in generale, compresi quindi anche quelli semplicemente denunciati, quelli su cui si raccolsero informazioni e quelli sottoposti a procedura sommaria, se quest'ultimo tipo di procedimento venne utilizzato.

Il rifugio italiano di ebrei e cristãos-novos portoghesi

L'Italia si rivelò un buon rifugio per molti ebrei e *cristãos-novos* portoghesi, che nel Cinquecento si riversarono in parecchie città per conservare la fede avita ma anche il patrimonio: a Venezia, dove il Senato istituì per loro nel 1541 il Ghetto vecchio – ma altri ebrei levantini, sudditi dell'Impero turco, vivevano fuori di esso camuffandosi da cristiani; a Livorno, dove non furono chiusi nel ghetto né obbligati a portare un segno di riconoscimento; a Ferrara, dove si poteva scegliere se dichiararsi ebrei o cristiani e seguire quindi la propria fede, fino a quando nel 1583 non fu processato Joseph Saralvo. Questi si era formalmente convertito, ma per trent'anni aveva segretamente praticato l'ebraismo facendo anche il circoncisore: venne estradato a Roma e bruciato vivo, e da allora il duca estense sospese ogni privilegio. Altri ebrei si rifugiarono ad Ancona, dove Paolo III e Giulio III avevano concesso loro garanzie e privilegi perché commerciassero liberamente nel porto; a Pesaro, dove si ritirarono gli ebrei di Ancona su invito del duca di Urbino, che puntava a rilanciare il porto per approfittare della situazione a lui favorevole creatasi con il blocco commerciale del porto di Ancona da parte del sultano, dopo gli arresti e le condanne a morte degli ebrei anconetani ordinate da Paolo IV.[29]

Alcuni degli ebrei portoghesi giunti in Italia furono figure rilevanti nella storia europea, come il gruppo famigliare costituito dalle sorelle Brianda Mendes e Beatrice de Luna e dal loro nipote João Miques, diventato poi Joseph Nassi, che gestivano un

grande commercio internazionale di pepe ad Anversa, e facilitavano contemporaneamente il trasferimento di beni e persone nell'impero turco, prima di spostarsi a Venezia con un salvacondotto nel 1544. Qui Beatrice fu denunciata da Brianda all'Inquisizione come giudaizzante e riparò prima a Ferrara e poi a Costantinopoli. Joseph Nassi sposò la cugina Reyna, fu protetto dal sultano, appoggiato dalla Spagna, contrastato dalla Francia e fu implicato in molte importanti faccende politiche e militari di quegli anni; alla fine il sultano gli fece dono dell'isola di Nasso, di cui divenne duca.

Avventurosa, ma più in ombra, la vita di Abraam Benvenisti detto Righetto, *alias* Anrrique Nuñez, con continui spostamenti tra il Portogallo, Anversa, Firenze, Ferrara, Venezia, Costantinopoli, Lisbona, e un continuo passaggio dalla pratica cristiana a quella ebraica. Righetto finì forse per non credere né all'una né all'altra fede, e si comportava – come facevano altri correligionari – come «una nave con due timoni, che con un timone naviga con un vento, con un altro timone con un altro vento». Fu processato dall'Inquisizione di Venezia nel 1570 e dall'Inquisizione di Lisbona nel 1576: la condanna al carcere perpetuo inflittagli nel 1582 venne poi commutata più volte in pene meno dure per la sua intenzione di voler vivere da cristiano, fino a quando il 2 settembre 1585 ottenne il permesso di trasferirsi in Castiglia per curare i propri interessi economici.[30]

II

I movimenti della Riforma in Europa e in Italia

Nel secolo XVI l'Europa assistette a un profondo sconvolgimento, molto più ampio e duraturo di quello causato dalle eresie dualistiche diffuse nei secoli XII-XIII in Francia meridionale e in Italia centro-settentrionale e dall'hussitismo propagatosi in Boemia nel secolo XV. La Riforma protestante fu un grande movimento religioso e culturale che investì tutto il vecchio continente e negli Stati centro-settentrionali riuscì a organizzarsi in Chiese territoriali stabili, rompendo così l'unità della cristianità occidentale. Gli effetti sulle concezioni religiose, sulla società e sulla cultura furono notevolissimi allora e si possono osservare anche nella realtà contemporanea. I rapporti tra le Chiese protestanti e quella cattolica sono oggi guidati dal rispetto reciproco e dal dialogo ecumenico, che hanno prodotto persino una dichiarazione congiunta tra Chiesa cattolica e Federazione luterana mondiale sulla giustificazione, uno dei punti dottrinali fondamentali su cui avvenne la rottura. In questa dichiarazione, firmata il 31 ottobre 1999, le divergenze dottrinali sono esposte chiaramente, ma vengono interpretate come varianti altrettanto valide di una comprensione comune della dottrina della salvezza, evitando così condanne reciproche.[1]

In passato purtroppo lo scontro fu violento. Nel secolo XVI Lutero sosteneva che il papa fosse l'Anticristo preannunciato dall'Apocalisse e la massima rovina della religione. La Chiesa cattolica reagì alla sfida cercando in tutti i modi di contrastare la Riforma, vista come un pericolo mortale, e contemporaneamente puntò a un rinnovamento al proprio interno, soprattutto negli ordini religiosi e più lentamente nel clero diocesano. Nella

Chiesa cattolica convissero cioè due diverse tendenze: la Controriforma e la Riforma cattolica. L'Inquisizione romana, creata nel 1542, fu lo strumento più significativo della Controriforma, operò principalmente in Italia, ma la sua origine e le funzioni che rivestì nel Cinquecento sono comprensibili soltanto se collocate in un quadro più vasto, europeo, e in riferimento alle caratteristiche dottrinali, sociali e istituzionali della Riforma protestante al di là e al di qua delle Alpi.

La Riforma in Europa

La Riforma fu un evento di tipo religioso, nato da esigenze religiose, vissuto nella sfera religiosa, ma la sua realizzazione concreta dipese da fattori sociali e politici, che vanno quindi tenuti in debito conto e studiati assieme agli elementi religiosi e culturali. Questi molteplici fattori variarono nel tempo e nei diversi Stati europei. Negli ultimi decenni la ricerca storica si è rivolta, più che alle idee dei grandi riformatori, alla ricezione del loro pensiero nei contesti nazionali, diversi per lingua, cultura e società.[2]

La Riforma si impose in un periodo di forte crisi della religione tradizionale, crisi che affondava le radici nei secoli precedenti. In modo più generale, si può dire che la religione tradizionale non rispondeva più ai bisogni e alle esigenze spirituali di una parte consistente della popolazione. Non ci furono una o più cause che provocarono la Riforma, ma delle condizioni che ne favorirono la nascita e lo sviluppo: la mancanza di chiarezza teologica e l'insistenza su temi dottrinali di secondaria importanza, i molteplici e contrastanti influssi dell'umanesimo, i limiti, le colpe e gli abusi dell'alto e basso clero nella vita della Chiesa e la commistione tra poteri ecclesiastici e secolari.

La Riforma magisteriale

La Riforma non fu un avvenimento unitario, monolitico, ma polimorfo e policentrico: si costruì poco a poco, partendo dall'esperienza di Martin Lutero a Wittenberg, venne diffusa e accettata all'inizio nelle città e nei principati tedeschi, e si allargò ad

altre parti dell'Europa con gli insegnamenti prima di Huldrych Zwingli a Zurigo e poi di Giovanni Calvino a Ginevra. Ugualmente importanti furono Filippo Melantone, che diede sistemazione organica alle dottrine luterane, e Heinrich Bullinger, successore di Zwingli. A questi maestri principali si possono aggiungere molti altri riformatori, come Johannes Bugenhagen, Georg Burckhardt, Justus Jonas, Caspar Cruciger, Johannes Oekolompad in Germania, Martin Butzer a Strasburgo, Théodore de Bèze a Ginevra, John Knox in Scozia. Il loro semplice elenco sarebbe lunghissimo.[3] Alcuni dei riformatori erano italiani, fuggiti per evitare la persecuzione in patria, come Pietro Martire Vermigli, che fu un influente teologo riformato a Strasburgo, in Inghilterra e a Zurigo.[4]

La Riforma si diffuse attraverso i tradizionali mezzi dell'insegnamento nelle università e nelle scuole, della predicazione e delle dispute in pubblico, in parte attraverso i nuovi canali offerti dalla stampa, con libri non solo in latino per i dotti, ma anche in volgare per le persone di minor cultura. Il peso avuto dalla stampa nella diffusione della Riforma e l'influsso esercitato dalla Riforma sulla stampa sono stati a volte notevoli, anche se con molte e varie sfumature.[5] Molto importante fu anche il ruolo svolto dall'umanesimo, in particolare da Erasmo, nei cambiamenti della vita intellettuale, culturale e religiosa che avvennero nel Cinquecento, soprattutto con un ritorno ai testi originali della Bibbia e con la critica alle distorsioni della vita ecclesiastica.

Da un punto di vista teologico si distinguono nel protestantesimo due filoni principali: le dottrine luterane e le dottrine riformate (zwinglianesimo, calvinismo), che hanno molti principi comuni e alcuni elementi discordanti. La Riforma suscitò grandi paure nella maggior parte delle alte autorità ecclesiastiche cattoliche per gli sconvolgimenti che produceva in alcune questioni cardine, incentrate principalmente sulla salvezza dell'uomo e sulle caratteristiche della comunità in cui vivere l'esperienza religiosa. Non vennero invece toccate dai maestri della Riforma le grandi questioni cristologiche e trinitarie, definite nei concili dei primi secoli, come pure altre questioni metafisiche, ancora presenti nei catarismi medievali. I punti più salienti, comuni a tutta la Riforma, riguardano la dottrina della salvezza, la Rivelazione e la Chiesa: l'uomo ottiene la giustificazione con la sola fede in Dio e non attraverso le

proprie opere, le verità di fede si trovano esclusivamente nella Bibbia, ogni cristiano è sacerdote e quindi viene molto ridimensionata la mediazione della gerarchia tra credente e Dio. Anche la vita liturgica delle comunità protestanti risultò semplificata, perché si ritennero istituiti da Gesù Cristo soltanto due sacramenti: il battesimo e la santa Cena. I punti di disaccordo o diversità tra le confessioni protestanti riguardarono soprattutto l'eucarestia, ma anche i rapporti tra religione e società, le dottrine sulla sovranità di Dio e sulla predestinazione.

Da un punto di vista antropologico, tuttavia, tra Riforma e cattolicesimo non ci furono solo rotture, ma permasero anche delle analogie e alcune continuità: non fu infatti una sola parte del cristianesimo a riformarsi, preservando la purezza del Vangelo, ma fu l'intera cristianità occidentale che si trasformò rispetto alla tradizione medievale, disgregandosi in due grandi religioni cristiane per rispondere a esigenze, aspettative, sensibilità e culture in parte diverse.[6]

La Riforma radicale

Uno degli elementi che la Riforma ebbe in comune con il cattolicesimo fu la nascita al suo interno di sette ereticali, che interpretavano in modo ulteriormente critico e radicale alcuni aspetti della dottrina e della prassi cristiana, tra cui la divinità di Cristo, la Trinità e il battesimo. Gli storici collocano questi gruppi ereticali sotto l'etichetta unitaria di Riforma radicale, ma sono molto diversi tra loro e vengono anzi distinti in tre grandi filoni: gli spiritualisti, gli anabattisti, i razionalisti evangelici (o gli antitrinitari). Il movimento più importante e l'unico che ebbe un'organizzazione fu quello dell'anabattismo, che sosteneva la necessità del battesimo in età adulta, perché solo chi credeva si salvava e i bambini non potevano ancora essere in grado di professare un credo consapevole. I primi anabattisti misero in pratica le loro idee a Zollikon, vicino a Zurigo, all'inizio degli anni '20 del Cinquecento, ma sorsero poi vari gruppi e correnti diverse, in genere pacifiste, salvo la breve esperienza nella città di Münster (1534-1535), conclusasi tragicamente. Gli anabattisti furono duramente perseguitati dalle autorità civili ed ecclesiastiche dei paesi protestanti con processi e condanne a morte, e furono tollerati solo più tardi e in pochi luoghi.[7]

Martin Lutero e le Chiese luterane

L'idea che ci fosse un'unica Verità religiosa, e chi manifestasse una fede diversa fosse un eretico da condannare, fu dunque un patrimonio comune delle Chiese cristiane, a cominciare da quella cattolica, che giudicò eretico Lutero e tutti quelli che lo seguivano. Martin Lutero (1483-1546) all'inizio non manifestò alcuna volontà di rompere con la Chiesa e intendeva semplicemente risolvere in modo adeguato le questioni riguardanti la salvezza dell'uomo, redento da Cristo, ma sempre peccatore, problemi che lo angustiavano nell'animo. Reagendo alla predicazione bassamente interessata delle indulgenze, con le sue 95 tesi, spedite al suo vescovo e quasi certamente non affisse a Wittenberg, si proponeva di riportare le questioni della salvezza dell'uomo alla loro dimensione profonda ed evangelica. Nonostante il grande seguito che le sue idee ebbero immediatamente in Germania, Lutero fu trattato come un frate agostiniano irrequieto, da tenere a bada con le forme collaudate del diritto canonico: la scomunica per eresia. Le reazioni polemiche da parte cattolica, le diatribe teologiche in pubblico e alcuni fortunati libri del monaco agostiniano chiarirono in breve le diverse interpretazioni di punti qualificanti della fede e della vita cristiana e costituirono i fondamenti della Riforma.

Ci furono in seguito dei tentativi di accordo fra le parti, voluti principalmente dall'imperatore Carlo V alla dieta di Augusta nel 1530, dove tuttavia i protestanti non si piegarono alle pretese cattoliche, cui seguirono una serie di colloqui in materia di religione in alcune città tedesche, l'ultimo a Ratisbona nel 1541. In gioco tra imperatore, principi e città imperiali, oltre alle questioni religiose, c'era anche un diverso modo di concepire e realizzare il potere statale. Carlo V decise allora di imporre ai principi tedeschi e alle città dissidenti la sua idea di monarchia centralizzata con una guerra: prima gli aderenti alla lega di Smalcalda furono sconfitti a Mühlberg nel 1547, poi ebbero a loro volta il sopravvento sull'imperatore e la guerra si concluse con la pace di Augusta nel 1555. Gli accordi di pace riconobbero l'esistenza degli Stati protestanti e permisero la tranquilla professione pubblica della nuova religione, secondo l'adesione del singolo principe o duca. Lutero morì nel 1546.

Nel frattempo il luteranesimo si era diffuso non solo in Germania, ma anche in Danimarca, Norvegia e Islanda, Svezia e Finlandia, Prussia e Livonia e l'adesione dei principi e dei re fu un fattore determinante.

Zwingli, Calvino e le Chiese riformate

Huldrych Zwingli (1484-1531) e Giovanni Calvino (1506-1564) diffusero le loro dottrine in due città libere, governate dai ceti borghesi, cercando fin dall'inizio non solo di insegnare, ma anche di realizzare concretamente la Riforma, accettata e sostenuta dai Consigli cittadini. Un orientamento culturale di tipo umanistico da parte dei due riformatori e una maggior evoluzione sociale, culturale ed economica delle città della Svizzera e della Germania meridionale, dove le loro idee ebbero grosso seguito, influenzarono indubbiamente lo sviluppo dottrinale e pratico delle Chiese riformate. La sovranità di Dio sull'uomo fu concepita in modo così assoluto e imperscrutabile, da farne derivare la divina predestinazione degli eletti e dei reprobi. D'altra parte «l'unificazione di comunità ecclesiastica e comunità civile in Zwingli legittimava un agire politico attivo, che non era accettato da Lutero»,[8] dato che questi vedeva invece una separazione tra il regno spirituale e il regno temporale.

L'intraprendenza tipica del ceto borghese e la spinta verso una maggior autonomia delle città si può cogliere in controluce soprattutto a Ginevra, nell'opera di Calvino. Egli, dopo un primo incerto inizio nel 1536-1538, venne richiamato e appoggiato dal 1541 in poi dai Consigli cittadini ginevrini per l'impianto della Riforma, che non si realizzò senza difficoltà. Il responsabile carismatico della Chiesa ginevrina impresse al cristianesimo riformato un forte impulso propagandistico, con la fondazione nel 1559 di una Accademia, per formare dottori e pastori da inviare anche fuori dai confini della Svizzera, e con l'appoggio dato alla fioritura di imprese tipografiche. Quando Calvino morì nel 1564, le sue dottrine si erano diffuse in molti Stati europei, quali Francia, Ungheria, Polonia, Boemia, Olanda, Scozia e Inghilterra, e avrebbero avuto un influsso e un successo più consistente del luteranesimo nella storia del protestantesimo moderno.

Le guerre di religione

La Riforma non si impose pacificamente: non provocò solo contrasti religiosi e culturali, bensì lotte tra diversi gruppi e poteri, e alcune guerre, fin dai primi anni: nella Confederazione svizzera nel 1531, in cui morì lo stesso Zwingli, e la guerra già vista della lega di Smalcalda in Germania. Non ci furono crociate vere e proprie, come nel medioevo, ma le questioni religiose divennero un affare di Stato gestito nel seguito del secolo XVI e oltre con rapporti di forza e talvolta con congiure o faide, come nella famosa notte di San Bartolomeo del 1572, quando gli ugonotti vennero uccisi a tradimento dalla fazione cattolica a Parigi e nel resto della Francia. Le guerre di religione insanguinarono la Francia tra il 1562 e il 1598, anno in cui Enrico IV concesse un parziale riconoscimento agli ugonotti con l'editto di Nantes. I Paesi Bassi combatterono tra il 1567 e il 1609 una guerra contro la Spagna cattolica e alla fine conquistarono l'indipendenza politica.[9] La guerra dei Trent'anni sconvolse l'Europa centro-settentrionale per motivi non solo religiosi, ma anche politici ed economici, dal 1618 alla pace di Westfalia nel 1648.

La Riforma in Italia

Per capire quale fu l'azione del Sant'Ufficio in Italia nel Cinquecento è indispensabile conoscere le caratteristiche e l'estensione che ebbe nella nostra penisola la Riforma, contro cui fu creata l'Inquisizione romana. Come fenomeno storico, la Riforma in Italia è stata molto indagata, soprattutto di recente, anche se parecchio resta da scoprire e precisare. Nonostante questi studi, nell'opinione pubblica italiana la Riforma è praticamente scomparsa dalla penisola, come se la Controriforma fosse riuscita a imporsi anche a livello di consapevolezza nazionale. Sparire dal loro tempo è il destino storico dei vinti, che si perpetua spesso nella memoria collettiva.

La Riforma ebbe invece un discreto sviluppo in Italia, anche se non trovò realizzazione su un piano politico. Capire se la Riforma fallì nella nostra penisola per la forza della repressione oppure per la sua debolezza intrinseca è uno dei problemi prin-

cipali che gli storici si sono posti. In realtà in tutti gli studi i due termini Riforma e Inquisizione sono sempre affiancati, per motivi non solo storiografici, ma anche documentari. Infatti le fonti per ricostruire la Riforma in Italia sono soprattutto gli atti del sacro tribunale, oltre ai testi e alle lettere scritti dagli evangelici e ad altra documentazione.

Riforma e anabattismo ebbero in Italia delle caratteristiche particolari rispetto al resto dell'Europa. Per dare conto di queste particolarità gli storici hanno adottato e via via scartato diversi termini storiografici: agostinismo, erasmismo, valdesianesimo, evangelismo. Quest'ultimo termine, nato per spiegare l'originalità della prima Riforma in Francia rispetto alla Riforma luterana, ha avuto una lunga stagione di fortuna in Italia, ma è stato abbandonato da una quindicina d'anni perché ambiguo e onnicomprensivo. Oggi si è tornati al più comune e prosaico termine di Riforma in Italia. Un altro filone di ricerca, iniziato alla fine dell'Ottocento, riguarda gli anabattisti e gli antitrinitari. Un terzo filone ha un'origine ancora più recente: venne proposto da Delio Cantimori negli anni '30 del Novecento e riguarda gli eretici italiani propugnatori di un'idea di tolleranza religiosa respinti anche dalle Chiese protestanti.[10] Nell'esposizione che segue parlerò della Riforma magisteriale e tratterò subito dopo quella radicale.[11]

Caratteristiche dottrinali

Mentre in una parte dell'Europa si imponevano il protestantesimo e le Chiese protestanti, in Italia non ci furono Chiese evangeliche organizzate, con l'eccezione dei valdesi, che divennero riformati nel 1532. Schemi di analisi di tipo confessionale e istituzionale non sono applicabili in Italia, perché qui la Riforma rimase incompiuta, allo stato nascente, mentre permettono di cogliere meglio la situazione gli schemi della storia culturale: piuttosto che di protestantesimo, è preferibile parlare di Riforma, è preferibile cioè un termine con connotazioni di tipo culturale piuttosto che ecclesiastico.

La Riforma in Italia non fu un movimento unitario, ma ebbe una varietà di orientamenti dottrinali e una pluralità e frammentarietà di gruppi. La soluzione dei problemi posti dalla crisi religiosa venne cercata in molteplici direzioni, attraverso una riflessione autonoma e con la lettura in particolare degli scritti di Paolo, di Agostino e della Bibbia. Eccettuati i valdesi, tutti gli altri erano teologicamente pluralisti, o eclettici, cioè tenevano alcune dottrine fondamentali della Riforma, leggevano opere di Lutero, Melantone, Zwingli, Butzer, Calvino, di svariati altri teologi protestanti e anche di Erasmo. Significative a questo proposito sono le sorti di Erasmo e dei suoi libri. Il grande umanista rimase sempre cattolico e polemizzò anzi con Lutero sul tema dell'arbitrio umano, ma i suoi scritti vennero prima assimilati dalla teologia cattolica all'area evangelico-riformatrice e vennero poi ampiamente utilizzati dal movimento riformatore italiano, specie negli anni '40 e '50 del Cinquecento, per una serie di importanti aspetti dottrinali: il principio della libertà evangelica, la dottrina dell'infinita misericordia di Dio, la rivalutazione dell'amore coniugale nella teologia dei sacramenti, il dubbio religioso come strumento tattico per provocare la crisi o come *forma mentis*.

Ciò che unificò le varie esperienze innovatrici in Italia non fu tanto l'adesione alla dottrina e prassi di una Chiesa protestante, ma piuttosto una critica diffusa alla religione tradizionale e alle consuetudini devozionali e una ricerca, una sperimentazione, un'apertura al nuovo. A nord delle Alpi, Chiese protestanti divise da interpretazioni dottrinali diverse, talvolta contrastanti, e da differenti usi liturgici e disciplinari; a sud delle Alpi, desideri, aspirazioni, tentativi di riforma che indagavano in molte direzioni, con preferenze per le idee calviniane soprattutto nella seconda metà del secolo, in consonanza con gli sviluppi della Riforma in Europa.

Un libro protestante a diffusione europea: il Sommario della Sacra Scrittura

In Italia circolarono molte traduzioni dei più importanti riformatori d'oltralpe, talvolta con il nome dell'autore camuffato nel titolo. Furono stampati anche diversi libri anonimi e uno dei più fortunati fu il *Sommario della Sacra Scrittura*. Edito per la prima volta a Genova attorno al 1534, si trattava della traduzione italiana di un testo olandese, compiuta su una versione intermedia francese, da cui derivarono anche la versione ingle-

se e ulteriori versioni francesi.[12] Il testo «diffondeva una interpretazione della giustificazione per fede sostanzialmente aliena dalle polemiche teologiche o dalla sovversione istituzionale, pur criticando il clero e offrendo abbondanti suggerimenti al laicato per una vita autenticamente cristiana», coniugando in modo originale la teologia di Lutero con il pensiero critico di Erasmo. Il *Sommario della Sacra Scrittura* conobbe almeno sei edizioni in italiano, un'ampia circolazione negli anni '40 e '50 e una ricezione profonda e sentita presso molti gruppi dissidenti sparsi nella penisola.[13]

Il messaggio evangelico del Beneficio di Cristo

Il più famoso e fortunato testo eterodosso italiano del Cinquecento, pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1543, fu comunque il *Beneficio di Cristo*.[14] In Italia la dottrina della giustificazione per sola fede fu interpretata attraverso il tema dell'infinita misericordia di Dio, che rassicurava tutti sulla certezza del dono della grazia e faceva intravedere un paradiso accessibile a tutti i credenti. Veniva così superata l'angoscia che poteva scaturire dal principio della predestinazione, secondo la quale alcuni erano destinati alla salvezza, altri alla dannazione, soltanto in virtù della imperscrutabile volontà di Dio. Questa linea è ben rappresentata nel *Beneficio di Cristo*, un testo privo di spunti polemici nei confroni della dottrina e della prassi religiosa tradizionale, semplice e chiaro, tutto rivolto a presentare in forme positive la giustificazione per fede e la predestinazione, senza passare alle deduzioni conseguenti su temi particolari, quali purgatorio, messa, sacramenti, culto dei santi, gerarchia ecclesiastica. Questa proposta religiosa era fondata su un fiducioso abbandono al potere salvifico della grazia e su altri temi spiritualistici di marca valdesiana, integrati con idee e citazioni della *Institutio christianae religionis* di Calvino.

Gli autori del *Beneficio* erano due: il benedettino don Benedetto Fontanini da Mantova, che preparò una prima stesura presso il gruppo valdesiano di Napoli e l'umanista Marcantonio Flaminio, che la corresse inserendovi spunti calviniani. La revisione avvenne a Viterbo nella casa del cardinale Reginald Pole, all'interno del gruppo eterodosso che faceva capo a lui. La stampa fu probabilmente promossa dallo stesso Pole e dal cardinal Giovanni Morone, entrambi nominati legati nel 1542 alla fallita convocazione del concilio di Trento, e aveva lo scopo di rispondere alle nuove esigenze religiose sorte in Italia, proponendo i fondamenti teologici della Riforma senza traumatiche rotture all'interno della Chiesa. Queste prospettive si sarebbero rivelate illusorie, ma allora ebbero un largo seguito presso parecchi alti prelati italiani, alcuni molto autorevoli e importanti.

Tuttavia questo testo, così come la disputa sulla predestinazione suscitata dalla predicazione senese di fra Agostino Museo nel 1537, rivelano che all'interno del movimento riformatore italiano si stava creando una frattura dottrinale, che si sarebbe approfondita negli anni seguenti: una parte rendeva più sfumate le affermazioni dottrinali per mantenere o recuperare l'unità della Chiesa (i cardinali Contarini e Seripando), un'altra parte aderiva invece alle idee fondamentali della Riforma (il cardinale Pole, Flaminio, Alvise Priuli), polemizzando con i primi, ma evitando a loro volta di far discendere da tali dottrine conseguenze concrete. In questo fenomeno complesso, visto in passato come un segno della fragilità del movimento riformatore in Italia, è invece rintracciabile una caratteristica religiosa autonoma, non direttamente riconducibile ai maestri della Riforma, ma tipica della situazione italiana e influenzata profondamente da Juan de Valdés.

L'influsso dello spiritualismo di Juan de Valdés

Lo spagnolo Juan de Valdés, fratello del potente segretario di Carlo V, Alonso de Valdés,[15] aveva compiuto i suoi studi presso l'università di Alcalá de Henares, aveva apprezzato i libri di Erasmo e aveva pubblicato nel 1529 un testo, *Diálogo de doctrina cristiana*, intessuto di cultura critica erasmiana e di citazioni luterane. Fuggito in Italia per evitare di essere processato dall'Inquisizione, si stabilì prima a Roma poi a Napoli, dove morì nel 1541. Del gruppo da lui ispirato, fecero parte a Napoli, oltre a Flaminio, anche Bernardino Ochino, generale dei cappuccini, Pier Martire Vermigli, canonico regolare lateranense, Pietro Carnesecchi, protonotario apostolico fiorentino, don Benedetto Fontanini da Mantova, Vittore Soranzo, patrizio veneziano poi vescovo di Bergamo, Pietro Antonio Di Capua, arcivescovo d'O-

tranto. Attraverso la mediazione di Flaminio, aderirono a queste concezioni anche il cardinale d'Inghilterra Reginald Pole e il suo collaboratore Alvise Priuli. Il gruppo si disperse nella primavera-estate del 1541, poco prima della morte di Valdés.

La dottrina valdesiana tuttavia aveva come fondamento non Erasmo o Lutero, ma gli insegnamenti di Pedro Ruiz de Alcaraz, un maestro *alumbrado* spagnolo. Lo spiritualismo *alumbrado* parte dal presupposto che i segreti divini non si trovano immediatamente nella Bibbia, ma vengono svelati attraverso una particolare illuminazione dello spirito. La vita cristiana non è una scienza, cioè un astratto sapere teologico, ma un'esperienza, implica cioè una partecipazione intima ed emotiva dell'anima illuminata alle verità di fede. Questa concezione esclude a priori ogni autorità normativa e ogni ortodossia e arriva a un soggettivismo religioso, perché Dio concede ai credenti diversi livelli di conoscenza ed esperienza. L'insegnamento valdesiano era quindi di matrice progressiva: si proponeva di condurre poco per volta i discepoli alle verità più radicali e riservate. Juan de Valdés scrisse diverse opere, che conobbero una grande circolazione manoscritta tra i seguaci e alcune furono stampate postume: l'*Alfabeto christiano*, pubblicato a Venezia nel 1545,[16] le *Cento e dieci divine considerationi*, i commenti ai Salmi, ai Vangeli e alle lettere di san Paolo.

L'eredità del gruppo valdesiano venne raccolta dal gruppo che a Viterbo ruotava attorno al cardinale Pole e i cui partecipanti venivano significativamente chiamati gli «spirituali». Lo spiritualismo esoterico di origine valdesiana rese possibile contemporaneamente l'adesione ad alcune idee fondamentali della Riforma e la volontà di non interrompere la comunanza con la Chiesa, perché esso non dava peso alla pratica religiosa e alla concreta vita ecclesiale.

Questa caratteristica "ideologica" del movimento riformatore italiano, presente soprattutto presso gli alti prelati «spirituali», spiega più adeguatamente e dall'interno la poca propensione alla realizzazione pubblica della Riforma in Italia, fino a poco tempo fa interpretata soprattutto come effetto del «nicodemismo». Questo termine, inteso come simulazione e dissimulazione delle proprie credenze in un ambiente avverso, ha avuto una certa fortuna storiografica perché utilizzato da Cantimori,[17] ma

implica sempre una valutazione morale negativa (incoerenza e debolezza morale) che dipende dalla sua origine confessionale. Una critica ferma ai «nicodemiti» fu infatti avanzata da Calvino nel suo libello *Excuse à monsieurs les Nicodémites*, pubblicato nel 1544 per bollare le scelte dei contemporanei che, come Nicodemo nel Vangelo, credevano a Gesù Cristo in privato e di nascosto, ma non osavano farlo in pubblico. Il «nicodemismo» di Calvino è quindi soprattutto una presa di posizione su un problema religioso, se sia lecito o meno per un vero cristiano rimanere nei territori dell'Anticristo, non tanto una valutazione fatta con criteri storiografici come l'interpretazione proposta da Massimo Firpo.

Diffusione geografica e sociale

La Riforma, nelle sue varie accentuazioni e sfumature dottrinali, fu un fenomeno che toccò tutta la penisola: Ducato di Savoia, Repubblica di Genova, Stato di Milano e Valtellina, Repubblica di Venezia, Ducati di Ferrara, Modena, Firenze, città di Siena, Repubblica di Lucca, Stato pontificio, con minore intensità i domini spagnoli del Viceregno di Napoli, la Sicilia e meno ancora la Sardegna. Ricerche recenti, pur condizionate dalla scarsità e casualità della documentazione rimasta, mostrano una ricezione della Riforma molto più vasta di quanto non si ritenesse in precedenza, soprattutto negli Stati signorili e nelle Repubbliche dell'Italia settentrionale. Non esistono tuttavia dati quantitativi complessivi, e in generale si ritiene che le adesioni siano rimaste molto minoritarie rispetto al complesso della popolazione e soprattutto abbiano coinvolto in modo molto limitato i ceti dirigenti.

Le nuove idee religiose risultano diffuse negli strati alti e medi della società. Le accolsero alcune personalità importanti, ad esempio: aristocratici come Camillo Orsini e Ascanio Colonna, Galeazzo Caracciolo, marchese di Vico, Bernardino Bonifacio, marchese d'Oria, il nobile modenese Giovanni Rangoni e altri tra i Carandini, Tassoni, Sadoleto, Molza, molti patrizi lucchesi tra cui Balbani, Burlamacchi, Calandrini, Diodati, Micheli e altri, Andrea da Ponte e altri patrizi veneziani, artisti come Michelangelo, nobildonne e principesse come Vittoria Colonna, Caterina Cibo, Isabella Villamarina, Giulia ed Eleonora Gonzaga, Costanza d'Avalos

Piccolomini, Isabella Brisegna. Spesso questi personaggi erano in rapporto con gruppi e comunità eterodosse, composti da persone di varia estrazione sociale, eccettuati i contadini: uomini di cultura, preti, frati, medici, maestri, dottori in legge, editori, librai, artigiani di ogni genere, una discreta massa di persone che spesso ha lasciato traccia di sé soltanto nei processi inquisitoriali subiti. C'era una grande varietà di adesioni negli individui che si avvicinarono alle concezioni della Riforma, anche se ci sono pochi studi condotti con criteri aggiornati su qualcuna delle personalità citate e su alcuni gruppi, mentre una buona parte della documentazione inquisitoriale resta ancora poco utilizzata.

Furono influenzati dalle nuove dottrine parecchi alti prelati, oltre a quelli già nominati: cardinali come Cristoforo Madruzzo, principe vescovo di Trento, il benedettino Gregorio Cortese, il domenicano Tommaso Badia, Federico Fregoso, Pietro Bembo, Ercole Gonzaga, Pietro Bertano, il patriarca di Aquileia Giovanni Grimani, vescovi come Pier Paolo Vergerio, Giacomo Nacchianti, Giovanni Tommaso Sanfelice, generali di ordini religiosi come l'agostiniano Girolamo Seripando. Alcuni di essi, come Vergerio e Soranzo, cercarono di realizzare nelle loro diocesi un rinnovamento più o meno ispirato alla Riforma, con l'ausilio di predicatori a essa sensibili. I predicatori ebbero un ruolo importantissimo anche dove non c'era un vescovo «spirituale». Alla fine alcuni di essi rientrarono tacitamente nell'ortodossia, altri furono processati dall'Inquisizione, come esito di una decisa lotta che avvenne all'interno della gerarchia per ottenere il controllo completo del potere ecclesiastico.

La Riforma nelle città italiane

Negli ultimi decenni i metodi della storia sociale hanno dominato la storiografia che si è occupata della Riforma in Europa, perché si è cercato di spiegare tale grande fenomeno non tanto da un punto di vista dottrinale, quanto dal punto di vista del suo successo istituzionale. Secondo questi studi la teologia e l'etica perdono di consistenza se non entrano in un rapporto dialettico, di condizionamento reciproco, con le strutture della società. L'interpretazione teologico-religiosa della Riforma viene così messa in disparte per un'interpretazione socio-politica. L'attenzione è focalizzata non più sui grandi

riformatori, ma sui gruppi e sull'organizzazione sociale. Questa linea di ricerca tuttavia è difficilmente applicabile all'Italia perché la Riforma non ebbe seguito e gli aderenti furono numericamente molto pochi, perché chi vi aderì spesso subì ostracismo, perdite finanziarie, esilio, prigione e non conobbe una vita religiosa libera e organizzata. Infine i processi dell'Inquisizione, che sono le fonti storiche più rilevanti per questa analisi, si prestano più facilmente ad analisi di tipo antropologico e individualistico piuttosto che sociale,[18] anche se queste ultime restano comunque possibili.

Nonostante le difficoltà, sono state fatte alcune ricerche per cogliere il movimento riformatore nel suo complesso in due delle città più significative, in relazione alla relativa situazione sociale e politica: Lucca, dove le nuove concezioni religiose penetrarono profondamente tra il 1530 e il 1600 soprattutto tra il clero, i mercanti e i patrizi, che emigrarono in parte a Ginevra, in tutto circa 400 persone; Venezia, dove fra il 1547 e il 1586 i perseguiti per adesione alle idee evangeliche furono numerosi (676), molto meno quelli per adesione all'anabattismo (37) e pochissimi i casi per credenze millenariste (17), secondo quanto risulta dagli atti inquisitoriali; all'interno del caso veneziano, particolare interesse riveste un piccolo gruppo di patrizi, una ventina circa, processati negli anni '60.[19] Questi studi esaminano le caratteristiche delle dottrine e delle letture eterodosse in rapporto ai gruppi sociali coinvolti, cercando di individuare motivazioni e interessi di questi nei confronti dei cambiamenti religiosi. Anche se i dati si riferiscono propriamente ai dissidenti processati dall'Inquisizione, non a tutti quelli che effettivamente aderirono, resta a ogni modo assodata la rilevanza culturale del movimento di riforma religiosa e contemporaneamente la sua bassa incidenza numerica su tutta la popolazione. Ma queste sono questioni che meriterebbero ulteriori analisi, approfondimenti e confronti con altre situazioni notevoli in città o zone italiane, come Modena, Bergamo, l'Istria.

Periodizzazione della Riforma in Italia

Le particolari caratteristiche dottrinali e la diffusione sociale e geografica che ebbe la Riforma nella nostra penisola vanno considerate nel loro sviluppo cronologico non solo per valutare il fe-

nomeno in sé, ma anche per comprendere il ruolo che giocò l'Inquisizione nella lotta contro le nuove idee religiose. La Riforma di tipo magisteriale fu un movimento che perdurò a lungo in Italia, arrivando a coprire buona parte del Cinquecento, mentre l'anabattismo antitrinitario ebbe una vita molto più breve, due decenni o poco più attorno alla metà del secolo. Quest'ultimo movimento terminò all'inizio degli anni '50, il primo entro gli anni '70, anche se in entrambi i casi ci furono alcune persistènze posteriori in poche aree marginali presso individui isolati. Attribuire il loro fallimento unicamente o principalmente all'Inquisizione è ritenuta oggi dagli storici un'operazione che semplifica troppo la complessità degli elementi in gioco. Non è tuttavia agevole valutare in modo fondato il peso che ebbero gli altri fattori che vengono di solito chiamati in causa: la debolezza dottrinale interna del movimento e la sua scarsa propensione organizzativa, la frammentarietà dei gruppi, i pochi appoggi ottenuti negli strati alti della società e la situazione politica italiana di soggezione alla Spagna. L'unico punto fermo è che la questione non si può ridurre a una spiegazione alternativa: la Riforma in Italia fallì perché venne soffocata dall'Inquisizione oppure sfiorì per la sua poca vigoria interna.

Negli ultimi decenni la storia della Riforma nell'Italia del Cinquecento ha avuto dei notevoli sviluppi storiografici e ha subito grossi cambiamenti. Per capire adeguatamente lo sviluppo e il declino del fenomeno italiano, è indispensabile non solo articolare cronologicamente la sua storia, ma anche inserirla in una cornice comparativa europea, che riguardi sia gli Stati più importanti dove la Riforma si affermò, sia quelli dove fallì del tutto, o in parte, o nel corso del Seicento.

Le vicende della Riforma nella nostra penisola si possono oggi articolare in quattro fasi, secondo una proposta ben fondata e molto utile di Silvana Seidel Menchi. Questo schema cerca di cogliere le caratteristiche nodali del movimento, in un'ottica di storia sociale e culturale, e si addentra anche nelle spiegazioni, pur senza approfondirle. Molto significativo nell'impostazione di questa analisi il fatto che solo la data iniziale della prima fase riguardi la Riforma (nel 1518 venne pubblicata la prima traduzione italiana di Lutero), mentre le altre date sono ricavate dalla storia dell'Inquisizione e del papato, che hanno influito così

profondamente sulle vicende religiose da risultare determinanti anche per questa periodizzazione: la creazione della Congregazione del Sant'Ufficio (1542), il periodo tra i pontificati dei papi "inquisitori" Paolo IV e Pio V (1555-1572), l'ultima uccisione di un eretico a Venezia (1588).[20] Io modifico soltanto l'ultima data, sostituendola con il 1585, fine del pontificato di Gregorio XIII, per adattarla ai criteri che ho adottato per il quadro cronologico più generale dell'Inquisizione romana. Rispetto agli studi precedenti, in questa periodizzazione si osserva che l'avvio della Congregazione non segnò il declino della Riforma in Italia, che al contrario conobbe la sua maggior espansione proprio nella dozzina d'anni che seguirono.

Lo sviluppo della Riforma in Italia non è stato dunque tardivo rispetto agli Stati confinanti, ma solo nei confronti dell'Europa settentrionale. La Riforma luterana, che pure si diffuse molto presto e negli anni '20 e '30 si stabilizzò in Danimarca e Scandinavia, ottenne un pieno riconoscimento nei principati tedeschi soltanto alla metà degli anni '50. A Ginevra la Riforma calvinista ebbe successo a cominciare dagli anni '40 e '50. Ma i confronti più significativi forse sono quelli con la Spagna, la Francia e l'Austria. In Spagna la breve ventata delle idee di riforma, prima erasmiane, poi anche luterane, venne bloccata dall'Inquisizione alla fine degli anni '50 con pochi ed efficaci processi. In Francia la grande diffusione del calvinismo si ebbe dopo la metà del Cinquecento, a cominciare dagli anni '60, interessò circa l'8% della popolazione, compresi gli strati alti della società, venne in parte repressa dai tribunali civili dei *Parlements*, ma non fu sconfitta neppure con le guerre di religione e ottenne un limitato riconoscimento alla fine del secolo. In Austria nella seconda metà del Cinquecento il luteranesimo si diffuse molto tra clero e nobiltà, e ottenne alcune concessioni dall'arciduca negli anni '70, senza essere perseguito dall'Inquisizione, che non poté operare nei domini asburgici; esso venne riassorbito soltanto nel corso del Seicento per il cambiamento della politica religiosa dei governanti.

Negli Stati europei meridionali, rimasti cattolici nel Cinquecento, o ricattolicizzati nel Seicento, la presenza o l'assenza dell'Inquisizione sembra uno dei fattori determinanti per spiegare l'insuccesso o il relativo successo della Riforma nel Cin-

quecento. Altri fattori vanno individuati nelle caratteristiche dottrinali e sociali che ebbe il movimento di riforma e negli sviluppi della storia sociale e politica.[21] Si vedrà ora brevemente quali caratteristiche ebbe in particolare la Riforma in Italia nelle quattro fasi in cui può essere utilmente divisa la sua parabola cronologica.

L'appello teologico (la fase dei predicatori), 1518-1542

In questa prima fase, a una violenta polemica antiluterana a livello di pubblica opinione corrispose il lento ramificarsi sotterraneo di una rete di gruppi filo-protestanti, spesso collegati fra loro da alcuni predicatori itineranti. Iniziò la diffusione dei testi protestanti, anzi si ebbe il maggior numero di traduzioni di Lutero in italiano. Ma il principale veicolo di diffusione del messaggio innovatore fu il pulpito. Questa predicazione non mancò di un certo coordinamento, perché verso la fine degli anni '30 i simpatizzanti italiani della Riforma si erano dati una rudimentale organizzazione clandestina, le cui fila erano tenute da alcuni patrizi e alti prelati. I predicatori filo-protestanti fecero risuonare nelle chiese delle città italiane dal 1530 al 1550 termini come grazia, misericordia di Dio, servo arbitrio, predestinazione, ma in modo guardingo e tortuoso. Era una predicazione per iniziati, esoterica, e avveniva con una tecnica di comunicazione particolare, che faceva percepire i temi evangelici a chi era sensibilizzato, mentre gli altri la vedevano come edificante e non sovversiva. L'ambiguità fu dunque la forza, ma anche la debolezza del movimento riformatore in Italia. La spinta che avvicinò alla Riforma i predicatori fu più intellettuale che religiosa: le istanze dell'umanesimo biblico erasmiano, accettate dal protestantesimo, presentavano una teologia moderna, filologicamente agguerrita e dialetticamente audace.

L'intensità maggiore della predicazione evangelica si ebbe tuttavia negli anni '40, in seguito alla fusione o perlomeno convergenza del movimento filo-protestante con l'azione degli «spirituali», maggiormente influenzati dalle concezioni di Juan de Valdés. Anche se le linee dei due programmi erano diverse, in pratica gli «spirituali» assunsero la leadership del movimento. Le varie correnti riformatrici condividevano a livello

teologico la dottrina della giustificazione per sola fede, ma permanevano parecchie differenze dottrinali e pratiche su punti fondamentali.

La proliferazione spontanea (la fase della grande diffusione pubblica), 1542-1555

Agli inizi degli anni '40 il movimento di riforma non restò più confinato in circoli chiusi ed elitari, ma traboccò per le strade, nelle piazze, nelle botteghe, suscitando grande allarme presso le autorità ecclesiastiche. La Chiesa rispose con una riorganizzazione dell'Inquisizione e con l'avvio di una repressione più o meno sistematica, controllata da Roma. Ma, contrariamente a quanto ritenevano gli storici fino a qualche decennio fa, si ebbe allora la fase culminante della Riforma in Italia, non il suo declino. L'Inquisizione romana infatti cominciò a funzionare molto lentamente ed è solo dal 1555 in poi, con il papato di Paolo IV, che vennero fortemente limitate le possibilità di diffusione pubblica delle nuove idee. In questa fase quindi, più che nell'operato dell'Inquisizione, i fattori storici rilevanti vanno cercati all'interno delle correnti di rinnovamento religioso.

L'uditorio popolare non reagì più in modo aggressivo, come nel passato, ai tentativi di propaganda evangelica: ci fu ovviamente un rifiuto, ma anche curiosità verso chi sosteneva le nuove idee religiose, e talvolta simpatia e partecipazione. Ci fu perfino qualche inquisitore aperto in certo modo al dialogo e a un compromesso con gli inquisiti, come fra Marino da Venezia, in servizio tra il 1543 e il 1549, processato a sua volta nel 1567. I gruppi di aderenti alla Riforma in molte città dell'Italia settentrionale erano dinamici e flessibili, aperti verso l'esterno e impegnati in un'azione di propaganda capillare. Nei gruppi urbani predominavano gli artigiani, in secondo luogo i mercanti e i professionisti, ma secondo me erano quest'ultimi in genere a gestire e coordinare i gruppi, nonostante la prevalenza numerica degli artigiani. Le forme della comunicazione erano varie: partecipazione ai servizi divini e conseguente discussione della predica, dibattiti nelle botteghe e nei luoghi pubblici, propaganda all'interno delle confraternite, ma soprattutto la lettura in comune di libri eretici e la loro diffusione.

Ci furono alcuni tentativi per passare dalle convinzioni all'azione a Udine, Brescia, Asolo, Cremona e Gardone, Ferrara, Venezia. In particolare nella Repubblica Serenissima il movimento riformatore cercò negli anni '40 di arrivare a una realizzazione concreta delle nuove idee religiose, coinvolgendo le stesse autorità politiche e la lega di Smalcalda. Il segretario dell'ambasciatore inglese a Venezia, Baldassare Altieri, scriveva a Ginevra e a Lutero nel 1542 a nome delle Chiese di Venezia, Vicenza e Treviso. Pier Paolo Vergerio, vescovo di Capodistria, rivolse nel 1545 una esortazione alla riforma della Chiesa al neo-eletto doge Francesco Donà, suggerendogli di sostituirsi alle autorità ecclesiastiche refrattarie al cambiamento. Altieri riteneva che in breve si sarebbero potute predicare pubblicamente le idee della Riforma, dato che molti giovani patrizi veneziani simpatizzavano per esse.[22] Anche nella Repubblica di Lucca l'accettazione delle nuove idee religiose fu notevole e interessò alcune delle famiglie patrizie più in vista, i cui membri emigrarono più tardi a Ginevra. Crebbe e si consolidò l'area della Riforma radicale, soprattutto nella Repubblica di Venezia, come si vedrà meglio più avanti.

Un forte movimento riformatore si produsse inoltre a Modena, dove aderì alle idee della Riforma un gruppo rilevante; che faceva capo ad alcuni membri dell'Accademia e ad alcuni nobili. Il vescovo di Modena, Giovanni Morone, cercò in tutti i modi di far rientrare le frange più estreme del dissenso e nell'estate del 1542 presentò loro una confessione di fede preparata dal cardinal Contarini. I dissidenti rifiutarono e proposero a loro volta un testo per l'accordo, predisposto da Flaminio e dal gruppo di Viterbo, nel quale veniva ripreso da vicino il catechismo valdesiano: *Qual maniera si dovrebbe tenere in formare i figliuoli de Christiani nella christiana religione*. Questa volta fu Morone a rifiutare l'accordo. Contarini cercò quindi di coinvolgere Pole, inviandogli la confessione di fede proposta, ma questi non volle partecipare alla discussione perché c'erano ormai delle forti divergenze dottrinali tra i due. Alla fine i modenesi sospettati sottoscrissero il primo testo, nascondendo in effetti le loro vere convinzioni sotto la maschera del conformismo.[23]

La frammentazione in gruppi dispersi nelle varie città e i contrasti dottrinali non vanno a ogni modo presi – secondo me – come prove della debolezza interna del movimento riformatore in Italia, perché la frammentazione si verificò, tra l'altro, anche in molte nazioni europee dove il protestantesimo si istituzionalizzò e i contrasti dottrinali caratterizzarono sia i rapporti tra i maestri della Riforma sia lo stesso ambito cattolico.

Diversa importanza sulla questione della debolezza della Riforma in Italia riveste invece la valutazione della sua teologia. Silvana Seidel Menchi, come risultato di un'ampia e fondamentale ricerca, ha mostrato che in questo periodo, più che le dottrine centrali della Riforma, emergono prepotentemente i corollari pratici, cioè gli aspetti concreti e quotidiani del messaggio riformatore, dotati di maggior forza di penetrazione e di maggior persistenza nella memoria. Si trattava di una «Riforma popolare», che sceglieva dalle proposte protestanti gli elementi che meglio corrispondevano ai propri bisogni e attese religiose e non era così dipendente dalla teologia sistematica, come lo erano i predicatori.[24]

Questa valutazione del complesso dottrinale della Riforma in Italia è molto interessante, perché collega la teologia con le aspettative e le scelte religiose concrete dei vari gruppi sociali, ma sottovaluta secondo me la presenza e l'influsso delle questioni teologiche fondamentali a causa di una distorsione ottica nell'uso delle fonti inquisitoriali. La studiosa infatti ritiene che questi documenti siano una manifestazione direttamente attendibile del pensiero degli inquisiti, mentre sono documenti altamente formalizzati e condizionati dalle procedure giudiziarie, e quindi fonti soltanto indirette. In una ricerca ugualmente valida nei fondi inquisitoriali, per quanto più limitata perché condotta sulla ricezione di un solo libro, anche Susanna Peyronel Rambaldi critica questa interpretazione e propone di restituire ai grandi temi della Riforma una valenza centrale non solo teorica, ma effettiva nel panorama italiano, almeno attorno alla metà del Cinquecento, ripristinando così quella qualità e consapevolezza teologica dei dissidenti che sembrava altrimenti sminuita.[25]

Tornando infine alle caratteristiche significative del periodo, si può vedere come il centro di aggregazione attorno a cui si organizzavano i gruppi del movimento riformatore fosse il Vangelo, inteso nei suoi contenuti, ma anche come libro fisico, che si trovava dappertutto. Prevaleva cioè il principio della Scrittura

su quello della teologia sistematica, come in Germania. In questo senso si può parlare di «evangelismo» italiano, non nel senso di una vaga «terza via» tra Riforma protestante e Riforma cattolica ipotizzata in precedenza dagli storici.

Gli anni '40 e '50 furono anche il periodo di maggior diffusione dei libri eterodossi in Italia, sia di quelli stampati a Venezia, sia di quelli pubblicati a Ginevra per la propaganda in Italia. Si trattava di traduzioni, come il *Sommario della Sacra Scrittura*, molti libri di Lutero, Calvino, Erasmo, la *Medicina dell'anima* e la *Dottrina vecchia e nuova* di Urbanus Rhegius, ma anche testi di autori italiani, come il *Beneficio di Cristo*, le *Prediche* di Bernardino Ochino e di Giulio da Milano, il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione, la *Tragedia del libero arbitrio* di Francesco Negri e, soprattutto negli anni '50, i libretti propagandistici scritti dall'ex vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio.[26] In questa fase si verificò quindi sia un maturare sia un esaurirsi delle aspirazioni degli «spirituali», che furono spiazzati dalla repressione avviata dal Sant'Ufficio e dalle decisioni del concilio di Trento.

La repressione (la fase delle conventicole), 1555-1572

Tra i pontificati di Paolo IV e Pio V una decisa attività dell'Inquisizione e l'uso – anche se limitato – della confessione sacramentale per scoprire gli eretici modificarono profondamente la situazione precedente di relativa e incerta libertà. Il dissenso sparì dalle prediche, dalle strade e dalle piazze, e ripiegò nel privato, in conventicole slegate che dissimulavano le credenze attraverso un comportamento nicodemitico in modo molto più ampio di prima. Inoltre all'interno di queste conventicole superstiti si verificò una frattura tra appartenenti ai ceti alti e ai ceti bassi, provocando un indebolimento dei legami interni. Il movimento riformatore in Italia si confessionalizzò, orientandosi maggiormente verso il calvinismo ginevrino.

Anche i temi di discussione cambiarono: più che argomenti dottrinali, di cui restano solo deboli tracce, ci furono commenti di eventi politici, in particolare i successi degli ugonotti in Francia, che sollevarono speranze anche per l'Italia. Un altro argomento sensibile era se restare in patria oppure emigrare nei paesi protestanti.

L'estinzione (la fase degli individui isolati), 1572-1585

Dagli anni '70 aumentarono i processi per magia e stregoneria, che divennero a mano a mano predominanti nei decenni seguenti, dato che il dissenso dottrinale perseguito era poco e rimase un fenomeno individuale, con l'eccezione di alcuni gruppi in Friuli e Istria, regioni marginali. Le idee della Riforma sopravvissero all'interno della bottega o della famiglia, con limitati risvolti pubblici. Il dissenso assunse inoltre forme eccentriche e sincretiche, mescolando Riforma, anabattismo, millenarismo e talvolta astrologia, così che non è più molto agevole definirlo protestante.

Una insolita caratteristica dei dissidenti religiosi di questo periodo è l'attaccamento di alcuni a un oggetto materiale eterodossa (libro, manoscritto, poesia), che poteva essere molto pericoloso se l'individuo aveva già subito un processo per eresia. Un fenomeno opposto è il camaleontismo religioso, cioè l'adattamento agli usi e alle dottrine locali: si veda l'esempio di un gruppo di artigiani senesi, che erano cattolici tra i cattolici, protestanti in terra protestante, e in più combinarono tra loro la dottrina cattolica dell'eucarestia con l'ecclesiologia calvinista e il rifiuto del culto dei santi. Quindi anche durante il periodo del confessionalismo trionfante l'Italia continuò a essere un terreno fecondo per l'elaborazione di sincretismi religiosi individuali.

La Riforma radicale in Italia

Nel complesso panorama della Riforma radicale in Italia, il filone di gran lunga più importante fu l'anabattismo, anche se ebbe una diffusione molto più limitata rispetto a quella della Riforma magisteriale.[27] La meteora dell'anabattismo iniziò e completò il suo percorso nel cielo italiano durante il periodo della «proliferazione spontanea» della Riforma (1542-1555). Tale movimento fu un fenomeno del tutto anomalo nel panorama europeo: l'Italia fu infatti l'unico paese latino in cui furono presenti gli anabattisti, con uno sviluppo tardivo rispetto al resto dell'Europa. L'anabattismo si diffuse alla fine degli anni '40 e primi anni '50 soprattutto nella Repubblica di Venezia, secondo la incompleta documentazione pervenutaci, e fu un movimento in gran parte

spontaneo e autonomo, senza evidenti rapporti con i gruppi similari d'oltralpe per quanto riguarda la vita ecclesiastica e lo sviluppo dottrinale. L'anabattismo europeo, originatosi negli anni '20 in Svizzera, fu represso duramente e ridotto a poche comunità isolate negli anni '30. Dopo il 1535 i diversi filoni si riavvicinarono all'ortodossia protestante, mentre l'anabattismo italiano nel 1549-1550 divenne antitrinitario, dottrina sempre aborrita dalle altre comunità. La stagione felice durò pochissimo, perché nel dicembre del 1551 iniziò una improvvisa e risoluta repressione in seguito alla delazione di un pentito, il vescovo anabattista Pietro Manelfi.

Anche da un punto di vista documentario la situazione italiana è differente dal resto dell'Europa. Mancano infatti testi a stampa o manoscritti degli anabattisti e le fonti sono soltanto i processi dell'Inquisizione, scarsi e frammentari, e poche notizie riportate dai contemporanei, ma solo all'estero. Gli anabattisti italiani sono stati scoperti alla fine dell'Ottocento e il movimento è stato finora studiato solo a grandi linee.

La Riforma radicale italiana si può spiegare bene come un evento strettamente legato alla situazione religiosa che si era verificata nella penisola alla fine degli anni '40: la caduta delle speranze di una Riforma operante a livello sociale, pubblico. L'anabattismo divenne quindi l'unica alternativa alla mancata riforma religiosa e rispose meglio delle idee evangeliche alle esigenze degli strati artigiani e di un certo numero di intellettuali di formazione umanistica. Più che le concezioni comuni della Riforma, esso arrivò anzi a dare realizzazione pratica all'idea di un'altra Chiesa e anche di un'altra società, una società socialmente più giusta.

Il problema delle origini dell'anabattismo

Non c'è una risposta chiara alla questione delle origini. Non si ha notizia di italiani nei gruppi anabattisti del Nord Europa prima delle fughe negli anni '50 e mancano rapporti documentati tra anabattisti svizzeri o tedeschi e l'Italia. All'inizio degli studi si attribuì l'origine dell'anabattismo italiano ai rapporti che avevano avuto alcuni, in specie uno chiamato Tiziano, con Camillo Renato e altri esuli italiani, ma questi erano più spiritualisti che

anabattisti. Prese poi piede l'ipotesi dell'immigrazione nella Repubblica di Venezia di anabattisti stranieri, ed emersero alcune prove per gli anabattisti tirolesi o trentini venuti con Michael Gaysmair negli anni 1526-1527, e altri nel 1529-1534. Tra i possibili tramiti ci potrebbero essere anche alcuni dei molti studenti tedeschi all'università di Padova. Tuttavia, pur ammettendo questi rapporti iniziali, l'anabattismo sembra aver vissuto la sua breve stagione in Italia nel più completo isolamento.

Caratteristiche del movimento anabattista veneto e passaggio all'antitrinitarismo

Nel 1548-1549 le idee dell'anabattismo che si diffusero nell'alta Italia furono quelle comuni al resto dell'Europa:

> Non esser lecito secondo l'evangelio battezzare gli fanciulli se prima non credono. Gli magistrati non poter essere cristiani. Gli sacramenti non conferire grazia alchuna, ma essere segni esteriori. Non tenere oppenione alchuna de' dottori. Tenere la Chiesa romana essere diabolica et antecristiana. Quelli che sono stati battezzati non essere christiani, ma essere bisogna rebattizzarli.[28]

Nelle comunità si praticava il battesimo degli adulti, si celebrava la cena del Signore e c'erano dei ministri. C'erano anche dei vescovi itineranti, che mantenevano i legami tra i gruppi. L'anabattismo fu diffuso nel 1549 da Tiziano, espulso dai Grigioni, ad Asolo, poi nel ferrarese e a Firenze. Il gruppo degli asolani, Benedetto del Borgo, Giuseppe Sartori, Marcantonio del Bon, Nicola d'Alessandria, allargarono la loro opera nella Repubblica di Venezia: Cittadella, Vicenza, Verona, Gardone, Padova, Rovigo, Venezia, Treviso, Serravalle (attuale Vittorio Veneto), Udine, Pirano, Momarano, Cherso, Pola. La composizione sociale dei gruppi comprendeva una piccola parte piuttosto colta, eterogenea e irrequieta, cioè intellettuali, ex preti, ex frati, nobili e un grande numero di artigiani, piccoli commercianti, lavoratori vari.

Nel 1550 l'anabattismo veneto divenne antitrinitario, fu cioè caratterizzato da un radicale razionalismo religioso che negava la divinità di Cristo e la Trinità. È molto difficile trovare le ragioni di questa rapida transizione all'antitrinitarismo. La discussione sulla

natura divina o solo umana di Cristo iniziò, pare, nella comunità di Vicenza nell'estate del 1550 e riguardò l'interpretazione di *Deuteronomio* 18,18: «io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole...». Questi dubbi molto probabilmente furono sollevati dalle idee portate a Padova dall'abate Girolamo Busale, che ebbe una forte influenza sul movimento. Egli veniva dall'esperienza spiritualistica e razionalista del circolo napoletano di Juan de Valdés e divenne anabattista. Applicava il razionalismo critico alla Sacra Scrittura e quindi negava la divinità di Cristo e sosteneva il carattere naturale (mortale?) dell'anima.

Quelli che più contavano nel movimento accettarono le sue idee, mentre le dottrine antiche furono conservate da una minoranza, ad esempio dal gruppo di Cittadella, creando dei forti dissapori all'interno. Nel settembre del 1550 ci fu una riunione di anabattisti italiani a Venezia, con una quindicina di partecipanti durante quattro giorni, per cercare di evitare la spaccatura del movimento e lo stesso scopo si propose un incontro successivo a Ferrara, ma senza risultati. Le tendenze più radicali ebbero il sopravvento, tanto che c'era anche chi andava oltre dottrinalmente, come Francesco Renato calabrese e Lorenzo Tizzano, che demolivano il fondamento stesso del cristianesimo, cioè l'autorità del Nuovo Testamento, sostenendo che Gesù Cristo non era il messia e che gli evangelisti e gli apostoli avevano tradito l'insegnamento e le profezie dei profeti del Vecchio Testamento. Lo sviluppo dottrinale e l'espansione del movimento anabattista antitrinitario vennero bruscamente interrotti dagli arresti e fughe delle personalità più attive e dai processi che furono fatti dall'Inquisizione nella Repubblica di Venezia dopo la delazione di Manelfi nel dicembre 1551 e negli anni immediatamente seguenti.

Gli "eretici" italiani all'estero e l'idea della tolleranza religiosa

Un'importanza particolare riveste nella storia della civiltà occidentale un piccolo numero di eretici italiani, emigrati nei vari paesi europei e studiati per la prima volta in modo magistrale da Delio Cantimori nel libro *Eretici italiani del Cinquecento*.[29] Cantimori non cercò spiegazioni al fallimento della Riforma in Italia, ma spostò il discorso dal piano di storia della Chiesa al piano

di storia della cultura e mostrò la rilevanza di personaggi ritenuti "eretici" da tutte le Chiese: Camillo Renato, Celio Secondo Curione, Sebastiano Castellione, Lelio e Fausto Sozzini, ecc., in particolare per la critica razionalista ai dogmi e per l'idea della tolleranza religiosa che sostennero. Il loro influsso sulla cultura europea risultò accostabile in questo modo a quello dei riformatori protestanti, anche se in tempi e modi diversi. Le linee interpretative di Cantimori vennero recepite nella storiografia internazionale e continuano a essere influenti in Italia, dove alcune di queste figure sono state studiate in modo approfondito.[30]

III

Inquisizione e concilio: una «guerra spirituale» contro la Riforma

Ai grandi cambiamenti religiosi istituzionali in corso nell'Europa centro-settentrionale e alla ventata delle novità teologiche che investì in tempi e modi differenti la restante parte dell'Europa che sarebbe rimasta cattolica, la Chiesa di Roma rispose adottando due linee strategiche combinate tra loro: da una parte l'anatema dottrinale e la repressione giudiziaria contro i nemici interni al cristianesimo, sia che fossero i luterani e i riformati organizzati nelle loro Chiese, sia che fossero gli aderenti alla Riforma nei paesi cattolici, e dall'altra parte il rinnovamento spirituale, la convinzione interiore, lo slancio caritativo, l'appello alla santità proposto al clero e ai credenti rimasti fedeli, secondo vari movimenti di riforma che si erano sviluppati e stavano crescendo all'interno della cristianità tradizionale.

Irrigidimento e coercizione sul piano dottrinale e vitalità riformatrice sul piano disciplinare, devozionale e morale furono due grandi tendenze che trovarono espressione nel concilio. Questo in origine avrebbe dovuto essere universale e portare a una conciliazione tra le confessioni cristiane, ma quando si riunì a Trento in tre periodi tra il 1545 e il 1563 coinvolse soltanto i vescovi cattolici, neppure tutti, fissò in modo definitivo la rottura teologica già avvenuta e rilanciò la riforma interna di una Chiesa territorialmente amputata. La linea dottrinale integralista e dura, rappresentata dall'Inquisizione, contro la Riforma aveva infatti prevalso.

L'Inquisizione e il concilio furono prima di tutto una «guerra spirituale» contro la Riforma: furono fenomeni diversi, con strategie discordi ed effetti su vari piani, il concilio a livello europeo, l'Inquisizione romana soprattutto in Italia, ma entrambi furono afferrati dalla lenta e irresistibile ondata integralista che prese piede alla fine del pontificato di Paolo III (1534-1549) e si rinvigorì nei decenni seguenti.[1] Il vescovo Gian Pietro Carafa, uomo di profonda sensibilità religiosa e co-fondatore dell'ordine dei teatini, già nel 1532 infatti propose, in un memoriale diretto a papa Clemente VII (1523-1534), di prendere una netta posizione nella «guerra spirituale» che si stava combattendo: «Par che in tempo di tanta necessità non si debia andar appresso alla stampa usata, ma si come nello ingruente furore de la guerra si fanno ogni dì nove provisioni opportune, così nella maggior guerra spirituale non si deve star a dormire»; gli eretici vanno solo combattuti, perché trattarli in modo moderato potrebbe unicamente aumentarne il numero e la sfrontatezza:

> la verità (...) è questa che li heretici si voleno trattare da heretici e lo humiliarse Sua Santità a scrivere o a parlar loro blandamente et lassarsi cavar da mano diverse gratie per loro potria esser che in qualchuno per accidens fosse reuscito, ma ordinariamente questa è la via da farli diventar peggiori et da augumentar ogni dì il numero de li heretici, et già li ribaldi se ne vanno gloriando che questa è la via da esser honorati et nominati et beneficiati da Sua Santità, la qual cosa è indignissima et perniciosissima.[2]

Ancora nel 1536-1537 Carafa partecipò insieme con il rigoroso Girolamo Aleandro a una commissione di cardinali e alti prelati, presieduta da Gasparo Contarini e formata da innovatori come Reginald Pole, Gregorio Cortese, Pietro Bembo, Giacomo Sadoleto, Tommaso Badia, Gian Matteo Giberti, che stilarono il *Consilium de emendanda Ecclesia*, un progetto di riforma della Chiesa. Il documento, che non ebbe alcuna attuazione, riunì per l'ultima volta questi uomini che erano tutti d'accordo per rinnovare in vari modi le strutture amministrative ecclesiastiche, anche se poi si divisero in modo insanabile sul piano dottrinale tra una corrente intransigente, che caldeggiava l'uso della forza contro gli eretici, e una corrente più disposta all'apertura e al dialogo con la Riforma.

L'integralismo teologico che condannava il dissenso religioso

come attentato alla Verità divina e ai fondamenti cristiani della società e lo perseguiva con processi e sentenze aveva avuto inizio prima dei tentativi pubblici di accordo con i protestanti, voluti soprattutto dall'imperatore Carlo V, e rispondeva efficacemente alle paure del diverso predominanti nella società cristiana europea e in particolare nella Chiesa. L'ecumenismo, cioè il dialogo tra cristiani, è sorto solo nel Novecento ed è diventato una pratica della gerarchia cattolica dal concilio Vaticano II in poi, di fronte alla secolarizzazione della società, cioè alla segregazione della religione nella sfera privata e al suo declinante influsso sia nei paesi cattolici sia in quelli protestanti.

La repressione degli aderenti alla Riforma in Italia prima del 1542

Nel periodo precedente all'istituzione del Sant'Ufficio romano e al concilio di Trento la lotta contro la diffusione della Riforma in Italia avvenne in modo vario e discontinuo, secondo due tendenze generali: una che mirava a convertire, l'altra a condannare i dissidenti. Le nuove dottrine che cominciavano a trovare una discreta adesione furono contrastate con trattati polemici in latino e in italiano, per mezzo della predicazione nelle chiese e di discussioni in pubblico e in privato, ma anche attraverso la repressione giudiziaria, che verrà qui esaminata più da vicino.

L'attività repressiva ebbe inizio molto presto, alla fine degli anni '20 e soprattutto negli anni '30. I vari giudici di fede che istruivano saltuariamente processi per magia e stregoneria, come si è già visto, cominciarono a perseguire gli aderenti alle nuove idee religiose, secondo i modelli teologici e le procedure ereditate dal medioevo. I loro interventi furono sporadici e blandi ed è impossibile capire se questo dipese dalla scarsa consapevolezza teologica dei giudici, dalla mancata percezione del "pericolo" protestante, oppure dalla limitata diffusione delle concezioni della Riforma. L'azione inquisitoriale non fu lasciata solo a slegate iniziative locali, ma venne in parte coordinata da una regia romana, perché parecchi di questi interventi furono promossi da decisioni pontificie: un cambiamento lento e notevole rispetto al medioevo. Un'idea generale, anche se incompleta e frammentaria, del controllo

dottrinale precedente all'avvio della Congregazione del Sant'Ufficio si può infatti avere dalla serie dei brevi papali al riguardo, ma anche dalla presenza degli uffici inquisitoriali in una ventina di città e dagli scarsi documenti reperibili in pochissimi archivi inquisitoriali periferici.

I brevi papali contro l'eresia «luterana»

La fonte più sistematica per cogliere tempi e luoghi in cui avvenne questa prima repressione delle dottrine filoprotestanti è la serie dei brevi papali al riguardo, pubblicati alla fine dell'Ottocento.[3] Sono 47 interventi decisi da Clemente VII e Paolo III, comprendendo anche quelli del 1542; essi investono non solo persone, soprattutto frati che predicavano, spesso indicati per nome, ma anche libri, il nuovo strumento di circolazione delle idee. I brevi in genere trattano casi o situazioni particolarmente gravi o allarmanti e per questo portate all'attenzione del papa. Non seguono una continuità cronologica, ma si addensano in particolare nel 1524 e dal 1532 al 1537, all'inizio e alla fine del pontificato di Clemente VII e nei primi anni del pontificato successivo. Nomine di inquisitori, conferimento di poteri straordinari ai vescovi, ordini d'azione, deleghe di processi furono inviati soprattutto nell'Italia settentrionale, in particolare nel Ducato di Savoia e in numero molto maggiore, quasi la metà del totale, nella Repubblica di Venezia, spesso rivolti al nunzio. Altri brevi riguardarono i vescovi di Trento, Bressanone, Firenze, Pisa, Chiusi, Pienza, Modena, l'inquisitore di Milano e il vicario dell'arcivescovo, mentre nell'Italia centro-meridionale furono molto meno numerosi e coinvolsero autorità statali di Bologna e l'inquisitore della città, il nunzio di Napoli e il vescovo di Venosa.

Questi documenti offrono – è vero – notizie particolari e limitate, ma dal loro complesso si possono tuttavia ricavare alcune osservazioni molto interessanti: oltre agli inquisitori, nelle città capitali più importanti, specie a Venezia, ma anche in Savoia e a Napoli, vengono usati come giudici di fede i nunzi apostolici; i nunzi sono infatti una figura di recente istituzione e vengono inviati stabilmente nei più rilevanti Stati italiani ed europei a partire dall'anno 1500. In diverse altre città gli stessi vescovi o talvolta i loro vicari generali conducono la lotta contro l'eresia e ad

alcuni di essi vengono anzi attribuiti poteri speciali. Gli inquisitori implicati sono pochi e talvolta nello Stato della Chiesa viene incaricato della repressione un magistrato secolare, come il governatore di Bologna o il vicelegato. Vengono infine coinvolte direttamente le autorità statali perché sostengano l'opera dei giudici ecclesiastici, in particolare il duca di Savoia, il doge di Venezia e il duca di Ferrara.

La maggior parte degli imputati nominati in questi documenti sono frati, che non venivano giudicati per eresia solo da nunzi, vescovi e inquisitori, ma anche dai superiori del proprio ordine, secondo una consuetudine medievale: ci sono infatti alcuni brevi che riguardano il vicario generale dei domenicani e il generale dei francescani osservanti, mentre due brevi contengono la disposizione formale che i frati minori siano giudicati soltanto dai loro superiori. Inoltre alcuni frati imputati di eresia, tutti eremitani agostiniani, riuscirono a far sospendere o annullare i processi intentati contro di loro da alcuni giudici locali ricorrendo in appello a Roma, venendo giudicati ortodossi dal maestro del Sacro Palazzo e finendo assolti con un breve papale. La strategia intentata contro i frati, propagatori delle nuove idee soprattutto attraverso la predicazione, fu dunque molteplice e a tutto campo, ma con effetti stentati.

Ci fu infine un tentativo, con il breve del 4 gennaio 1532, di centralizzare la repressione dell'eresia «luterana», nominando un inquisitore generale per tutta l'Italia con giurisdizione limitata a tale delitto contro la fede: gli altri inquisitori, che operavano in accordo con i vescovi, sarebbero diventati suoi coadiutori, ma egli avrebbe potuto agire anche senza di loro. Venne nominato fra Callisto Fornari da Piacenza, canonico regolare lateranense, con il compito anche di predicatore apostolico; i vescovi erano tenuti a coadiuvarlo nella sua opera. Di questa iniziativa tuttavia non si sa altro.[4]

La dislocazione degli inquisitori in Italia

Nella grande lacunosità della documentazione inquisitoriale del primo Cinquecento, un altro sistema per ricavare informazioni, anche se molto generiche, su probabili azioni contro gli aderenti alla Riforma è l'individuazione delle sedi inquisitoriali. Gli inquisitori, domenicani o francescani, venivano allora nominati dai superiori dell'ordine e, almeno secondo i dati raccolti dalla Congregazione del Sant'Ufficio agli inizi del Settecento, risiedevano nel Marchesato di Saluzzo a Saluzzo [1511], (1556); nello Stato di Milano ad Alessandria (1401), Como (1505), Pavia (1509), Tortona [1344], (1542); nella Repubblica di Venezia a Bergamo (1481), Brescia (1450), Treviso [1254, 1530], (1550), Venezia [1289], (1542); in altri Stati dell'Italia settentrionale a Casale Monferrato [1510], (1545), Genova (1427), Mantova [1486], (1521), Piacenza (1532); nello Stato della Chiesa a Bologna (1273) e Ferrara (1265).[5] Per dieci di queste quindici sedi ci sono le liste continue dei titolari dell'ufficio nel primo Cinquecento, a cominciare dall'anno indicato tra parentesi rotonde per ciascuna, e si può dunque supporre che se gli inquisitori vi erano stabilmente presenti, come intervenivano contro magia e stregoneria, così abbiano intrapreso qualche azione anche contro i filoprotestanti. Per le altre città il documento qui utilizzato reca soltanto la notizia che nel medioevo o agli inizi del Cinquecento vi si trovava saltuariamente un inquisitore.

Questi dati sono senz'altro incompleti, come dimostrano le liste ininterrotte degli inquisitori di Padova, Venezia e Marca trevigiana, Vicenza, compilate dall'inquisitore di Padova fra Francesco Antonio Benoffi negli anni '70-'80 del Settecento e che iniziano rispettivamente nel 1479, 1271, 1479.[6] Anche altre liste del genere sono probabilmente reperibili. Tuttavia l'unica documentazione che potrebbe mostrare l'attività effettiva, cioè i processi, sono pervenuti raramente e non sono stati studiati in modo adeguato. Sarebbe interessante tra l'altro capire quale dei due pericoli preoccupasse di più i giudici locali, se la magia e stregoneria oppure le nuove concezioni religiose.

I processi a Modena e Reggio Emilia

Una ricerca sistematica negli archivi individuerebbe sicuramente altre sedi inquisitoriali, non comprese nei dati settecenteschi, come quelle vicariali di Modena e di Reggio Emilia, che dipendevano dall'inquisitore di Ferrara. A Modena infatti l'inventario dell'archivio permette di osservare che ci fu un numero limitatissimo di processi per eresia: uno all'anno nel 1519, 1520, 1522,

1523, 1530, 1531, 2 nel 1540 contro Antonio Filippelli a Montagnana e don Vincenzo Ferraroni a Modena e 3 nel 1541 contro don Giovanni Bertari e Francesco Seghezzi a Modena, Cesare Montini a San Biagio di San Felice, cui va aggiunto quello contro Marco Caula.[7] L'attività processuale sembra scarsa e saltuaria, intercalata a 20 cause per magia e stregoneria concentrate negli anni 1517-1520 e a una o due cause all'anno, una dozzina in totale, nel periodo 1531-1541. Dall'analisi di una superstite lista di denunciati e processati dell'altra sede vicariale, Reggio Emilia, risulta in modo analogo che si alternavano «periodi di totale inattività e momenti in cui si svolgeva una limitata e occasionale azione di vigilanza».[8]

I processi a Venezia

Oltre al numero dei processi, una questione importante è sapere quali giudici li condussero e in particolare quali furono i rapporti tra inquisitori e vescovi. Questi aspetti procedurali non sono stati studiati per le due vicarie dell'Inquisizione di Ferrara, ma si possono conoscere per Venezia, dove vennero istruiti pochi processi per eresia alla metà degli anni '20 e alla metà degli anni '30, anche qui in modo molto saltuario, secondo i documenti conservati presso l'Archivio Storico del Patriarcato. Da questi atti si viene a conoscenza del fatto che il patriarca intervenne nel 1525 contro Giorgio, un mercante «ungaro» o croato, raccogliendo solo testimonianze e il vicario patriarcale intervenne nel 1526 contro pre Francesco da Casteldurante, maestro di grammatica e nel 1534 contro Giuseppe da Carpenedolo, stampatore, assolto. L'inquisitore non compare mai, pur essendocene uno in città.

Secondo la documentazione della nunziatura, anche il legato apostolico fece processi, servendosi del suo auditore (il giudice delegato per le cause criminali), in collaborazione talvolta con l'inquisitore di Venezia: nel 1533 contro un falegname della città, nel 1534 contro un frate e 3 nobili di Pirano, nel 1537 contro fra Agostino da Treviso, poi assolto a Roma. Fu invece il nunzio Giorgio Andreassi in persona a condurre direttamente, con l'inquisitore fra Paolo Filomella da Venezia e il domenicano fra Adriano da Venezia, delegato dal patriarca, e con l'aiuto del proprio auditore, un importante processo

contro fra Giulio da Milano, famoso predicatore agostiniano, arrestato a Venezia nel 1541 durante la predicazione quaresimale, con cui aveva riscosso un ampio successo. Furono sentiti molti testimoni, fra Giulio venne interrogato a lungo, riconobbe i propri errori, abiurò e il 15 gennaio 1542 fu condannato a un anno di carcere e alla sospensione dalla predicazione e dalla confessione. Alla fine riuscì a fuggire di prigione, aiutato da alcuni illustri patrizi che lo proteggevano. Nell'ottobre del 1541 infine l'auditore del nunzio e l'inquisitore tennero un breve processo informativo contro fra Baldo Lupatino da Albona.[9] Questi ultimi due documenti sono i primi dell'archivio del Sant'Ufficio di Venezia, conservati nel locale Archivio di Stato.

Anche se non si ha un quadro attendibile e dettagliato della repressione dell'eresia in Italia prima del 1542, data la sparuta documentazione rimasta, alcune linee generali risultano chiare: oltre agli inquisitori intervenivano i vescovi; il nunzio di Venezia e il suo auditore erano i giudici più importanti, i frati che predicavano erano le persone maggiormente poste sotto processo e venivano giudicati solo in parte dai propri superiori; la rete dei tribunali era poco diffusa e i procedimenti furono pochi e probabilmente con modesti effetti sociali. D'altra parte anche la stessa Riforma aveva in questo periodo limitata diffusione e scarso spessore sociale in Italia.

Congregazione del Sant'Ufficio e concilio di Trento: coercizione e convinzione

Tra il 1541 e il 1542, all'inizio del periodo di maggior espansione della Riforma in Italia, ci fu un salto di qualità nella repressione giudiziaria delle nuove dottrine, non tanto per l'azione di tribunali locali come a Venezia e a Modena, quanto per le modifiche strutturali del sistema coercitivo decise a Roma. Dopo il fallimento degli ultimi colloqui religiosi con i protestanti a Ratisbona, volutamente provocato dall'ala intransigente del sacro Collegio con la sconfessione del conciliante legato apostolico, il cardinale Gasparo Contarini, Paolo III concesse nel concistoro del 15 luglio 1541 a due cardinali integralisti, Gian Pietro Carafa e Girolamo Aleandro, i poteri per coordinare l'attività inquisito-

riale in tutta la cristianità, in seguito alle proteste del governatore spagnolo di Milano per l'inerzia dei giudici di fede ordinari. Anche la giurisdizione degli inquisitori locali venne rafforzata con l'abrogazione, stabilita il 14 gennaio 1542, di tutti gli indulti, privilegi ed esenzioni concessi a laici ed ecclesiastici, eccettuati i vescovi, a Bologna, Milano, in tutta Italia e a Chio, come recita il documento. Dopo la morte di Aleandro, il 4 luglio 1542 il papa riaffidò la guida dell'attività repressiva a Carafa, a tre cardinali tradizionalisti (Pier Paolo Parisio, Bartolomeo Guidiccioni e Dionisio Laurerio) e due concilianti (Giovanni Morone e Tommaso Badia), per bilanciare probabilmente la forte posizione del cardinale napoletano.

Infine qualche settimana dopo, per contrastare la preoccupante diffusione dell'eresia soprattutto a Modena, Lucca e Napoli, con la bolla *Licet ab initio* del 21 luglio 1542 Paolo III concesse alla commissione dei sei cardinali, resa più omogenea dall'estromissione di Giovanni Morone, vescovo appunto di Modena e dall'inserimento di Juan Álvarez de Toledo, i più ampi poteri per organizzare centralmente a Roma il perseguimento giudiziario della Riforma, superando ogni privilegio ed esenzione.[10] La bolla non contiene nessuna nuova disposizione, ma si limita a riprendere e razionalizzare quelle precedenti. La diversità rispetto alla nomina di un inquisitore unico per tutta l'Italia fatta nel 1532 non sta tanto negli aspetti giuridici e organizzativi, quanto nella situazione pratica che portò alla sua effettiva realizzazione.

La scelta del papa di coordinare la repressione attraverso una commissione cardinalizia fu dunque l'esito di un processo almeno decennale, accelerato nell'ultimo anno dai preoccupanti sviluppi della Riforma in alcune importanti città italiane. D'altra parte tale scelta aveva un carattere provvisorio, in attesa della riunione effettiva del concilio che avrebbe definito la dottrina e risolto il problema dei protestanti. Dopo le fallite indizioni a Mantova e a Vicenza (1536, 1537), il concilio venne convocato il 22 maggio 1542 a Trento, in un principato vescovile dipendente dall'impero, ma a causa della guerra scoppiata tra Francesco I e Carlo V poté riunirsi soltanto il 13 dicembre 1545. La centralizzazione del sacro tribunale avvenne prima del concreto svolgimento del concilio tridentino, delle cui decisioni dottrinali l'Inquisizione non aveva dunque bisogno per funzionare. Durante le tre fasi del concilio (1545-1547 [a Bologna nel 1547-1549], 1551-1552, 1562-1563) i vescovi partecipanti non furono molti, in maggioranza italiani e spagnoli, stabilirono la dottrina in contrasto con i protestanti e riformarono molti aspetti della vita ecclesiastica.[11]

La linea vincente dei papi "inquisitori"

Il profondo conflitto interno tra la linea integralista e quella conciliante delle alte gerarchie riguardo l'atteggiamento verso i protestanti, alcune dottrine fondamentali e la concezione della Chiesa influenzò in modo pesante tutta la storia seguente, senza voler sminuire con questo il rilievo che ebbero le correnti della Riforma cattolica prima, durante e dopo il concilio di Trento. I padri conciliari definirono nel 1547 la dottrina della giustificazione, condannando le posizioni della Riforma, anche se la fazione innovatrice era ancora abbastanza importante, dato che il cardinale Reginald Pole nel conclave del 1549 sfiorò l'elezione al soglio pontificio. In questo conclave Gian Pietro Carafa si servì delle accuse d'eresia per sventare tale possibilità. In modo analogo alla fine del pontificato di Giulio III (1549-1555), che aveva riconvocato il concilio a Trento e cercato di arginare il potere del Sant'Ufficio, anche la candidatura di Giovanni Morone nel conclave del 1555 venne bruciata da un altro cardinale rigorista.[12]

La linea drastica contro i protestanti sconfisse la linea del dialogo e trionfò ai vertici della Chiesa quando Carafa divenne papa Paolo IV (1555-1559): egli condusse in prima persona la lotta contro gli aderenti alla Riforma, limitò le libertà degli ebrei, intensificò la censura della stampa ed evitò di riaprire il concilio, interrotto nel 1552 e concluso solo da Pio IV (1559-1565) agli inizi degli anni '60. Nel secondo Cinquecento il ruolo maggiormente significativo non fu più giocato da papi umanisti, "politici" o mecenati, ma da papi "inquisitori": il domenicano Michele Ghislieri (Pio V) e il francescano Felice Peretti (Sisto V), che avevano compiuto tutta la loro carriera nella lotta contro il dissenso, dagli scalini più bassi dell'Inquisizione fino al cardinalato, nonostante le loro umili origini così diverse da quelle di Carafa e

degli altri pontefici.[13] Si assistette anche nella Chiesa cattolica, soprattutto in seguito alla realizzazione pratica delle scelte fatte dai padri conciliari a Trento, a una riforma interna, a un profondo rinnovamento religioso, ma la preservazione dell'ortodossia fu sempre considerata il dovere primo e più importante di papi, vescovi, clero e laici.

L'istituzione della commissione cardinalizia dell'Inquisizione non fu prodotta da una generica mentalità dell'epoca, dallo "spirito" dei tempi, ma fu il risultato di una serie di scelte attuate dalla parte integralista, e maggioritaria, dei più alti responsabili ecclesiastici. La Congregazione del Sant'Ufficio fu prima di tutto un potente strumento politico di controllo all'interno del Collegio cardinalizio per precludere l'accesso al pontificato ai prelati disposti a un dialogo con la Riforma o vicini alle dottrine evangeliche della giustificazione per sola fede e della predestinazione alla salvezza. Proprio perché l'uso dell'Inquisizione come *instrumentum regni* interno alla Chiesa ottenne buoni risultati nelle alte sfere della gerarchia a Roma, il gruppo vincitore poté contemporaneamente usare lo stesso strumento per controllare nelle diocesi italiane i vescovi e i fedeli da un punto di vista dottrinale, aggregando e unificando in certo modo la società italiana contro un nemico interno, gli aderenti alle idee della Riforma, visti come figli del diavolo.

Voci marginali contro la persecuzione dell'eretico

La persecuzione giudiziaria dell'eretico era allora generalmente sostenuta dalle Chiese e dagli Stati, ma non è vero che fosse da tutti assolutamente ritenuta giusta. Nel secondo Cinquecento alcuni sostennero il contrario, ma questi pochi non avevano alcun potere, anzi spesso vivevano ai margini delle Chiese e furono da esse avversati. Solo alcuni esempi: emblematico di questa diversa concezione fu il libro di Sebastiano Castellione, *De haereticis an sint persequendi*, pubblicato all'indomani della uccisione di Michele Serveto a Ginevra. Tra gli altri Ambrogio Castenario, un fabbro sloveno luterano, abitante da pochi anni a Udine, nell'ultimo breve costituto pochi giorni prima della sentenza capitale come eretico impenitente espresse la convinzione che nel Nuovo Testamento Dio non abbia mai ordinato la morte dell'eretico:

«*Item tenet quod Ecclesia non possit mori facere hereticos, dicens*: "Non si trovarà mai nel Testamento Novo che Iddio habbi ordinato che si faci morir alcuno per la sua fede"».[14] Anche Giordano Bruno riteneva che l'uso della forza contro i dissidenti fosse una pratica opposta all'amore mostrato dagli apostoli nella conversione della gente: «li apostoli con le predicationi et essempii di buona vita convertivano le genti et (...) hora (...) si procede non con amor ma con forcia».[15] Ugualmente Domenico Scandella, detto Menocchio, pensava e diceva apertamente che ognuno poteva salvarsi nella propria religione, criticando aspramente la diversa credenza degli ecclesiastici:

> La maestà de Dio ha dato il Spirito Santo a tutti: a christiani, a heretici, a turchi, a giudei et li ha tutti cari et tutti si salvano a uno modo. Et vui altri, preti et frati, anchora vui volete saper più de Dio et sette come il demonio et volete farvi dei in terra et saper come Iddio a guisa del demonio et chi più pensa di saper, manco sa.[16]

Paura e vitalità interna della società cattolica europea

Non era unicamente la Chiesa, ma la stessa società cattolica europea ad avere paura di chi era religiosamente diverso, considerato non solo nemico di Dio, ma anche pericoloso per la società, tanto da cercarne la soppressione per rafforzare l'uniformità interna e quindi la coesione e la stabilità sociale. Lo Stato spagnolo appena unificato dal matrimonio dei due re cattolici, Ferdinando di Aragona e Isabella di Castiglia, aveva cercato la compattezza religiosa attraverso la persecuzione dei *conversos* e dei *moriscos*, e analogamente il re Francesco I decise di perseguire direttamente la Riforma senza servirsi dei tribunali ecclesiastici, per conservare l'unità confessionale della Francia.

Nella creazione della Congregazione del Sant'Ufficio il papa e il gruppo preponderante dei cardinali intransigenti si ispirarono probabilmente ai modelli offerti dall'Inquisizione di Spagna, centralizzata e operante da tempo su tutto il territorio con grande autonomia rispetto all'amministrazione tradizionale della giustizia, ma si ispirarono anche al più recente tribunale della *Chambre ardente*, che in Francia per scelta del re represse con grande durezza il dissenso protestante avvertito come grave minaccia per lo Stato,

anche se va precisato che i tribunali francesi erano esclusivamente statali e intervenivano secondo una procedura propria. «Se nel caso spagnolo la saldatura unitaria della penisola fu cercata enfatizzando la minaccia dell'ebreo come nemico interno, in quello italiano si sfruttò allo stesso scopo il pericolo dell'eresia luterana», così come era avvenuto per decisione regale in Francia.[17]

Prendere come modello non vuol dire copiare in modo esatto, tant'è vero che il raffronto con l'Inquisizione spagnola e i tribunali di fede francesi mostra non solo le analogie, ma anche le molte diversità dell'Inquisizione romana, che ebbe infatti alcune caratteristiche del tutto peculiari. Mancando in Italia uno Stato nazionale, fu lo stesso papa a "supplire" questa assenza: infatti era il pontefice, con tutti i suoi poteri disciplinari e dottrinali sull'intera Chiesa cattolica, che presiedeva i cardinali inquisitori generali che operavano in Italia e in poche altre zone. Le autorità politiche dei vari Stati italiani accettarono il Sant'Ufficio centralizzato a Roma e in genere cooperarono con esso, e non ebbero mai un sistema inquisitoriale in funzione di loro scopi specifici, neppure i patrizi veneziani, anche se alcuni governi, soprattutto Venezia, cercarono di operare un certo controllo sul suo funzionamento. Solo Lucca ebbe un tribunale statale per i delitti contro la fede.

L'estensione territoriale dell'Inquisizione romana viene tradizionalmente limitata all'Italia, ma questo è un altro problema da riconsiderare: l'istituzione infatti fu attiva dal 1538 ad Avignone, che faceva parte dello Stato pontificio, a Capodistria dal 1546 per l'Istria e a Zara dal 1578 per la Dalmazia, due regioni appartenenti alla Repubblica di Venezia, a Malta dalla metà del Cinquecento (con un inquisitore stabile dal 1574); più tardi nel Seicento, ma forse già dal tardo Cinquecento, anche a Besançon, nella Franca Contea di dominio spagnolo, in Francia a Carcassonne e Tolosa, in Germania a Colonia. Altri inquisitori operarono nel secondo Cinquecento ad Annecy in Savoia e nell'isola di Chio sotto la Repubblica di Genova.[18] Questi dati embrionali devono far riflettere sul fatto che il Sant'Ufficio diretto a Roma dal papa e dai cardinali inquisitori non fu un fenomeno esclusivamente italiano, anche se mancano gli archivi delle sedi di Francia e Germania, e dove c'è un grosso archivio, a Malta, gli studi sono pochi. Quali caratteristiche assunse il Sant'Ufficio in queste regioni non italiane, se effettivamente vi operò?

L'Inquisizione romana d'altra parte non coprì tutta l'Italia. La penisola era governata politicamente da vari Stati formalmente indipendenti, mentre la Spagna dominava direttamente il Ducato di Milano, il Regno di Napoli, il Regno di Sicilia e quello di Sardegna. Nelle due isole maggiori operò l'Inquisizione spagnola fin dagli ultimi anni del Quattrocento, ma non fu presente nel resto dei territori di dominio della Spagna. L'Inquisizione romana funzionò quindi in tutta la penisola, ma non ebbe una forma univoca e si adattò alle due Italie ecclesiastiche che vengono normalmente distinte dagli storici: le grandi diocesi negli Stati signorili e nelle Repubbliche del Centro-nord, le molte piccole diocesi e il sistema presbiterale diverso nella parte meridionale dello Stato pontificio e nel Viceregno di Napoli.[19] Soltanto nell'Italia settentrionale e nel nord dello Stato pontificio infatti ci furono le sedi stabili del Sant'Ufficio con la compresenza di inquisitore e ordinario come giudici di fede, mentre nell'Italia meridionale la repressione dell'eresia venne attuata dai soli vescovi, con la presenza di un unico ministro del Sant'Ufficio a Napoli.

Le strutture locali dell'Inquisizione romana furono quindi diverse da quelle della Spagna, dove la volontà regia di uniformare religiosamente gli Stati appena unificati portò ad affidare l'attività giudiziaria unicamente agli inquisitori, organizzati territorialmente in grandi distretti sovradiocesani. La diversa origine e la differente gestione centrale dell'Inquisizione romana portarono invece a sfruttare le precedenti forme organizzative – azione dei nunzi, compresenza di vescovi e inquisitori – che probabilmente facilitarono l'accettazione del Sant'Ufficio da parte degli Stati settentrionali, perché i nunzi erano dei diplomatici abituati alle mediazioni e i vescovi appartenevano di solito alla nobiltà locale e non erano dei funzionari inviati e sorvegliati da Roma.

L'integrazione dell'Inquisizione romana nella storia europea e la sua connessione con la storia del cattolicesimo moderno non solo italiano sono due indispensabili linee che l'odierna storiografia ha cominciato a utilizzare. Infatti – come si è visto – Inquisizione e concilio ecumenico furono in sostanza due strumenti diversi che miravano a ottenere due scopi generali strettamente collegati e funzionali uno all'altro: la lotta contro la Riforma in alcuni paesi cattolici e la loro unificazione confessionale, per far sopravvivere il cattolicesimo; la riforma interna del-

la Chiesa, per stimolarne una nuova vitalità religiosa. In effetti le Inquisizioni moderne perseguirono la Riforma in Italia, in Spagna e nei Paesi Bassi, mentre il concilio di Trento ebbe tempi e modi di realizzazione diversi in tutta la cattolicità europea e produsse effetti importanti, rilevanti e duraturi.[20]

Oltre agli studi tradizionali, c'è oggi una nuova corrente storiografica che si occupa del disciplinamento sociale e analizza i modi attraverso i quali la società europea moderna è stata omogeneizzata, ordinata, controllata e resa quindi più adatta agli sviluppi del sistema industriale, legato sì all'iniziativa imprenditoriale, ma anche al lavoro standardizzato, all'ordine sociale e al rispetto delle leggi che regolano la convivenza civile. Queste nuove ricerche che hanno riguardato inizialmente i paesi protestanti, ora anche i paesi cattolici,[21] osservano cioè gli effetti positivi, modernizzanti, della confessionalizzazione, prima vista in modo negativo. Non hanno tuttavia mai preso in considerazione l'attività normalizzatrice dell'Inquisizione, l'istituzione preposta al controllo delle idee e dei comportamenti, neppure nel caso dell'Inquisizione spagnola, che è di gran lunga la più conosciuta.

Studi parcellizzati: visite pastorali contro processi inquisitoriali

Negli studi sulla vita religiosa in Spagna e in Italia, quelli concernenti l'Inquisizione sono rimasti del tutto separati da quelli rivolti all'applicazione delle norme tridentine da parte dei vescovi e del clero. Questa separazione tra attuazione del concilio e repressione dell'eresia si è avuta per motivi sia storiografici che documentari, e ha alimentato due distinti e incomunicanti filoni di ricerca, basati principalmente sulle visite pastorali da una parte oppure sui processi inquisitoriali dall'altra. Lo studio della Riforma cattolica si è focalizzato in sostanza sul governo delle diocesi da parte dei vescovi e sull'azione dei nuovi ordini religiosi prima e dopo il concilio, sottacendo spesso gli aspetti più duri della Controriforma.

Per la vita della Chiesa post-tridentina l'Inquisizione fu invece la prima e la più importante delle Congregazioni romane e i suoi tribunali periferici agirono con la presenza assidua dei vescovi e con maggiore continuità delle visite pastorali. Le ricerche più recenti sull'Inquisizione romana hanno profondamente rinnovato

questo settore di studi relativamente giovane, restituendo l'istituzione incaricata del controllo dell'ortodossia alla sua normalità e inserendola nella dialettica dei rapporti intraecclesiali e nel più vasto complesso dei rapporti con gli Stati e con il tessuto della società. La Congregazione del Sant'Ufficio e la sua rete di tribunali operarono la repressione del dissenso di stampo protestante in funzione dell'integralismo dottrinale e del centralismo amministrativo del papato, ma anche in funzione del controllo e omologazione delle opinioni religiose che interessavano a tutti gli Stati italiani, non soltanto a quello pontificio e a quelli sotto il diretto dominio spagnolo.

Continuità e novità dell'Inquisizione romana

La creazione di una commissione cardinalizia con il preciso compito di lotta contro l'eresia avviò soprattutto in Italia un lento processo di rafforzamento del sistema inquisitoriale, trasformandolo rispetto al medioevo. Un altro problema storico rilevante è infatti proprio questo: determinare se ci sia stata una cesura o piuttosto una continuità dell'Inquisizione romana rispetto ai secoli precedenti. Il problema è sentito in modo diverso dagli storici dell'età moderna, più propensi a rilevare le novità, e dai medievisti, più sensibili alle continuità, e non è stato ancora ben chiarito, ma merita di essere posto nei suoi termini essenziali, guardando al medioevo non solo dal Cinquecento, ma tenendo conto anche degli sviluppi nei secoli seguenti. Le ricerche degli ultimi trent'anni hanno infatti considerato soprattutto il Cinquecento e la repressione della Riforma, questioni centrali per la Chiesa cattolica italiana, ma si sono fortunatamente allargate ad altri temi e altri secoli. La storia istituzionale dell'Inquisizione romana, oltre a essere stata poco considerata, è rimasta inserita in schemi storiografici settoriali, che oggi non sono più soddisfacenti e la sua periodizzazione, che inizia con la lotta alla Riforma nel Cinquecento, non può restare confinata ai singoli generi di delitti perseguiti, ma deve prendere in considerazione il complesso dell'attività inquisitoriale sulla lunga durata.

La nuova istituzione ebbe rapporti ambivalenti con l'ufficio inquisitoriale del medioevo: ci fu una sostanziale continuità nelle procedure, salvi alcuni sviluppi, ma ci furono notevoli muta-

menti nell'organizzazione e nel funzionamento. Alcuni di questi cambiamenti istituzionali erano già iniziati in effetti nel primo Cinquecento, ma con la nuova struttura divennero definitivi.

L'Inquisizione romana riprese la nozione tradizionale di eresia come crimine contro la società e l'applicò alle concezioni della Riforma e ai suoi sostenitori, utilizzando le procedure giudiziarie medievali con alcune modifiche – possibilità della difesa, ammissione dell'appello – e mantenendo la distinzione tra la condanna capitale emanata dai giudici ecclesiastici e la sua esecuzione, demandata alle autorità statali.[22] I motivi di condanna capitale furono tuttavia allargati ad alcuni dogmi e comportamenti aberranti anche al primo processo. Un altro elemento di continuità fu l'estensione del concetto di eresia nell'elastico campo del sospetto di eresia, che verrà ulteriormente dilatato nel corso dell'età moderna. Proseguì anche la normale azione dei vescovi contro gli eretici e nel Cinquecento ci fu una regolare compresenza nei tribunali periferici di vescovi e inquisitori.

Le novità, che presero corpo a mano a mano nel tempo, riguardarono in particolare la centralizzazione del controllo istituzionale a Roma e la stabilità delle sedi periferiche, la comunicazione attraverso lettere, l'importanza attribuita ai nunzi apostolici, le nomine degli inquisitori fatte dalla Congregazione e non più dai superiori degli ordini, l'utilizzo della confessione sacramentale per denunce di fronte agli inquisitori, un rapporto più diretto e articolato con i poteri dei vari Stati italiani e l'uso dell'autorità temporale contro gli eretici nello Stato pontificio.[23] Sull'effettiva influenza ed efficacia dei vari elementi gli storici stanno ancora discutendo. Un aspetto nuovo molto importante fu il controllo della stampa, il nuovo strumento di circolazione delle idee: l'emanazione di liste ufficiali di testi proibiti e più tardi la creazione di una Congregazione apposita, quella dell'Indice, per la sorveglianza della produzione, della vendita, del possesso e della lettura dei libri.

La continuità con il medioevo si coglie dunque nel riflesso condizionato di difesa, sedimentato da alcuni secoli, che portò la parte più intransigente della gerarchia a combattere automaticamente le proposte teologiche della Riforma come una peste che minava i fondamenti del cristianesimo, sulla base della consolidata concezione del dissenso religioso come crimine sociale

e come delitto di lesa maestà divina. Nonostante il discreto influsso del gruppo di cardinali e vescovi «spirituali» sulla Chiesa italiana, la paura del diverso, endemica nella società europea, ingrandì le differenze e oscurò le somiglianze e, nella lotta contro il nemico dottrinale, compattò la Chiesa cattolica contro la Riforma sia a Roma sia nelle diocesi italiane.

La situazione religiosa del Cinquecento era percepita in modo doppiamente grave: per il passaggio definitivo al protestantesimo di buona parte dell'Europa centrale e settentrionale e per la pericolosa contiguità di una minoranza dell'alta gerarchia ecclesiastica con le dottrine della predestinazione e della giustificazione per sola fede. Le scelte fatte dal papato con la creazione dell'Inquisizione romana risposero alla nuova gravissima situazione. La novità sostanziale di questa iniziativa sta proprio nell'autopreservazione del papato: questo sistema giudiziario centralizzato ebbe un'origine e degli scopi che travalicavano il controllo del dissenso negli Stati italiani, e gli storici oggi ritengono che il suo intento principale fosse quello di sconfiggere la linea del dialogo con i protestanti sostenuta dal gruppo di cardinali e vescovi «spirituali», ed evitare così la possibilità che uno di loro arrivasse al vertice della Chiesa. La commissione cardinalizia del Sant'Ufficio riuscì poi ad arginare la Riforma sul territorio italiano proprio perché la debellò prima nelle alte sfere ecclesiastiche.

La nuova Congregazione inoltre permise non solo il rafforzamento dei poteri papali, dato che il papa la dirigeva direttamente, ma facilitò anche il controllo del sacro Collegio. La nomina di più cardinali inquisitori infatti si rivelò efficace per sminuire il potere del Collegio come corpo a sé stante, tant'è vero che sorsero piano piano altre Congregazioni, legate al papa e da lui dipendenti, ma dirette da un cardinale, che divenne così un alto funzionario della Curia a servizio del pontefice e non tanto un membro potente e autonomo del sacro Collegio. Le Congregazioni controllavano centralmente l'applicazione del Concilio (1564), la Stamperia vaticana (1564), l'Indice dei libri proibiti (1571), le nomine e la pastorale dei Vescovi (1573), la vita dei Regolari (1586), i Riti (1588), le Cerimonie (1588), rafforzando lentamente in questo modo l'assolutismo papale.

IV

L'avvio graduale e pluriforme dell'Inquisizione romana (1542-1554)

Il primo decennio di attività della riorganizzata Inquisizione corrispose al periodo di maggior espansione della Riforma in Italia. Questa constatazione rovescia la valutazione tradizionale che faceva coincidere l'istituzione della Congregazione romana con l'inizio della fine delle nuove dottrine religiose e obbliga a riformulare in modo più adeguato il problema del fallimento della Riforma e dell'efficacia dell'Inquisizione sulla nostra penisola, alla luce delle conoscenze odierne.

La Riforma in Italia – come si è visto – non fu semplicemente una moda elitaria e passeggera importata dal Nord Europa, ma un vasto movimento che rielaborò le nuove dottrine a livello teologico e pratico per rispondere alle nuove aspettative ed esigenze dei vari strati sociali coinvolti. Lo sviluppo di una «teologia del quotidiano» proveniente dal basso, cioè dagli strati intermedi della società, non precluse l'alta qualità dottrinale del fondamentalismo biblico e delle questioni teologiche più importanti, che continuarono a esser proposte nella predicazione, nei libri e nelle discussioni in pubblico e in privato, anche se sono meno rappresentate nei verbali processuali. Il vario e complesso movimento riformatore ebbe scarsa volontà di realizzazione pubblica – su un piano propriamente politico – non tanto per la debolezza morale degli aderenti, per il loro «nicodemismo», quanto per lo spiritualismo esoterico valdesiano che informò il notevole gruppo di alti prelati «spirituali», che consideravano la religione un rapporto intimo e personale

con Dio. Da tale visione conseguiva infatti una scarsa rilevanza dei dogmi, della vita liturgica e delle pratiche esterne. Questo atteggiamento di fondo fu senza dubbio perdente nell'epoca del confessionalismo imposto dalle Chiese e dagli Stati, ma non va svilito e svalutato. Infatti se si instaura un confronto poco storico con l'oggi, risulta un atteggiamento stranamente simile al modo più diffuso di concepire e praticare la religione nell'odierna società occidentale, cioè come una questione anzitutto privata.

La base sociale del movimento riformatore in Italia si allargò notevolmente negli anni '40, in seguito a una volontà di diffusione della Riforma – su un piano culturale – che si può intuire nella circolazione dei predicatori, nell'impegno di tradurre, scrivere e produrre testi evangelici, negli sforzi di collegare i gruppi e gli individui e in alcuni tentativi di creare in qualche Stato italiano le condizioni politiche e diplomatiche per l'affermazione pubblica delle nuove concezioni religiose. Questo avvenne in particolare a Modena, Lucca e Venezia, con l'adesione di parte del patriziato soprattutto a Lucca, ma i gruppi al potere non furono mai molto coinvolti e la leadership dello sfrangiato movimento riformatore restò nelle mani di intellettuali, di alti prelati e di professionisti, che raccolsero comunque un notevole seguito tra gli artigiani e gli strati mediobassi della società.

La domanda-chiave allora potrebbe essere: quali furono i fattori che rallentarono e fermarono l'espansione sociale della Riforma in Italia nei decisivi anni '40-'50 e – questione cruciale – ne mantennero sostanzialmente lontani i patriziati e la nobiltà che detenevano il potere politico e sociale? Il dominio diretto della Spagna nell'Italia meridionale e insulare e nel Ducato di Milano, con la connessa egemonia sugli altri Stati italiani, fu certo importante, anche se nei Paesi Bassi il dominio spagnolo, l'utilizzazione di un forte esercito e una dura repressione religiosa e politica si mostrarono inefficaci contro l'ampio movimento sociale, religioso e politico che portò le sette province settentrionali all'indipendenza e al protestantesimo alla fine del Cinquecento. Ma elemento forse più importante fu la presenza dello Stato pontificio nel centro della penisola, la funzione di capo dottrinale e amministrativo del vescovo di Roma

per la Chiesa cattolica e la sua conseguente supremazia o "protettorato" spirituale e culturale sull'Italia. Nella storia dell'Italia moderna il posto e il peso del papato è stato sempre considerato rilevante, ma ne è stata assurdamente scorporata la più importante delle Congregazioni, quella del Sant'Ufficio, quasi non fosse un sistema centralizzato con a capo lo stesso pontefice e i cardinali da lui nominati.

In questo insieme di fattori sociali, politici e politico-religiosi che può spiegare il fallimento della Riforma in Italia, il rilievo che ebbe l'Inquisizione, un sistema repressivo ecclesiastico appoggiato dagli Stati e con una forte presa sulla società, va adeguatamente valutato sul piano delle strutture, dell'attività concreta e dell'efficacia a medio e lungo termine. Tra i fattori ecclesiastici e culturali d'altra parte è bene considerare quanto il cattolicesimo rinnovato abbia meglio risposto alle esigenze delle élite sociali e politiche italiane e degli strati sociali in ascesa. La vera riforma italiana è stata la Riforma cattolica? Il cattolicesimo tridentino corrispose meglio all'identità italiana?

Questa formulazione della domanda implica che un'identità così complessa sia fissata e stabilita una volta per tutte, sempre uguale nel corso dei secoli. Le identità collettive vengono invece costruite, sono un prodotto storico, ed è quindi indispensabile capire in quali modi si è via via costituita, sostenuta o aggiustata l'identità cattolica italiana nell'età moderna. La perdurante e vincente presenza del cattolicesimo nella storia italiana moderna è una constatazione a posteriori, non una valutazione a priori: ciò è dipeso anche dalle scelte operate nel Cinquecento dalle autorità ecclesiastiche e statali, dalle élite sociali e culturali, seguite poi dalle popolazioni.[1] Come si può supporre e si vedrà chiaramente, anche se a sprazzi, all'interno di queste compagini molto articolate non ci fu un atteggiamento compatto e univoco, come d'altra parte nell'alta gerarchia ecclesiastica, ma alla fine prevalse l'orientamento integralista. Come ipotesi mi propongo dunque di esaminare a grandi linee gli sviluppi, il peso e gli effetti del sistema Inquisizione sulle varie tendenze della vita religiosa e culturale della nostra penisola, a partire dalla questione più studiata, l'eliminazione del dissenso protestante nel Cinquecento, e analizzando poi l'azione svolta nei confronti degli aderenti all'ebraismo e all'Islam.

I primi passi della Congregazione a Roma

La lotta contro la Riforma venne condotta in Italia in modo vario e graduale con l'uso di tutta la gamma di mezzi ereditati dal medioevo e con la ricerca di vie nuove e di strumenti straordinari, coordinati in modo progressivo dal centro, per fronteggiare una situazione che appariva di grave emergenza ai cardinali inquisitori e ai papi, anche se alcuni di questi furono cauti nell'uso della repressione giudiziaria. L'attività svolta nel primo decennio dal nuovo organismo, sia al centro sia in periferia, merita di essere ricostruita con grande attenzione, perché fu determinante per la predisposizione e il consolidamento degli orientamenti che avrebbero sconfitto la Riforma.

Mentre negli studi precedenti si dava importanza all'azione svolta dai tribunali periferici, ora si ritengono più rilevanti le decisioni prese a Roma. Queste seguirono due filoni principali di intervento agli inizi degli anni '40: contro i vescovi e gli alti prelati vicini alla Riforma e contro i predicatori che diffondevano le nuove dottrine dai pulpiti. Subito dopo si aggiunse un altro campo di intervento: l'azione contro i libri eterodossi in circolazione nelle mani di molti. Queste scelte colpirono i principali sostegni e mezzi di comunicazione delle nuove concezioni religiose, indebolendone la presa sulla società. In questo quadro complessivo acquistano nuova luce le vicende processuali di alcuni prelati e vescovi, che finora sono stati visti come casi singoli e separati dal contesto.

Primi effetti: fughe di personaggi celebri nel 1542

Come si organizzò e operò la commissione cardinalizia negli anni cruciali del primo avvio tra il 1542 e il 1548 non è dato sapere, perché manca una documentazione sistematica: il primo registro dei *Decreta Sancti Officii*, la serie principale che descrive le singole sedute e le decisioni prese dal papa e dai cardinali inquisitori, comincia soltanto a partire dal 24 ottobre 1548. A ogni modo, la nascita della Congregazione provocò degli effetti dirompenti nella tranquilla situazione italiana, soprattutto nei confronti di ecclesiastici e predicatori in vista: Bernardino Ochino, generale dei cappuccini e Pier Martire Vermigli, priore dei canonici lateranen-

si di San Frediano a Lucca, furono convocati a Roma, ma decisero di fuggire all'estero, sollevando le preoccupazioni di chi tra gli «spirituali» non era disposto a una scelta così radicale. La Congregazione intervenne anche contro fra Girolamo da Pluvio, vicario degli agostiniani di Lucca e Costantino da Carrara, priore dei canonici lateranensi di Santa Maria di Fregionaia a Lucca. Altri fuggirono senza venire citati dal tribunale romano, come alcuni confratelli di Vermigli, o l'umanista Celio Secondo Curione, il cui arresto invece venne ordinato dal vescovo di Lucca nell'autunno del 1542.[2] Le autorità ecclesiastiche centrali e periferiche adottarono in questo modo una delle linee d'azione contro i predicatori che si sarebbe rivelata vincente.

Il processo contro il vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio

La decisione integralista di sottoporre a processo gli importanti ecclesiastici che diffondevano più o meno apertamente la Riforma in Italia in altri casi funzionò. Il primo dei vescovi «spirituali» a essere colpito fu Pier Paolo Vergerio: fu accusato di eresia da una doppia denuncia presentata nel dicembre del 1544 al nunzio di Venezia e al Consiglio dei dieci dai superiori dei conventi di Capodistria, che erano contrari al rinnovamento religioso che egli aveva intrapreso nella diocesi. Il processo formale iniziato a Venezia fu avocato a sé dal papa il 24 marzo 1546 e poi fu espressamente delegato al nunzio Giovanni Della Casa e al patriarca di Aquileia Giovanni Grimani, che evitò di farsi coinvolgere direttamente, data la sua vicinanza ad alcune dottrine fondamentali della Riforma, e nominò al proprio posto il vicario patriarcale di Venezia.

Pier Paolo Vergerio era nato nel 1498 a Capodistria da una famiglia illustre, ma non nobile né ricca. Laureatosi in legge a Padova, era stato al servizio della Repubblica di Venezia come procuratore e giudice, nel 1533 era stato nominato nunzio apostolico presso l'imperatore Ferdinando e si era adoperato per convincere i principi tedeschi a partecipare al futuro concilio, premendo sulla Curia romana per una veloce convocazione. Eletto vescovo di Capodistria nel 1536, aveva continuato a irritare gli ambienti della Curia romana cercando insistentemente di farsi togliere

l'obbligo di pagare ogni anno una discreta cifra a un ecclesiastico, favorito dal papa, togliendola dagli scarsi redditi del beneficio vescovile, e inoltre partecipando alle diete di Worms e Ratisbona nel 1540-1541 come inviato ufficioso di Francesco I. Stabilitosi in diocesi nel 1541, aveva avviato un'opera di riforma dei conventi e del culto dei santi, insegnando in privato dottrine vicine a quelle degli «spirituali» italiani, attorniandosi di predicatori eterodossi e consigliando la lettura di testi che più tardi sarebbero stati proibiti, quali il *Beneficio di Cristo* e il *Sommario della Sacra Scrittura*.

Le molte testimonianze raccolte dall'auditore del nunzio e dal vicario patriarcale di Venezia non contenevano prove cogenti sull'eresia di Vergerio e non ci è pervenuto il testo di un interrogatorio che egli subì. All'inizio il vescovo venne protetto dal governo veneziano, che nel gennaio-febbraio del 1546 fece sequestrare tutti i documenti della sua attività pastorale, così come richiesto dal nunzio, ma non li consegnò mai. Vergerio cercò anche di perorare la sua causa di persona durante il concilio di Trento nel gennaio del 1546, ma fu respinto dai legati pontifici. Il processo contro il vescovo si trascinò per alcuni anni senza costrutto, anzi Vergerio, allontanato dalla diocesi, si dedicò indisturbato a una vasta propaganda delle nuove dottrine in molte città e paesi importanti della Repubblica, in contatto con persone e gruppi che si proponevano una realizzazione pubblica della Riforma. Questa intensa attività si concluse soltanto in seguito all'intervento risolutore di un commissario speciale dell'Inquisizione inviato appositamente in Istria da Roma.

Il commissario Annibale Grisonio infatti dimostrò con una nutrita serie di processi condotti dal 7 dicembre 1548 al 25 aprile 1549 a Capodistria, Pirano, Pola, e con un ulteriore soggiorno nel giugno dello stesso anno, che le idee della Riforma erano molto diffuse e che la responsabilità ricadeva in buona parte sul vescovo capodistriano. Contemporaneamente il papa, con due brevi dell'11 dicembre 1548, decise di ordinare al nunzio l'arresto di Vergerio e la sua consegna al legato di Bologna e intimò al vescovo di presentarsi a Roma entro un mese. Il Consiglio dei dieci, convinto della pericolosità di Vergerio dall'azione di Grisonio, cambiò opinione e il 19 gennaio 1549, contrariamente alle proprie abitudini, decise segretamente di fare arrestare il vesco-

vo, che pure era suddito della Repubblica veneziana e il 18 febbraio di estradarlo eventualmente a Roma. Pier Paolo aveva già assistito a Padova nel dicembre del 1548 agli ultimi giorni di Francesco Spiera, morto disperato dopo aver abiurato le idee della Riforma, episodio che lo impressionò molto. Secondo quanto scrisse, fu questa esperienza a fargli decidere di lasciare l'Italia. Ma in realtà la sua fuga avvenne soltanto il 1° maggio 1549, dopo le decisioni gravissime prese dal Consiglio dei dieci, che quindi risultarono molto più efficaci del dramma interiore vissuto al capezzale di Spiera.

Vergerio dedicò il resto della vita a scrivere e diffondere libretti di aspra propaganda anticattolica ed ecletticamente riformata, quasi duecento, rimanendo alcuni anni nella Val Bregaglia come pastore e ricoprendo dal 1554 l'incarico di cappellano alla corte del duca Cristoforo del Württemberg a Tübingen. Cercò anche di mediare nelle dispute religiose degli italiani esuli in Svizzera e Germania e svolse una limitata attività diplomatica. Collaborò inoltre alla gestione di una stamperia protestante a Urach, nella quale operò principalmente Primož Trubar, il grande riformatore sloveno, traduttore della Bibbia e padre della lingua scritta slovena e croata. Pier Paolo non si inserì mai del tutto in una Chiesa protestante e morì nel 1565.[3]

Il processo contro il vescovo di Chioggia Giacomo Nacchianti

Dopo l'infausta esperienza del processo veneziano a Vergerio, il papa e la Congregazione del Sant'Ufficio non intesero più affidarsi all'opera di giudici periferici, ma accentrarono nelle loro mani l'azione contro gli alti prelati accusati di aderire alle idee della Riforma sia con processi fatti direttamente a Roma, sia con l'invio di commissari speciali dotati di amplissimi poteri. Significativo è il caso del domenicano Giacomo Nacchianti, vescovo di Chioggia dal 1544, che aveva provocato grossi dubbi sulla sua ortodossia durante il concilio di Trento, quando nell'aprile del 1546 aveva sostenuto in aula che la Bibbia e le tradizioni ecclesiastiche non potevano essere messe sullo stesso piano, riecheggiando così una posizione tipicamente luterana. Fu immediatamente sospeso dalla partecipazione alle sedute conciliari, venne arrestato durante un soggiorno a Roma nel novembre del

1548 e nel mese seguente lo stesso segretario del concilio Angelo Massarelli condusse un'inchiesta giudiziaria a Chioggia, rilevando «cose assai, molto brutte ed empie». Questi documenti non sono conservati, ma si sa che il vescovo venne processato dalla Congregazione dal marzo all'agosto del 1549.[4]

Nell'autunno del 1549 furono poi inviati a Chioggia due commissari apostolici per approfondire l'indagine: Annibale Grisonio, che aveva offerto così buona prova contro Vergerio, coadiuvato dal domenicano fra Adriano da Venezia. Interrogarono canonici, preti, ma anche cittadini e qualche pescatore e trovarono che il vescovo sosteneva la giustificazione per sola fede, parlandone in pubblico e talvolta nelle prediche, ma solitamente lo faceva con poche persone. Ogni tanto criticava esplicitamente temi quali il purgatorio, il culto dei santi e la recita del rosario, altre volte si limitava a sorridere davanti agli usi religiosi tradizionali, senza dire nulla. Durante le prediche ad esempio sostenne che i santi «non havevano fatto opera alcuna per la qual meritassero el paradiso, ma che erano salvi per el merito de Christo», oppure che «bastaria doi lumi all'altar de san Rocho et altri altari delle fraternite, senza impizarne tanti et che saria meglio dar a poveri quel che si spende in essi». Alle donne che recitavano il rosario suggeriva che «saria meglio dir un Pater noster col cor a Dio, che tante corone, scovando la casa». Nacchianti non voleva probabilmente scandalizzare le «persone semplici», secondo quanto risulta da diverse testimonianze come la seguente:

> Caminando con lui in chiesia et vedendo esso alcune donne ingenochiate inanci alle imagini, demandava a noi altri canonici, che eramo con lui: «Che fa quella donna?». Et dicendo noi che la faceva le sue divotioni, lui se ne sorrideva in modo de soiar, et dicendo noi: «Perché ridete, monsignor?», lui seguitava il suo sorriso et hora non rispondeva, hora diceva: «Sono persone semplici».[5]

La veloce indagine dei due commissari cominciò l'8 ottobre e si chiuse il 28 ottobre 1549, l'incartamento è conservato nell'archivio dell'Inquisizione di Venezia, ma fu inviato certamente anche a Roma. Non risulta che la Congregazione del Sant'Ufficio abbia preso qualche decisione ed è difficile indovinarne i motivi. Probabilmente il dissenso di Nacchianti era più moderato, men-

tre Vergerio mirava esplicitamente a conquistare un vasto pubblico, diffondeva critiche più immediatamente comprensibili e aveva adottato un linguaggio chiaro, molto comunicativo, intriso spesso di efficaci spunti erasmiani. Forse Nacchianti si mostrò più disponibile e malleabile. L'azione processuale fu a ogni modo efficace: il vescovo di Chioggia rientrò nei ranghi e rimase nella diocesi fino alla morte, avvenuta nel 1569, senza suscitare altri dubbi sulla sua ortodossia.

Il primo processo contro il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo

Il terzo vescovo della Repubblica di Venezia processato per eresia formale fu Vittore Soranzo, che confessò e alla fine abiurò le proprie idee evangeliche. Soranzo, patrizio veneziano, vescovo di Bergamo dal 1544 come coadiutore del cardinale Pietro Bembo e poi come titolare dal 1547 al 1558, aderì alle dottrine della Riforma, fu in contatto con gli esponenti più rilevanti del movimento riformatore italiano nel cenacolo napoletano di Juan de Valdés e nel circolo del cardinale Pole a Viterbo. Cercò inoltre di realizzare le proprie convinzioni religiose nella diocesi, come risulta ampiamente dal grosso fascicolo a suo carico da poco scoperto nell'archivio centrale del Sant'Ufficio.

Il processo, appena pubblicato, non è stato ancora studiato approfonditamente,[6] ma dai primi sondaggi risulta in modo chiaro che il vescovo cercò di trasferire sistematicamente nel governo pastorale una complessa costellazione di dottrine eterodosse attraverso il suo diretto magistero, l'approvazione di predicatori evangelici, la protezione esplicita accordata nelle parrocchie e nei luoghi pii a preti e frati aderenti alle nuove concezioni religiose, la proibizione dei testi devozionali e delle corone, la diffusione di libri eterodossi come l'*Alfabeto cristiano* di Valdés tra ecclesiastici, laici e nei monasteri femminili, suggerimenti sospetti alle monache («Che credete voi che fosse et sia la Madonna? Ella è una feminella come seti voi altre e non gli è differentia»), la lotta contro le devozioni e i culti ritenuti superstiziosi (ad esempio le immagini e le reliquie dei santi), la costante presenza di eretici presso la corte e la famiglia episcopale. La situazione si mostrava così ostile per i cattolici, che alcuni adottarono pratiche nicodemitiche, soprattutto preti e frati che desideravano continuare a predicare e quindi preferivano farsi passare per evangelici. Un nicodemismo dunque all'inverso, praticato dai cattolici e non dagli aderenti alla Riforma. Questa tacita marginalizzazione dei cattolici fedeli all'ortodossia si sarebbe notata molto bene anche negli anni seguenti, durante il vicariato di Giovanni Battista Brugnatelli.

Ai cardinali del Sant'Ufficio la situazione risultò talmente grave e compromessa che il 23 luglio 1550 ordinarono all'inquisitore di Bergamo di avviare un'indagine segreta sul conto del vescovo. L'inquisitore interrogò tra agosto e dicembre una trentina di testimoni, in gran parte ecclesiastici, mentre un'altra decina vennero sentiti direttamente a Roma tra febbraio e aprile del 1551. Le deposizioni, diverse delle quali convergenti, documentarono a sufficienza le deviazioni dottrinali di Soranzo. Questa volta la Congregazione adottò una nuova prassi, ancora più drastica: il vescovo di Bergamo fu chiamato a Roma in febbraio, venne arrestato il 24 marzo 1551 e per alcuni mesi rimase chiuso nelle prigioni di Castel Sant'Angelo. In aprile e maggio fu inviato a Bergamo un commissario, fra Michele Ghislieri: egli fece altri interrogatori e sequestrò due casse di libri e manoscritti compromettenti e molti documenti del vescovo, senza mai informare le autorità statali, che protestarono invano per il «procedere suo molto sinistro et alieno da ogni termine di giustitia et honestà». Soranzo fu interrogato a Roma durante 21 sedute dal 2 al 28 maggio e poi il 4 luglio da Lionello Cibo, famigliare pontificio e vescovo di Penne, e da fra Girolamo Muzzarelli, maestro del Sacro Palazzo. Presentò cinque confessioni scritte, riconobbe alla fine i propri errori e l'opera di divulgazione delle nuove dottrine tra il clero, le monache, i fedeli e il 9 settembre ricevette quindi una sentenza di riconciliazione come eretico pentito. Ghislieri, già inquisitore a Pavia e a Como, iniziò in seguito all'intervento bergamasco la sua brillante carriera nella Congregazione e il 3 giugno 1551, su proposta del cardinale Carafa, divenne commissario generale.[7]

Soranzo abiurò, gli venne tolta la scomunica, ma gli fu imposto di non rientrare a Bergamo. La diocesi fu affidata a un vicario generale di nomina pontificia, Nicolò Durante, nel giugno del 1552. Anche quando il vescovo vi fece ritorno, il 24 maggio 1554, in seguito alle pressioni della Repubblica di Venezia, non gli fu più restituita la piena responsabilità del governo pastorale

e venne affiancato da un vicario apostolico, Giulio Agosti. Le funzioni vescovili di Soranzo divennero di pura facciata, perché non poteva fare nulla senza l'assenso dello speciale vicario, mentre questi poteva prendere ogni decisione senza l'approvazione del vescovo. La diocesi di Bergamo era passata quindi sotto la diretta tutela della Congregazione del Sant'Ufficio, caso straordinario e unico finora rilevato in Italia.

I processi contro altri prelati

Oltre a questi processi condotti in modo palese e visibile dalla Congregazione contro vescovi, il cardinal Carafa continuò nell'ombra la resa dei conti con gli «spirituali», raccogliendo nel 1552 all'insaputa del papa alcune testimonianze compromettenti contro Morone. Accusando di eresia personaggi di primo piano come i cardinali Morone e Pole, ma anche altri, Carafa perseguiva una sua chiara e cosciente linea d'azione, che aveva prodotto un «vero e proprio dualismo di poteri» al vertice della Chiesa tra Inquisizione e pontefice. Giulio III cercò di arginare il potere della Congregazione, che gli era completamente sfuggito di mano, si fece consegnare il fascicolo contro Morone e lo tenne «nella camera dove dormiva (...) in una piccola cassettina che teneva sopra la taoletta, dove ci haveva de' summari d'altri processi», in un luogo dunque più che riservato.[8]

Il papa intervenne direttamente per frenare il Sant'Ufficio anche in altri casi, dei quali si sa molto meno, come quello riguardante il patriarca di Aquileia Giovanni Grimani, cui nell'agosto del 1552 aveva proposto di chiudere il processo in corso al Sant'Ufficio con la purgazione canonica, una formula di assoluzione usata quando non risultavano sufficienti indizi di colpevolezza. Lo stesso avvenne per Pietro Antonio Di Capua, arcivescovo d'Otranto, processato già nel 1548 e assolto con purgazione canonica nel 1553 per volontà del pontefice. Furono processati dalla Congregazione a Roma anche il vescovo eletto di Coira, Thomas von Planta, nel 1550-1551 ma senza conseguenze, probabilmente per interessamento del papa, e nel 1552 il vescovo di Cheronissos nell'isola di Creta, Giovanni Francesco Verdura, che ottenne la purgazione canonica il 9 maggio 1553.[9]

Giulio III tentò inoltre una mediazione all'interno del sacro

Collegio per ricomporre la frattura tra intransigenti e novatori, coinvolgendo in sottili trattative diversi cardinali e spingendo Carafa a un incontro pacificatore con Pole. L'abboccamento avvenne presso l'abbazia di San Paolo fuori le Mura nell'aprile del 1553: il cardinale napoletano abbassò momentaneamente la testa, ma l'incontro fu una semplice battuta d'arresto perché i prelati «spirituali» non avevano una vera strategia d'insieme per contrastare il lucido progetto integralista, non seppero sfruttare l'appoggio papale e ciascuno si limitò a difendersi individualmente.

Gli interventi della Congregazione contro i predicatori

Un'altra importante e più ampia azione i cardinali inquisitori la intrapresero, questa volta in accordo con il papa, contro i predicatori, che rappresentavano uno dei più sensibili ed efficaci canali di diffusione pubblica delle dottrine evangeliche. In un primo momento il loro controllo fu affidato ai superiori dell'ordine, ai quali il papa si rivolse in modo sistematico negli anni 1543-1544 perché scegliessero più attentamente i predicatori e i confessori, evitando di utilizzare quelli infetti di eresia «luterana», e nel contempo processando e punendo i sospetti. Un breve del 30 marzo 1543 è rivolto ai generali degli agostiniani, dei minori conventuali e dei canonici regolari lateranensi in occasione dei rispettivi capitoli generali di Roma, Ancona, Piacenza, al priore domenicano delle due province lombarde e a quello della provincia romana per i capitoli rispettivamente di Parma e Pisa, mentre un breve analogo del 28 marzo 1544 concerne il presidente della congregazione benedettina di Montecassino, cioè di Santa Giustina di Padova, ma era esplicitamente previsto che documenti simili venissero inviati a tutte le congregazioni. Il 31 luglio 1544 vennero inoltre revocati alla congregazione di Santa Giustina tutti i permessi di lettura di testi eterodossi.[10]

Non sappiamo come fu condotta questa campagna di controllo, ma forse gli effetti non furono molto soddisfacenti perché qualche anno dopo intervenne direttamente la stessa Congregazione, sottoponendo a processo a Roma molti predicatori, come risulta dal primo registro dei *Decreta* che va dal 1548 al 1558, anche se il loro numero complessivo non è stato ancora

individuato. Soltanto nel primo anno di attività documentata a partire dal 24 ottobre 1548 furono indagati o processati 92 imputati, di cui 55 laici, 29 frati e 6 preti secolari; un terzo degli imputati erano quindi religiosi che predicavano, come Andrea Ghetti da Volterra, Ippolito Chizzola, Paolo Antonio da Firenze (poi esule in Inghilterra sotto il nome di Michele Florio), Paduano Grassi. Contemporaneamente i cardinali inquisitori emanarono alcune disposizioni generali in appoggio alla repressione giudiziaria: il 20 maggio 1550 decretarono che tutti i predicatori dovessero criticare esplicitamente nei loro discorsi le dottrine luterane e chi se ne fosse astenuto sarebbe stato processato come sospetto di eresia; il 7 novembre 1551 accollarono le spese per il processo e il carcere dei frati ai rispettivi ordini, troncando così la tacita solidarietà che legava i processati ai propri confratelli; il 9 dicembre 1551 chiesero al papa di ordinare ai generali degli ordini l'esclusione di una lista di frati sospetti dalla predicazione, dalla confessione e dall'insegnamento. Le cause contro singoli religiosi continuarono comunque: il minore conventuale fra Sisto da Siena nel 1551 e dopo la prima condanna nuovamente nel 1552, ma gli fu risparmiata la condanna capitale; i due barnabiti Pietro Besozzi e Paolo di Mels nel 1551-1552; il minore conventuale fra Giovanni Buzio da Montalcino, processato più volte e arrestato di nuovo nel 1550, infine ucciso come eretico recidivo il 4 settembre 1553 in Campo de' Fiori, la prima delle morti inflitte a Roma per eresia.[11] I frati dissidenti dunque vennero sistematicamente processati oppure emarginati, e qualche volta uccisi.

Sarebbe molto utile poter leggere i documenti dei processi tenuti a Roma, ma purtroppo sono stati distrutti agli inizi dell'Ottocento. Qualcuno tuttavia si è fortunosamente conservato, come quello contro Ippolito Chizzola da Brescia, canonico regolare lateranense, un testo che per la sua unicità diventa molto interessante.[12] Dai quattro costituiti cui fu sottoposto dal 14 luglio al 5 agosto 1549 si può avere un'idea non solo degli argomenti che aveva affrontato nelle prediche, ma anche di come era avvenuto il controllo negli anni precedenti. I temi che don Ippolito aveva esposto dal pulpito a Cremona nella quaresima del 1548 e a Venezia nella prima metà del 1549 erano tra i più rilevanti: la confessione sacramentale, il purgatorio, l'intercessione dei santi, l'osservanza della legge, la natura e l'autorità della Chiesa, i meriti delle opere buone, le tradizioni umane nella Chiesa, la presenza di Cristo nell'eucarestia, il libero arbitrio, la giustificazione per fede, la predestinazione, le scomuniche. La sua cultura teologica era vasta e faceva riferimento a molti padri della Chiesa, a Erasmo e al *Beneficio di Cristo*. Su questi argomenti aveva spesso incontri e discussioni con moltissimi laici ed ecclesiastici. Il frate era già stato processato a Cremona dal vicario del vescovo e dall'inquisitore, e per le prediche veneziane dal generale dell'ordine. Ma solo l'intervento romano fu efficace e lo ricondusse all'ovile: Chizzola abiurò nel 1551, da allora divenne un sicuro difensore dell'ortodossia e fece una discreta carriera ecclesiastica fino alla nomina a vescovo di Termoli poco prima della morte nel 1565.

Le prime decisioni di censura libraria della Congregazione

I cardinali inquisitori intervennero molto presto anche contro i testi eterodossi, ordinando il 12 luglio 1543 ai librai e stampatori di Roma e di altre città e ai doganieri pontifici di bloccare tutti i volumi sospetti, indicati genericamente, e in particolare le *Prediche* di Ochino e il *Pasquillus extaticus* di Curione. Qualche anno dopo, il 7 maggio 1549, assegnarono a un consultore l'incarico di preparare un elenco dei libri «suspecti, scandalosi aut heretici» da proibire, in risposta alle richieste di alcuni librai romani, che avevano chiesto notizie al riguardo per conto dei colleghi veneziani, impegnati a contrastare il catalogo dei libri eretici del nunzio Giovanni Della Casa. Nell'agosto del 1550 imposero ai librai di Roma di stilare e consegnare un elenco delle opere in vendita, con sanzioni gravissime per chi avesse venduto volumi fuori elenco, controllo che veniva esercitato con ispezioni alle librerie. L'11 febbraio 1552, come conseguenza del processo ai barnabiti, furono proibite espressamente le opere di fra Battista Carioni da Crema, che stavano alla base della loro spiritualità. Ma tutte queste singole disposizioni staccate fecero capire la necessità di un elenco pubblico di libri proibiti, e il 14 giugno 1552 i cardinali ne affidarono la stesura al maestro del Sacro Palazzo, al vicario dei domenicani e a un altro consultore domenicano.[13]

La struttura operativa della Congregazione

Data la recente apertura dell'archivio centrale e la mancanza di gran parte dei processi, non si conosce ancora l'attività giudiziaria della Congregazione nel suo insieme durante questo periodo. È invece nota la sua struttura operativa, che si andò costituendo in quei primi anni: all'inizio il personale era ridotto ed era composto dal commissario generale e da un gruppo ristretto di consultori formato da alcuni prelati inferiori (tra cui il governatore di Roma), religiosi e giuristi laici, il maestro del Sacro Palazzo, il procuratore fiscale e il suo sostituto, probabilmente non tanto per motivi contingenti, quanto per la scelta di Paolo III di procedere con moderazione, a differenza di quanto voleva e faceva il cardinale Carafa. La struttura burocratica della Congregazione si perfezionò poco dopo: il 3 giugno 1551 i cardinali designarono il nuovo commissario, il domenicano fra Michele Ghislieri, i compiti del quale erano tenere la corrispondenza, fare i processi e controllare i libri che si pubblicavano, e gli affiancarono un luogotenente, il giurista pre Gaspare Dotti. Il 27 giugno 1553 venne inoltre nominato un assessore, con stipendio mensile di 20 scudi d'oro.

Il funzionamento della Congregazione cominciò ad assumere la forma che avrebbe mantenuto nei secoli: i cardinali inquisitori e il papa prendevano le decisioni principali e finali sulle cause durante le sedute che si tenevano di solito al giovedì; i processi con gli interrogatori dei testimoni e degli imputati erano condotti dal commissario generale, sempre un domenicano, oppure da altri giudici appositamente nominati, come nel caso di Soranzo o in quello di fra Paduano Grassi. Le cause venivano presentate ai cardinali e al papa dall'assessore con un sommario, cioè con una sintesi degli elementi principali e alle sedute erano regolarmente presenti i consultori, ai quali veniva spesso richiesto un parere sui singoli casi.[14] Nel prosieguo del tempo il papa e i cardinali presero le decisioni più importanti alla sola presenza dell'assessore e del commissario nella prima parte della seduta, mentre nella seconda parte, in cui si trattavano i processi in corso, si concedevano le licenze di lettura e si delegavano i poteri inquisitoriali straordinari, assistevano anche il notaio e i consultori. Più tardi venne aggiunta un'altra seduta al mercoledì, cui il papa non partecipava mai.

Oltre alla propria attività processuale, la Congregazione gestiva i rapporti non solo con gli inquisitori, i vescovi, i nunzi e altri giudici di fede che agivano localmente, ma anche con le autorità statali, che erano tenute a sostenere l'opera di repressione. In questi primi decenni fu spesso utilizzata una figura finora poco considerata dagli storici, i commissari, che erano giudici delegati con poteri speciali per casi o territori particolari.[15] Alcuni commissari li abbiamo visti al lavoro nei processi contro i vescovi della Repubblica di Venezia, ma la loro presenza in Italia e il loro ruolo restano ancora poco conosciuti e vanno a ogni modo esaminati nell'insieme dell'azione repressiva.

Il primo decennio del sacro tribunale nelle diocesi italiane

Mentre nello Stato della Chiesa l'attività inquisitoriale poteva far conto su autorità statali nominate dal pontefice, e quindi sicuramente disponibili ad assecondarla senza problemi, negli altri Stati italiani i rapporti del Sant'Ufficio con le autorità secolari non godevano sempre di una situazione così propizia, anzi lo scenario locale poteva presentarsi complicato e malagevole. Purtroppo l'attività inquisitoriale nelle diocesi italiane tra il 1542 e il 1554 ha molte più zone d'ombra di quelle studiate e per avere un quadro generale, anche se parziale, torna utile esplorare la serie scheletrica dei brevi di Paolo III e Giulio III e osservare poi quello che successe in alcune città in cui è rimasta una documentazione sufficiente. In questo modo si vedrà come l'azione antiereticale sia condotta nelle singole sedi da una pluralità di giudici, venga condizionata ma non completamente manipolata dalle scelte imposte da Roma e come le autorità statali, spesso attive per proprio conto, vengano indotte quasi sempre a collaborare con il sistema inquisitoriale.

Gli interventi papali contro l'eresia «luterana»

Nella prima dozzina d'anni dopo l'istituzione della commissione cardinalizia a Roma il numero dei brevi emanati per la repressione della Riforma in Italia, 31, ha una media annuale stranamente simile a quella del ventennio precedente, con un unico aumento

nel 1550, dovuto al giubileo e a una questione concernente la Repubblica di Venezia. La loro destinazione ha invece una diversa ripartizione: alcuni sono rivolti ai superiori degli ordini religiosi perché controllino predicatori e confessori, la maggior parte sono spediti a giudici di fede e autorità secolari di due soli Stati settentrionali, la Repubblica Serenissima appunto e il Ducato estense, e un piccolo numero in altre zone italiane, a Parigi e nei Grigioni.[16] Abbiamo già visto in precedenza la strategia adottata nei confronti dei predicatori con l'intervento prima da parte dei superiori dell'ordine e poi direttamente della Congregazione. Le decisioni concernenti la Repubblica di Venezia e il Ducato estense riguardano nunzi, commissari, vescovi, governanti, ma nessun inquisitore, a differenza del ventennio precedente. Con questi ultimi è infatti plausibile che fossero i cardinali inquisitori ad avere contatti e inviare disposizioni.

Gli interventi pontifici nelle altre parti d'Italia sono del tutto analoghi, anche se pochi e saltuari, e si riferiscono a Firenze, Napoli, Mantova, la Romagna, la Savoia. Un breve del 27 febbraio 1554 venne inviato al generale dei domenicani, questa volta non per controllare i predicatori, ma perché potesse nominare notai dell'Inquisizione nelle città in cui lo riteneva opportuno, una concessione cioè per facilitare l'azione degli inquisitori. Altri brevi vennero spediti fuori d'Italia al nunzio di Parigi, al nunzio appena nominato nei Grigioni, al vescovo di Coira e dimostrano come venissero applicate analoghe strategie antiereticali.

Giulio III pubblicò infine il 18 marzo 1551 una bolla valida per tutta la cattolicità, stabilendo che nessuna autorità secolare per nessun motivo si intromettesse nell'operato dell'Inquisizione, pena l'immediata scomunica. Venne così ribadita solennemente una norma medievale, ma con uno scopo del tutto contemporaneo: ricondurre le autorità statali alla semplice osservanza dei loro obblighi, senza concessioni di sorta ai loro tentativi di controllo sul sacro tribunale. Il documento infatti fu originato molto probabilmente dall'imposizione di magistrati laici nei processi inquisitoriali in Terraferma fatta da parte della Repubblica di Venezia nei mesi precedenti,[17] come si vedrà meglio in seguito. D'altra parte le autorità secolari servivano al Sant'Ufficio per arrestare gli eretici ed eseguire le sentenze, come appare chiaramente nei brevi indirizzati al duca di Ferrara e al duca di Savoia.

Insomma, alla fine degli anni '40 e nei primi anni '50 il papa richiamò i governanti al rispetto dei loro doveri antiereticali, nominò diversi commissari con poteri speciali in alcune zone "calde" e attribuì pieni poteri apostolici a vari vescovi per sopraffare il dissenso religioso. Oltre a queste scelte sul piano giudiziario, cioè nel foro esterno, il papa concesse a commissari, vescovi e al nunzio nei Grigioni delle facoltà di assolvere i dissidenti che si presentassero volontariamente nel foro della coscienza, una forma particolare del foro interno. Era una normativa "premiale" che facilitava chi si fosse presentato ai giudici senza essere stato denunciato o processato e fu ripresa e generalizzata da Giulio III nel giubileo del 1550.

Il 29 aprile 1550 infatti furono pubblicati due brevi che inasprirono la censura della stampa, ma offrirono una notevole via di scampo a chi si fosse pentito e avesse collaborato. Il primo breve revocava tutti i permessi di lettura di opere protestanti, eccetto ai cardinali inquisitori, ordinava di consegnare i libri entro due mesi e prometteva che gli adempienti non sarebbero stati processati, ma assolti in entrambi i fori con una penitenza assegnata loro da un confessore. Il secondo breve prometteva l'assoluzione privata a chi si fosse presentato volontariamente agli inquisitori entro tre mesi, eccettuati quelli che ricadevano sotto la giurisdizione delle Inquisizioni iberiche. Il papa interveniva così in due modi diversi: da una parte cercando di porre rimedio a uno dei canali più efficaci di diffusione della Riforma, i libri stampati, e dall'altra proponendo una via giudiziaria più pratica e breve per chi avesse voluto rientrare pentito nel grembo della Chiesa. Questa prassi non fu inventata allora, ma aveva radici medievali ed ebbe alcuni notevoli effetti immediati, come si vedrà più avanti.

Inquisizione e massacri ad Avignone e provincia

Nella parte dello Stato pontificio che stava in territorio francese, cioè ad Avignone e nel Contado Venassino, l'azione antiereticale delle autorità civili ed ecclesiastiche fu notevole. Nel 1538, con un breve del 5 giugno, Paolo III delegò i poteri apostolici per la repressione della Riforma al cardinale Giacomo Sadoleto, vescovo di Carpentras e questi nel 1543 nominò alcuni inquisitori do-

menicani, che avrebbero dovuto agire con l'appoggio del legato, cioè della massima autorità politica, allora il cardinale Alessandro Farnese, nipote del papa e contemporaneamente arcivescovo di Avignone, che risiedeva naturalmente a Roma. Il cardinale Sadoleto delegò inoltre i propri poteri antiereticali ad altri: il vescovo di Vaison e il nipote Paolo Sadoleto, suo coadiutore nella diocesi e rettore civile del Contado. La Riforma si stava allora allargando in questa regione al di là dei gruppi circoscritti dei valdesi di Cabrières, Mérindol e altri paesi attraverso le discussioni spicciole e l'opera di predicatori riformati. Inizialmente i cattolici cercarono di arginare le nuove dottrine con la predicazione e la convinzione, ma anche con alcuni processi inquisitoriali. La situazione divenne più pericolosa e difficile in seguito a una ragguardevole crisi economica e sociale che si inasprì nei primi anni '40. I capri espiatori, gli ebrei, non erano più sufficienti e le autorità decisero allora di scaricare le colpe sui valdesi, passando alla loro repressione.

Dopo un primo tentativo del vicelegato di assalire di notte con 400 uomini armati il paese di Cabrières, le autorità pontificie e quelle del *Parlement* della Provenza (da cui dipendeva Mérindol) si accordarono per un'azione militare comune contro i valdesi. Il nuovo presidente del *Parlement* di Aix-en-Provence, Jean Maynier, barone di Oppède e dunque anche feudatario del papa, e il governatore della Provenza furono d'accordo nell'appoggiare il vicelegato e, dopo aver ottenuto il consenso del re, decisero di attaccare i valdesi con le truppe: il capitano Polin de La Garde per conto del *Parlement*, lo stesso Maynier e il vicelegato guidarono tre diverse colonne militari, che devastarono e saccheggiarono i villaggi nell'aprile del 1545. A Cabrières i valdesi si arresero al capitano Polin, ma ciononostante venne compiuto un massacro generale di uomini, ammassati in un sotterraneo, e di donne e bambini, chiusi in una chiesa. Altre stragi ebbero luogo a Murs, Lacoste, Cavaillon. Gli abitanti dei villaggi vicini parteciparono al saccheggio e ne seguì una caccia all'uomo nei confronti di tutti i sospetti di eresia. Dei fuggitivi alcuni raggiunsero Ginevra, altri tornarono in Provenza, altri si consegnarono a Maynier, altri si nascosero nei dintorni. Nello sterminio dei valdesi venne coinvolto anche Mérindol, contro cui il *Parlement* di Aix aveva emanato il 18 novembre 1540 una decisione di arrestare 19 valdesi e di distruggere il paese; l'esecuzione di questa decisione venne ordinata dal re il 31 gennaio 1545. Nel complesso si calcola che siano stati uccisi 2.700 uomini, senza contare donne e bambini, e 600 siano stati inviati alle galere, in una regione che contava circa 90.000 abitanti.

Nell'azione armata intervennero le autorità statali senza tante distinzioni di competenza territoriale e anche l'azione giudiziaria negli anni seguenti venne condotta da più parti: non solo da vescovi e da inquisitori, ma anche dalle autorità civili di Avignone. Il vicelegato anzi fu il giudice di fede più importante e fece molti processi, mandando al rogo 7 eretici ai primi di maggio del 1545, 5-6 in luglio e 3 a fine anno, ma ci furono anche diverse abiure, con condanne alle galere e altre pene minori. Alcuni dei condannati non erano valdesi, bensì notabili di Avignone. I costi di questi procedimenti furono valutati dal vicelegato in 3.000 scudi, mentre le molte confische di beni furono stimate in novembre da 8.000 a 10.000 scudi, senza comprendere quelle di Cabrières, Cavaillon, Lagnes e altri luoghi. Sempre in novembre il villaggio di Cabrières venne distrutto completamente, a perpetua memoria. Tuttavia negli anni seguenti i valdesi e gli altri aderenti alla Riforma ripresero la diffusione delle nuove idee religiose, ritornarono in parte nei villaggi che avevano lasciato, e a Mérindol mantennero anzi la preponderanza, impedendo il ristabilimento del culto cattolico.

L'Inquisizione continuò a restare sotto l'autorità del vicelegato, che nel 1548 estese la competenza dell'inquisitore di Avignone a tutto il territorio della legazione, provvedendo anche al pagamento delle spese. Ciascuna diocesi del Contado Venassino (Vaison, Carpentras, Cavaillon) aveva un proprio inquisitore (forse più probabilmente un vicario), nominato dal vicelegato, o dall'inquisitore generale o talvolta dall'ordinario. Anche nel principato d'Orange, incuneato dentro il Contado e politicamente indipendente, c'era un inquisitore, che collaborava con il vicario generale del vescovo. Le notizie dei processi negli anni seguenti sono molto frammentarie: oltre ad abiure, ci furono condanne alle galere, al carcere e all'esposizione fino alla morte in una gabbia di ferro appesa a una torre del palazzo dei papi; un imputato vi morì nel 1554 e un secondo, dopo 18 mesi in cui aveva continuato a predicare la Riforma, fu bruciato sul rogo nel 1557. Le autorità eccle-

siastiche, oltre a reprimere l'eresia, curavano la vita religiosa dei fedeli facendo predicare le verità di fede, visitando le parrocchie, riformando il clero e i monasteri femminili.[18]

L'azione repressiva nel Ducato estense

In Italia i brevi papali vennero messi in pratica e in certi casi si conoscono sia il contesto sia i modi in cui furono attuati, come nel Ducato estense. I signori d'Este avevano il dominio diretto sul Ducato di Modena ed erano feudatari del papa nel Ducato di Ferrara, perciò doppiamente legati alla politica pontificia. Erano certamente cattolici, ma alla metà del Cinquecento prestavano una benevola attenzione alle novità religiose, o almeno non erano disposti a perseguitare duramente i dissidenti. Le autorità ecclesiastiche invece erano contrariate dalla presenza di un cospicuo gruppo di aderenti alla Riforma a Modena, presenza che aveva spinto il papa a riorganizzare la commissione cardinalizia con la bolla *Licet ab initio*. Un altro motivo di recriminazione derivava dalla palese protezione accordata agli eretici nella propria corte dalla duchessa Renata di Francia, cognata di Francesco I e aderente alle nuove dottrine religiose. Alla fine il papa e i cardinali inquisitori riuscirono a convincere Ercole II che il controllo deciso dell'eresia, compresa quella della moglie, rientrava negli interessi del casato.

A Modena, dopo i tentativi di ammorbidire le posizioni dei filoprotestanti da parte del vescovo Morone, tra il 1544 e il 1554 intervenne il Sant'Ufficio processando una settantina di imputati, particolarmente nel 1545-1546 (7 e 8) e soprattutto nel 1552 (25) e nel 1553 (11); molti di loro riconobbero le proprie colpe e abiurarono. La forte azione del 1552-1553 fu condotta dai due commissari apostolici nominati con un breve il 23 gennaio 1552: il vescovo di Casale Monferrato Francesco de Michalis e il domenicano fra Girolamo da Lodi. Tra i nomi degli inquisiti non compare quello di Filippo Valentini, richiesto esplicitamente al duca con il breve del 28 maggio 1545 e mai arrestato neppure in seguito, in quanto protetto da Ercole II.[19] Nel frattempo i processi per magia non sparirono del tutto: ce ne furono uno nel 1543 e 5 nel 1553-1554.

A Ferrara invece la duchessa non solo aveva ospitato personaggi come Calvino e aveva tenuto come segretario Clément Marot, ma accoglieva a corte anche parecchi riformati e altri perseguitati, e si prodigava per salvare eretici condannati, come il fornaio Fanino Fanini da Faenza. Questi era stato processato prima nella città natale nel 1547, secondo l'ordine mandato al vicelegato di Romagna con il breve del 25 luglio, aveva abiurato, ma poi era stato processato a Ferrara per propaganda nel Ducato estense e condannato a morte come recidivo il 25 settembre 1549 per decisione dei cardinali inquisitori. L'esecuzione fu lungamente differita da Ercole II per motivi giurisdizionali e per le perorazioni della moglie Renata, ma il cardinale Carafa convinse il papa a spedire un breve il 31 maggio 1550, con cui si richiamava il duca all'osservanza dei suoi obblighi, facendogli intendere che le questioni di Stato andavano anteposte alle questioni di famiglia. Per allontanare la pericolosa fama di protettore di eretici il duca accettò l'ingiunzione e il 22 agosto 1550 il fornaio faentino fu quindi impiccato e poi bruciato.

La tragica vicenda di Fanini, che rinunciò alla vita pur di salvare le proprie credenze, fu subito divulgata in tutta Europa per mezzo di due libretti a stampa scritti da italiani fuorusciti per motivi di religione: Francesco Negri, *De Fanini faventini et Dominici Bassanensis morte (...) brevis historia*, Zurigo, 1550 e Giulio da Milano, *Esortazione al martirio*, Poschiavo?, 1552, che in questo modo cercavano di frenare l'emorragia delle abiure che indeboliva l'ancora esile movimento riformatore. Gli esempi fulgidi di Fanini e di Domenico Cabianca da Bassano, giustiziato a Piacenza il 10 settembre 1550, furono inseriti poi nella lista dei martiri della Riforma pubblicata da Jean Crespin a Ginevra nel 1560.[20]

Un'altra condanna a morte venne eseguita a Ferrara nel 1551, quella contro don Giorgio Rioli, detto Siculo, un benedettino che risiedeva fuori del convento, profeta e visionario della tolleranza religiosa. Su questa uccisione protestanti e cattolici integralisti cercarono di stendere un velo di silenzio perché le idee di quest'uomo preoccupavano molto entrambe le parti: egli infatti proponeva un forte spiritualismo e sosteneva che era lecito agli aderenti alla Riforma adattarsi alle pratiche cattoliche, e ai discepoli più fidati insegnava una misteriosa dottrina rivelatagli direttamente da Gesù Cristo. Le sue vicende e le sue idee, scarsamente documentate, sono state da poco

ricostruite in un affascinante libro da Adriano Prosperi.[21] Le dottrine del Siculo ebbero grande circolazione nell'ambiente benedettino della congregazione cassinese, erano ben viste dal cardinale Pole e trovavano credito anche presso la corte della duchessa di Ferrara e presso lo stesso duca. Erano invece totalmente avversate dai protestanti italiani all'estero perché diametralmente opposte ai loro consigli di fuggire o di sostenere la fede evangelica fino al martirio. Il Siculo fu arrestato nel settembre del 1550 dall'inquisitore domenicano della capitale estense forse in seguito a un'aspra e chiarissima recriminazione nei suoi confronti da parte di Vergerio in un libro, rivolto proprio ai domenicani, contro la pratica del rosario.

Il Siculo fu processato *in loco* e il duca riuscì soltanto a rifiutare l'estradizione chiesta dalla Congregazione del Sant'Ufficio l'8 gennaio 1551. Furono subito processati anche il sacerdote che l'ospitava in città, don Nascimbene Nascimbeni e i due importanti benedettini che lo sostenevano da tempo, don Luciano degli Ottoni e don Benedetto Fontanini. Questi ultimi persero di conseguenza ruoli e rilevanza all'interno dell'ordine. Il processo contro il benedettino visionario fu condotto da un certo fra Michele, forse proprio Ghislieri, e alla fine l'imputato accettò di abiurare, ma quando il 30 marzo si trovò in chiesa in una solenne cerimonia alla presenza del duca e vennero lette le sue eresie, si rifiutò di pronunciare l'abiura formale («non si volse reddire»). Perché decise così, dopo che per una vita aveva teorizzato l'impeccabilità dei giustificati e la liceità della dissimulazione, resta un mistero. Il Siculo venne dunque condannato a morte come impenitente e il 23 maggio fu strangolato in carcere, in segreto e perfino senza i conforti religiosi, che non venivano negati a nessuno, come è annotato nel registro della confraternita di San Giovanni Battista, che assisteva tutti i condannati: «quando morse non ci fu né confortatori né manco il solito come alli altri si fa né di confesarsi et remetersi a Dio. Et questo con il consenso de l'inquisitore di San Domenico».[22]

Il timore del duca che il suo potere venisse sminuito o intaccato per un'ambigua contiguità con l'eresia lo portò più tardi a cercare di salvare le apparenze, richiedendo a Renata nel marzo del 1554 la presenza delle figlie alla messa di Pasqua. La duchessa si oppose valendosi di argomentazioni protestanti, il duca

cercò di farle cambiare idea coinvolgendo lo stesso re di Francia, ma lei diede ospitalità a un gentiluomo francese inviatole da Calvino per corroborarne ragioni e credenze. Renata cedette soltanto dopo essere rimasta a lungo segregata nelle sue stanze del castello. Dopo la morte del marito nel 1560 ritornò in Francia, dove continuò a professare le dottrine della Riforma.[23] Le abili pressioni ecclesiastiche esercitate su Ercole II, capo dinastico di un casato che ruotava nell'orbita politica dei papi, cattolico sì, ma simpatizzante per un monaco che insegnava la liceità della simulazione religiosa e in più con una moglie calvinista convinta, furono indubbiamente efficaci per spingerlo alla repressione del dissenso e sulla stessa linea si mossero anche i suoi eredi. Nonostante questa fedeltà, alla fine del Cinquecento gli Este dovettero restituire il Ducato di Ferrara allo Stato della Chiesa, spostando la capitale a Modena e accontentandosi di un territorio ridotto a due terzi.

Il controllo dell'ortodossia nella Repubblica di Lucca

La gravissima diffusione dell'eresia non solo a Modena, ma anche a Lucca e Napoli, aveva motivato l'istituzione della commissione cardinalizia del Sant'Ufficio nel 1542. Mentre a Modena l'Inquisizione operò con l'appoggio dei duchi, invece nella piccola Repubblica ai margini del Ducato mediceo le autorità statali non vollero mai accettare il funzionamento del Sant'Ufficio, dato che molti dissidenti appartenevano ad alcune ricche famiglie patrizie con responsabilità di governo. Anzi il 12 maggio 1545 il Consiglio generale creò un proprio tribunale per i delitti contro la fede, l'Offizio sopra la religione, per gestire la repressione direttamente e con norme meno severe, e lo stesso giorno stilò un breve elenco di libri proibiti, comprendente 40 condanne.

Nel settembre del 1549 il papa cercò di introdurre l'Inquisizione a Lucca nominando due commissari, ma il provvedimento fu ritirato per l'intervento del vescovo, il cardinale Bartolomeo Guidiccioni, che faceva parte della Congregazione, e subito dopo il Consiglio generale rafforzò i poteri dell'Offizio sopra la religione. Neppure sotto il nuovo vescovo Alessandro Guidiccioni, più favorevole alla politica romana che a quella della Repubblica, riuscirono altri tentativi di imporre il Sant'Ufficio nel 1553-

1554, per la costante e oculata opposizione del governo lucchese, che al massimo intendeva concedere che contro gli eretici procedesse il vescovo con l'assistenza di due ecclesiastici e di «tre spettabili cittadini sopra la religione». Purtroppo la mancanza di documentazione non permette di sapere come venne effettuato il controllo del dissenso: ogni cinque anni l'Offizio sopra la religione doveva distruggere le carte, ma pare non siano rimasti neppure i processi tenuti dal vescovo.[24]

L'azione repressiva in altri Stati dell'Italia centro-settentrionale

Ancora poco chiari sono i contorni dell'azione repressiva che ebbe luogo in altri Stati dell'Italia centro-settentrionale. In genere essa fu appoggiata dai governi e fu blanda, anche se le prime condanne cominciarono a portare – ci si immagina – un notevole scompiglio tra gli aderenti alle idee della Riforma. In Piemonte durante l'occupazione francese ad agire contro i dissidenti era il Parlamento di Torino, che aveva ricevuto la competenza sull'eresia nel 1539. Esso era coadiuvato dall'inquisitore, che rimase comunque in posizione subordinata. I casi noti tra il 1550 e il 1552 sono una quindicina: vennero eseguite una sentenza capitale per eresia e altre 4 per stregoneria e pratiche diaboliche. Nella Repubblica di Genova è conosciuto un unico processo nel 1543, che si concluse con una purgazione canonica. In Toscana ci sono notizie specifiche soltanto per la Repubblica di Siena: tra il 1544 e il 1546 3 imputati vennero sottoposti a processo di fede dal vicario generale dell'arcivescovo, coadiuvato dall'inquisitore solo nel primo caso; altri 2 individui vennero indiziati nel 1547-1548. Il 2 aprile 1548 la Balía di Siena emanò un proprio provvedimento per la confisca dei libri eretici.[25]

A Bologna, nello Stato pontificio, i primi processi contro i dissidenti furono condotti nel 1543 direttamente da un'autorità statale, il governatore, che aveva messo in prigione «una legione de lutherani». Di essi, 5 o 6 abiurarono pubblicamente il 16 maggio alla presenza dello stesso papa, allora in visita a Bologna, altri 2 processi continuarono nei mesi seguenti con l'intervento non solo del governatore, ma anche dell'inquisitore e del vicario generale del vescovo. Parecchi dissidenti riuscirono però a fuggire in altre città. Durante la fase bolognese del concilio di Trento, l'azione contro i molti eretici presenti in città venne condotta con un'opera di persuasione attraverso la predicazione e con processi sistematicamente svolti dall'inquisitore fra Girolamo Muzzarelli, nominato il 29 dicembre 1548. Il domenicano, con la collaborazione del segretario del concilio, del legato e delle autorità diocesane riuscì a infliggere un duro colpo al notevolissimo gruppo che faceva capo a Ulisse Adrovandi, ne arrestò e interrogò diversi seguaci e il 1° settembre 5 di loro abiurarono pubblicamente nella cattedrale. Alcuni furono poco dopo mandati a Roma a disposizione dei cardinali inquisitori.[26]

Poco si sa dell'attività svolta dagli inquisitori negli anni seguenti a Bologna, data la forte lacunosità delle fonti: fra Leandro Alberti (1551-1552) emanò 2 sentenze assolutorie e ricevette la confessione del vescovo anabattista Pietro Manelfi, un fatto che risultò molto rilevante; fra Reginaldo Nerli (1552-1554) processò un imolese legato alla corte di Renata di Francia, mentre la causa contro 9 studenti del Collegio di Spagna, che aderivano alle concezioni spiritualiste di Giorgio Siculo, fu delegata dalla Congregazione a fra Piermartire da Lugano, priore del convento di San Domenico e vicario provinciale di Lombardia, nel luglio del 1553 e si concluse nel gennaio del 1554 con una sola condanna a pene severe. L'inquisitore Nerli fu anche richiamato per due volte ai suoi doveri dalla Congregazione agli inizi del 1554. Altri dissidenti bolognesi furono processati a Roma tra il 1550 e il 1554: il giurista Annibale Monterenzi, l'agostiniano fra Arcangelo da Bologna, il servita fra Cornelio Corradini da Bologna.[27]

Queste brevi e sporadiche notizie mostrano come l'azione del Sant'Ufficio in questi anni investì per la prima volta in molti luoghi gli aderenti alle idee della Riforma appartenenti a diversi strati sociali e sollecitò le autorità statali ad appoggiare la repressione. L'Inquisizione intervenne certamente in molte altre città e paesi, oltre a quelli appena menzionati, ma senza coinvolgere un grande numero di dissidenti e con poche sentenze capitali. Alla quindicina di sedi inquisitoriali ricordate sopra, in questo periodo altre se ne aggiunsero, in particolare nella Serenissima Repubblica a Belluno (1546), Capodistria (1546), Rovigo (1546); nel Ducato di Milano a Cremona (1550); nello Stato pontificio a Faenza (1547), Perugia (1550), Rimini (1550), Ancona (1553).[28]

Queste date probabilmente non sono esatte e vanno verificate, come risulta infatti per Cremona, che fu separata da Piacenza il 6 febbraio 1548 dal generale dei domenicani fra Francesco Romei da Castiglione,[29] ma sono a ogni modo un'indicazione da considerare, perché spesso gli archivi sono mancanti o molto parziali. Altre notizie sui processi di fede in altre parti d'Italia si potrebbero ricavare dai vecchi studi sulla Riforma in Italia, ma in essi gli storici erano interessati a cogliere la diffusione e la teologia delle nuove dottrine piuttosto che il funzionamento e l'azione del Sant'Ufficio, così che le questioni riguardanti questa istituzione sono trattate generalmente in modo marginale e per noi poco soddisfacente.

L'Inquisizione nel Ducato di Milano

Tra questi studi fa eccezione quello di Federico Chabod riguardante il Ducato di Milano sotto Carlo V,[30] non solo per la sua alta qualità, ma anche perché i documenti pubblicati in appendice permettono spesso di controllare e integrare, alla luce delle nuove esigenze della ricerca storica, le notizie presentate nel testo. Nella Lombardia spagnola le idee della Riforma furono diffuse soprattutto da un gran numero di ecclesiastici, in particolare da frati agostiniani e francescani, contro cui intervennero precocemente gli inquisitori, come si vede in alcuni casi degli anni '30 a Cremona. Nel 1541 fu invece il governatore di Milano Alfonso d'Ávalos ad arrestare e condannare per eresia a Pavia alcuni studenti dell'università e a ordinare ai priori degli agostiniani e dei minori conventuali in varie città di non tollerare più predicatori inclini alle dottrine della Riforma. Processi e condanne ebbero luogo anche a Como, Pallanza, Cremona. Tuttavia, perfino a Milano alcune autorità statali, che governavano senza tentennamenti in nome della Spagna, la più grande potenza cattolica, furono talvolta vicine alle nuove idee religiose, come lo stesso governatore Alfonso d'Ávalos, marchese di Pescara e del Vasto, che si entusiasmava per Bernardino Ochino e Paola Antonia Negri, la «divina madre» dei barnabiti, con la moglie Maria d'Aragona, seguace per un periodo di Juan de Valdés. Ma queste simpatie non modificarono la loro fedeltà alla Corona e l'esecuzione diligente dei compiti del proprio ufficio.

Spesso anzi le autorità statali furono più zelanti di quelle religiose nel perseguire gli eretici: il processo condotto a Casalmaggiore nel 1547 contro il notevole gruppo che faceva capo al medico Pietro Bresciani fu diretto dal vicario vescovile ma soprattutto da uno dei procuratori fiscali dello Stato, Alessandro Ungarese, per volontà del Senato, che non si fidava della mitezza dei giudici ecclesiastici. Furono interrogati l'imputato principale, altri 2 appartenenti al gruppo, più altri 6 eretici del paese, e 5 di essi furono duramente torturati. Bresciani e Francesco Ulfini vennero alla fine condannati alla galera a vita, i rimanenti al bando perpetuo, ma parecchi furono poi graziati, mentre altri 11 aderenti alla Riforma vennero processati l'anno seguente da Ungarese assieme al vicario generale in seguito a una denuncia fatta dall'inquisitore dell'Istria, che aveva raccolto queste notizie predicando la quaresima a Casalmaggiore.

Più che elencare le singole azioni antiereticali che pure ebbero luogo a Caravaggio, Lodi, Como, Milano, è interessante notare che nemmeno nella Lombardia spagnola la repressione del dissenso avveniva senza problemi. Infatti a Como nel 1549 la comunità protestò contro l'inquisitore, che teneva processi senza l'ausilio del vicario vescovile e dei delegati della comunità, tanto che il Consiglio segreto di Milano gli impose di obbedire. Il castellano Rodrigo d'Arze sosteneva invece l'inquisitore. La situazione si complicò quando l'inquisitore, nel dicembre del 1549, fece arrestare un sacerdote per eresia, secondo la concessione del vicario capitolare, ma i canonici, che sostenevano il punto di vista della comunità, annullarono il procedimento, deposero il vicario capitolare e si rifiutarono di cedere al castellano, che voleva effettuare l'arresto del sacerdote. L'inquisitore cercò allora di pubblicare in duomo un'ordinanza che scomunicava i canonici come favoreggiatori di eretici, ma gli fu impedito e finì per lasciare la città. Il nuovo inquisitore inviato, fra Michele Ghislieri, non solo non riuscì a risolvere la situazione, ma la aggravò, tenendo testa ai canonici e sequestrando dodici balle di libri eretici provenienti da Poschiavo, così che fu costretto anche lui ad abbandonare Como.

Il clima stava lentamente peggiorando per i simpatizzanti della Riforma: nell'agosto del 1550 tre agostiniani lasciarono Cremona per recarsi nei Grigioni e il podestà arrestò due benedetti-

ni, che vennero processati dall'inquisitore. L'anno dopo fuggì da Milano don Celso Martinengo, in seguito a una campagna fatta contro di lui da Girolamo Muzio, un laico che fomentava volentieri in prima persona la caccia agli eretici da poco iniziata, mentre l'inquisitore aprì diversi processi contro laici e il nuovo governatore spagnolo di Milano, Ferrante Gonzaga, stabilì una maggiore sorveglianza sulla circolazione dei libri e sui predicatori sospetti. A Piacenza ci fu nel settembre del 1550 la prima sentenza capitale, quella contro Domenico Cabianca da Bassano. Nella primavera del 1552 l'inquisitore don Callisto Fornari procedeva contro «molti cittadini», sollevando le proteste del governatore García Manrique per il troppo rigore che usava. A Lodi nel novembre del 1551 venne acceso il rogo di Galeazzo da Trezzo. In questi casi ci fu piena collaborazione tra giudici di fede e autorità statali.

Difficoltà di rapporto tra le autorità secolari e la Congregazione del Sant'Ufficio furono invece al centro dei processi che a Cremona seguirono l'arresto dei due benedettini. Nell'ottobre del 1550 vennero incriminate 22 persone, nel maggio del 1552 un agostiniano, un prete, un minore conventuale e un altro gruppo di una decina di persone appartenenti a ceti sociali medi e alti: un medico, un libraio, un calzolaio, un mercante, un avvocato, alcuni nobili. Si trattava di una comunità religiosa organizzata, di tipo calvinista, nella quale si celebrava la santa Cena. Moltissimi aderenti riuscirono a fuggire nel frattempo a Ginevra o nei Grigioni. Il podestà riteneva che si dovesse procedere con ogni cautela contro i responsabili e il comune chiese che il processo non fosse fatto dall'inquisitore e dal vicario vescovile, ma dallo stesso Senato. Gli imputati più importanti vennero arrestati dal podestà e i cardinali inquisitori, debitamente informati dall'inquisitore, ne richiesero l'estradizione a Roma, che non venne mai concessa. Il presidente del Senato propose di far intervenire durante gli interrogatori il podestà, per poter essere informato sugli aspetti politici e pubblici del dissenso, ma anche perché lo Stato non perdesse il controllo sui sudditi e perché riteneva che il potere secolare fosse più deciso dell'Inquisizione nell'azione contro gli eretici. Lo stesso comune avanzò analoga richiesta. Il Senato convocò a Milano l'inquisitore per chiedergli conto dell'operato, ma la Congregazione, quando lo seppe, rim-

proverò vivamente l'inquisitore per la troppa accondiscendenza mostrata e minacciò il Senato di prendere «altri opportuni rimedii». Per dirimere la contesa giurisdizionale venne informato e coinvolto anche l'imperatore Carlo V, ma i contrasti durarono a lungo, per tutto il 1553, e non è dato sapere con certezza se e come finirono negli anni seguenti.

Nel Ducato spagnolo di Milano operarono dunque a pieno titolo i giudici dell'Inquisizione romana, vicari vescovili e inquisitori, sottoposti al parziale controllo della Congregazione, ma non sempre le autorità secolari furono disposte ad accettare i loro interventi, soprattutto quando interferivano con i poteri statali.

L'Inquisizione a Napoli

Una situazione istituzionale completamente diversa si verificò nel Regno di Napoli, dove nessuna Inquisizione centralizzata riuscì a impiantarsi capillarmente sul vasto territorio. I due tentativi di installare l'Inquisizione spagnola, nel 1510 e nel 1547, furono sventati dalla sollevazione popolare e dalla violenta opposizione soprattutto dei nobili, ostili a una istituzione che avrebbe intaccato i privilegi e i poteri locali, minacciando la società a tutti i livelli, compresi quelli alti, e confiscando i beni degli imputati. La repressione dell'eresia fu affidata dunque ai vescovi, in particolare all'arcivescovo di Napoli, ma anche ai titolari delle altre diocesi, come quelle di Salerno, Capua, Caserta, Nocera, Aversa, Molfetta. Il controllo dell'attività esercitata dagli ordinari avveniva attraverso il nunzio, che trattava con i cardinali a Roma e con le autorità del Viceregno le questioni concernenti i processi di fede, i sequestri dei beni, gli arresti degli imputati e le loro eventuali estradizioni.

Oltre a questa forma pubblica e diplomatica di sostegno dell'azione inquisitoriale, ve n'era un'altra «seminascosta», attuata attraverso un giudice delegato dalla Congregazione del Sant'Ufficio, nominato nel 1553, della cui attività è conservata una scarna documentazione all'interno dell'archivio inquisitoriale dell'arcivescovo di Napoli. All'inizio la delega fu affidata al vicario arcivescovile, Scipione Rebiba, e ad altri che gli succedettero nell'incarico, come il domenicano fra Giulio Pavesi, ma dal 1585 le due cariche rimasero nettamente distinte. L'avversione dei na-

poletani per tutte le Inquisizioni era così forte che il commissario, per volontà della Congregazione, venne chiamato ministro del Sant'Ufficio e dovette evitare con molta cura di usare il nome di inquisitore.

Non è possibile sapere quale fu l'attività antiereticale svolta dal tribunale arcivescovile di Napoli né dal ministro del Sant'Ufficio nel periodo 1549-1566 perché i fascicoli conservati sono in numero esiguo, probabilmente per delle perdite: un processo tenuto nel 1549 da autorità secolari in Calabria per libri vietati, un procedimento nel 1552, 2 nel 1553, uno nel 1554 contro il canonico Pirro Luise Avitabile, un altro nel 1556, 2 nel 1560 e pochi altri nel mezzo lustro seguente. Soltanto nel quinquennio che va dal 1566 al 1570 il numero degli imputati perseguiti salì a 227 e l'attività antiereticale divenne più costante.[31]

La repressione ereticale a Capua

Anche la repressione del dissenso condotta dai vescovi nel Regno di Napoli è poco nota per mancanza di documentazione. Si hanno tuttavia notizie riguardanti alcune diocesi in seguito a recenti scoperte, come nel caso della Terra di Lavoro, a nord della città partenopea.[32] A Capua operò come giudice di fede il vicario dell'arcivescovo e un grosso processo per adesione alle nuove idee religiose, aperto nel marzo del 1552 contro Iacobetto Gentile, fra Vincenzo Iannelli e altri 45 imputati abitanti nella zona tra Santa Maria Capua Vetere e Caserta, fu condotto all'inizio dal vicario generale Severino de Petrucis, dal governatore della città e dal giudice secolare Michele di Santo Martirano. Secondo una tendenza ricorrente in quegli anni, anche qui le autorità spagnole intervennero all'inizio accanto a quelle vescovili, per sostenerle e spingerle all'azione. Il governatore partecipò attivamente alle prime sedute, fino a quando il 27 aprile, dopo un mese di interruzione, il processo non riprese alla presenza dell'arcivescovo Fabio Arcella, coadiuvato da due ecclesiastici: lo stesso vicario generale e il dottore in diritto Ludovico Angeliano. Durante le deposizioni furono accusate o coinvolte una settantina di persone, che fuggirono o non furono altrimenti interrogate. La conclusione fu durissima: i 2 imputati principali furono mandati al rogo come relapsi l'11 maggio, e il 23 maggio vennero

emesse le altre sentenze: 21 uomini furono condannati ai remi da 5 a 10 anni, 5 donne a pene severe, 9 persone che si erano presentate volontariamente furono condannate a ripetere l'abiura nelle chiese dei casali, a portare cartigli infamanti sulla schiena e candele accese in mano durante le feste; a una decina di donne fu imposto un anno di domicilio coatto nei monasteri della città.

Ancora più forte risulta la presenza del governatore in un processo per azioni iconoclaste da parte di alcuni degli imputati della causa precedente, attraverso interrogatori e torture fatte dal giudice secolare dal 3 al 16 aprile 1552. Soltanto il 17 maggio il fascicolo venne spedito all'arcivescovo, che continuò il processo con l'assistenza dei due ecclesiastici appena nominati. Anche questa sentenza fu severa: il 23 maggio l'imputato principale fu condannato ai remi sulle regie galere in perpetuo, pena ridotta poi a 10 anni, e gli altri 5 coimputati a 5 anni ciascuno.

La presenza e l'intervento attivo delle autorità spagnole furono accettati di buon grado dalle autorità ecclesiastiche, tanto più che questi processi paiono derivare da un'azione antiereticale programmata a Roma, dove alcuni imputati come Lorenzo Romano e il nobile Giovanni Francesco Alois avevano rivelato alla Congregazione nomi e frequentazioni. La Curia capuana cercò quindi di individuare i nuclei famigliari dissidenti nel gennaio-febbraio 1552 attraverso confessori e predicatori, e ci riuscì bene quando l'arcivescovo Arcella ordinò a un sacerdote di confessare una lista di donne nominate a una a una, e costui passò poi all'arcivescovo le informazioni sulle eresie ammesse e sui nomi dei complici. Da queste notizie partì l'azione giudiziaria. In questo caso venne utilizzata la confessione per avviare un processo inquisitoriale, rompendo direttamente il segreto sacramentale, violazione che poteva avvenire solo in favore di un valore superiore: la preservazione della vera fede, secondo una dottrina che giustificava la violazione del segreto nei casi di eresia e lesa maestà, come espressamente sostenuto in alcuni trattati composti nel primo Cinquecento dagli spagnoli Arnau Albert, Juan Ginés de Sepúlveda e fray Bernardino de Arévalo, che si rifacevano a una interpretazione medievale risalente al domenicano Raimondo di Peñafort e ripresa da Niccolò de Tedeschi, detto il Panormitano.[33]

L'uso di mezzi subdoli, anche se legali, contro questi gruppi

famigliari e tanta severità nelle sentenze si possono forse spiegare con la paura sollevata nelle autorità da questa comunità di dissidenti, che era una delle più notevoli nelle regioni meridionali non solo per le concezioni riformate che vi circolavano, ma anche perché vi si celebrava la santa Cena. Furono tuttavia processati solo una parte degli aderenti: molti dei capi riuscirono a fuggire a Ginevra e altri sarebbero stati catturati e condannati dal Sant'Ufficio negli anni seguenti.

La ricerca di una procedura giudiziaria più duttile e pervasiva

Nella lotta a livello centrale e locale contro gli aderenti alle nuove dottrine la gerarchia ecclesiastica non utilizzò soltanto il processo formale, lo strumento principale, ma cercò di adattare alla nuova situazione una procedura sommaria già presente pur con altre modalità nel medioevo. Il papa infatti conferì ad alcuni vescovi la speciale facoltà di assolvere giudizialmente gli eretici senza un vero e proprio processo, ma con una procedura che era in stretto rapporto con la confessione sacramentale e il sistema dei casi riservati. Gli editti di grazia emessi da Giulio III nel giubileo del 1550 generalizzarono l'utilizzazione di tale rinnovata prassi giudiziaria, che era più flessibile e non solo facilitava e premiava il pentimento degli eretici, ma permise di ottenere anche alcuni risultati lusinghieri per la repressione in senso stretto, mettendo in moto la macchina più temibile del processo formale.

I poteri speciali di alcuni vescovi italiani

I primi vescovi che ottennero questi poteri speciali nella lotta contro il dissenso furono degli innovatori, aperti al dialogo con la Riforma: Gian Matteo Giberti e Giovanni Morone, come spiega molto bene Elena Brambilla in un libro, che affronta in una nuova prospettiva alcune importanti questioni finora poco considerate.[34] Giberti, vescovo di Verona, fu una delle figure più rappresentative della Riforma cattolica e con i poteri di legato apostolico, che godeva da tempo, cercò nelle costituzioni stabilite nel 1542 e approvate da apposito breve pontificio di restituire al parroco un ruolo centrale, che gli era stato usurpato dai frati, nella confessione e comunione obbligatoria durante la Pasqua. Secondo queste disposizioni, era il parroco a dover confessare e comunicare i propri fedeli: poteva controllare così chi non si confessava, registrava i nomi degli inconfessi in apposite liste, e faceva inoltre rispettare la prassi dei casi riservati episcopali e papali, dai quali invece i frati confessori dotati di privilegi e indulgenze particolari potevano assolvere direttamente i fedeli, senza dipendere dai penitenzieri a ciò espressamente delegati. Il rinnovamento religioso doveva cioè avvenire sotto una efficace supervisione dall'alto, da parte del vescovo. I casi riservati episcopali erano molti, quarantuno, tutti peccati «enormi» (capitali), tra cui simonia, bestialità, ratto, incendio di guerra, adulterio, aborto e infanticidio, veneficio e stregoneria, incesto matrimoniale e concubinato, sortilegio e sacrilegio, eresia e scisma. L'eresia rientrava dunque tra i peccati che il parroco non doveva assolvere. Il parroco era tenuto a inviare il penitente nella maggior parte dei casi al penitenziere vescovile, nei casi di eresia invece al vicario generale o all'inquisitore.

Il sistema capillare di controllo della vita religiosa dei laici attraverso la confessione sacramentale, obbligatoria a Pasqua, si estendeva così al dissenso, riprendendo la prassi di assoluzione dai casi riservati papali da parte della Penitenzieria apostolica, risalente al primo Quattrocento. Questa prassi aveva portato alla contaminazione tra sistema giudiziario e confessione sacramentale: negli anni '30 del Quattrocento infatti il papa e la Penitenzieria apostolica delegarono ai frati confessori il potere di assolvere in confessione i penitenti sia dalla scomunica giudiziaria (*ab homine* oppure *ferendae sententiae*, cioè quella stabilita da un giudice contro un singolo individuo) sia dalla scomunica legislativa (*a jure* oppure *latae sententiae*, cioè quella fissata genericamente dalla legge per certe categorie di peccati pubblici). L'assoluzione data in confessione per togliere la scomunica aveva quindi effetto non solo sui peccati, ma anche sui processi in tribunale, confondendo così il foro interno (sacramento della penitenza) e il foro esterno (sistema giudiziario). Questa situazione confusa permise lo sviluppo di parecchi abusi e l'incremento di assoluzioni facili da parte dei frati.

Nel tardo Quattrocento tuttavia si contrappose a questa facilità di assoluzioni sacramentali una prassi penitenziale rigorista, sviluppatasi soprattutto nella tradizione domenicana, esposta nei manuali per confessori del vescovo domenicano di Firenze sant'Antonino.[35] Secondo questi manuali, i frati confessori con privilegi papali avrebbero dovuto rispettare l'autorità del vescovo, chiedendogli il permesso di confessare nella sua diocesi e sottoponendosi così al suo controllo. Tuttavia ci fu un allargamento della riserva sui peccati, distinguendo tra quelli pubblici e quelli occulti e in questo modo il foro interno sacramentale si sdoppiò: oltre al foro penitenziale vero e proprio, in cui i normali confessori assolvevano dai peccati, si creò un foro della coscienza, segreto ma extraconfessionale, in cui il penitenziere vescovile assolveva dai peccati riservati occulti. Si davano quindi in pratica tre fori: quello esterno, giudiziario, in cui erano puniti i peccati o delitti pubblici, quello sacramentale, in cui erano perdonati i peccati morali, e infine quello della coscienza, in cui si era assolti in segreto dai peccati gravi occulti, rivelati in confessione, con una penitenza segreta o privata.

Nel Cinquecento il vescovo di Verona Giberti, come si è visto, cercò di riportare sotto il suo controllo questa prassi, convinto che spettasse al vescovo guidare e governare laici, clero secolare e frati all'interno della diocesi. Norme molto simili a quelle di Giberti vennero adottate nei decreti sinodali del 1549 dal vescovo di Modena Giovanni Morone. A esse aggiunse tuttavia una facoltà particolare, quella di commutare la penitenza pubblica e solenne, prevista per gli eretici notori, in abiura segreta, con lo scopo di offrire ai dissidenti un modo ancora più facile e indolore per tornare all'ovile: il confessore non poteva assolvere dal caso riservato di eresia, inviava il penitente al vescovo o all'inquisitore, il vescovo poteva a sua discrezione fare un processo di fede oppure riconciliare l'eretico con un'abiura segreta. In questo secondo caso però l'eretico doveva dimostrare il suo pentimento denunciando i complici nell'eresia. Questo sistema facilitava il dissidente, che non subiva più un processo formale, ma rendeva obbligatoria la delazione dei complici, vanificando di fatto il segreto sacramentale, pur senza romperlo formalmente, e fornendo ai giudici di fede informazioni utili per ulteriori processi.[36]

Non si sa, purtroppo, come le norme di Giberti e di Morone

furono messe effettivamente in pratica, ma ci fanno comunque capire come in alcune importanti diocesi italiane la confessione potesse diventare uno strumento ordinario e più semplice per convincere all'abiura i dissidenti. Tale uso non fu tuttavia limitato alle due diocesi di cui sopra, perché Paolo III concesse il 1° giugno 1548 al vicario generale di Verona e l'11 agosto a fra Tommaso Stella, commissario a Mirandola, analoghi poteri di assolvere in forma privata o *in utroque foro* chi aveva letto o posseduto libri proibiti ed è quindi probabile che questa prassi abbia avuto una certa diffusione anche altrove.

I brevi di Giulio III nel giubileo del 1550 e i decreti tridentini del 1551

Ulteriori facilitazioni per il pentimento degli eretici, questa volta estese a tutta la cristianità, furono concesse da Giulio III durante il giubileo del 1550, come si è accennato nell'analisi dei brevi pontifici. I due documenti del 29 aprile 1550 – come illustra molto bene Elena Brambilla – sono degli editti di grazia, un tassello importante nella ricerca di strumenti giuridici più flessibili ed efficaci nella lotta contro la Riforma. Con essi il nuovo papa, eletto l'8 febbraio, generalizzò i poteri di assolvere gli eretici in segreto per facilitare sia le presentazioni volontarie sia le delazioni, allargando a tutti gli inquisitori con il primo editto la possibilità di assolvere privatamente chi avesse letto libri eretici o sospetti (assoluzione riservata a un confessore, senza abiura), con il secondo chi si fosse presentato «spontaneamente» per confessare le proprie eresie (assoluzione riservata all'inquisitore, con abiura). Trascorsi i tre mesi previsti per il tempo di grazia, chi non si fosse presentato era passibile di processo formale, con tutti i rigori della giustizia. Il secondo breve prevedeva che, per ottenere l'assoluzione, i pentiti rivelassero i nomi degli eretici a loro noti e richiedeva che l'abiura venisse registrata per iscritto e firmata dall'inquisitore.

Quali risultati ottenessero in effetti queste disposizioni non è dato sapere, se non per pochi accenni finora individuati: le norme furono applicate subito dopo a Venezia dal nunzio Ludovico Beccadelli, a Mantova, a Cremona, infine dal vescovo domenicano Egidio Foscarari a Modena, ma non si sa esattamente come,

e facoltà corrispondenti furono utilizzate in alcuni casi da don Lorenzo Davidico nel 1550-1553.[37] Risulta a ogni modo che talvolta le abiure non furono messe per iscritto, cosa non molto gradita ai cardinali inquisitori, perché perdevano così la possibilità sia di dimostrare la recidività degli imputati sia di processare gli altri dissidenti nominati.

Questa normativa, che concedeva grossi sconti di pena ed evitava il processo formale ai dissidenti, poteva essere appetibile per molti, ma aveva una scadenza di tre mesi, anche se il termine poteva essere preso con una certa elasticità. Questo limite temporale fu superato con i decreti tridentini sul sacramento della penitenza, approvati il 25 novembre 1551, che tra l'altro riconoscevano stabilmente ai vescovi il potere di trasformare le penitenze pubbliche in segrete e di assolvere gli eretici, sia pubblici sia occulti, nel foro segreto della coscienza. L'azione dei vescovi si può osservare negli ultimi anni '40 e primi anni '50 a Napoli e a Lucca, mentre a Milano l'arcivescovo Giovanni Angelo Arcimboldi assieme all'inquisitore promulgò nel 1554 un editto di grazia con grandi facilitazioni per chi si presentava «spontaneamente», collegando esplicitamente l'obbligo della confessione pasquale con l'obbligo di denunciare gli eretici e i sospetti.[38]

La delazione di Pietro Manelfi e la caccia agli anabattisti nella Repubblica di Venezia

Oltre ai casi poco noti e poco chiari di applicazione dei due brevi del 29 aprile 1550 visti sopra, ce n'è invece uno molto noto e clamoroso: il pentimento di un vescovo anabattista e le sue ampie rivelazioni sulla rete degli anabattisti e dei «luterani» in Italia. Il 17 ottobre 1551 si presentò infatti all'inquisitore di Bologna un prete marchigiano di 32 anni circa, Pietro Manelfi, e dichiarò spontaneamente di aver seguito l'eresia «luterana» e poi quella anabattista, di essere stato «toccato dallo Spirito Santo», di pentirsi e di voler rivelare nomi e luoghi di tutti i dissidenti che aveva conosciuto in dieci anni di spostamenti per l'Italia. L'eretico confesso parlò liberamente, senza venir mai interrogato, e il 2 novembre fece all'inquisitore un lunghissimo elenco dei complici in molte città e paesi, abiurò, fu assolto e gli vennero assegnate delle penitenze. Tutto si svolse secondo la

procedura sommaria prevista dagli editti papali. Le rivelazioni di Manelfi vennero giudicate di capitale importanza ed egli fu mandato alla Congregazione del Sant'Ufficio a Roma, dove venne subito interrogato dal maestro del Sacro Palazzo non più come imputato, ma come semplice testimone.[39]

A parte alcune contraddizioni, molte delle notizie svelate risultano veritiere, perché trovano conferma nei parecchi processi veneziani dell'Inquisizione che seguirono subito dopo, ma si è scoperto che Manelfi barò su un punto chiave: la riunione anabattista tenutasi a Venezia nel settembre del 1550. Egli citò, sia a Bologna sia a Roma, un «concilio» internazionale di circa 60 persone, tra cui una ventina provenienti da vari luoghi della Svizzera come Celio Secondo Curione, Francesco Negri e altri personaggi di rilievo, durato 40 giorni con riunioni nelle diverse locande dove erano alloggiati i partecipanti, durante il quale sarebbe stato discusso e deciso l'antitrinitarismo. La verità è che invece i partecipanti furono al massimo 15, tutti italiani, alloggiati nella medesima casa e per 4 giorni discussero i problemi che poneva l'antitrinitarismo accettato già dalla maggioranza, senza risolverli. Nessuno dei partecipanti ricorda la presenza di Manelfi e molte delle loro deposizioni concordano nel dire che egli si aggregò alle comunità degli anabattisti veneti soltanto in seguito, nell'estate del 1551.[40]

In mancanza del processo completo o di altra documentazione al riguardo, è difficile indovinare per quali motivi Manelfi gonfiò a dismisura il peso e il senso di tale riunione. Per godere i benefici previsti dal breve papale gli sarebbe bastato presentarsi, dichiararsi pentito e rivelare una serie di nomi. La condanna a morte del vescovo anabattista Benedetto del Borgo, avvenuta a Rovigo nel marzo del 1551, fu certamente un forte motivo di "pentimento". Ma perché trasformare falsamente un innocuo incontro di pochi giorni per parlare di questioni dottrinali in un imponente «concilio» internazionale di oltre un mese che impose una dottrina temuta e sovvertitrice come l'antitrinitarismo? Questa versione deformata, che rendeva più temibile il movimento anabattista, rispondeva meglio della realtà alle preoccupazioni dei cardinali intransigenti e permise poi in effetti di dare maggior peso alle richieste papali di intervento drastico contro gli eretici rivolte alla Repubblica Serenissima, sottintendendo

gravissime implicazioni e rischi per la stabilità dello Stato. La versione fu inventata autonomamente dal pentito o gli venne suggerita da altri? Fino a quale punto Manelfi cercò di ingraziarsi gli inquisitori, dando corpo alle loro paure?

Se Manelfi disse certamente il falso su questo episodio, gli storici sono molto incerti su un'altra parte delle sue dichiarazioni: il supposto tentativo di Tiziano di convertire alle dottrine radicali lo stesso pontefice Giulio III (prima dell'elezione?). Nelle copie sicuramente parziali che possediamo c'è scritto: «Item ha fatto il medesimo officio di persuadere N. Sig.re alla dottrina anabattista Ticiano...», ma la parola «Sig.re» è depennata (censura del copista o semplice errore?) e l'inizio della frase dimostra che alla deposizione manca un pezzo precedente, lasciandoci quindi privi di particolari illuminanti. Il tentativo di persuasione è meno incredibile di quanto non sembri a prima vista,[41] ma anche in questo caso corrisponde così bene ai timori dei cardinali intransigenti che potrebbe essere stato inventato o gonfiato ad arte.

Quello che invece è certo sono i risultati che la delazione produsse immediatamente nella Repubblica di Venezia. Nel dicembre 1551 il papa fece portare personalmente dal maestro del Sacro Palazzo alla Signoria quella parte delle rivelazioni di Manelfi che concernevano la Repubblica per convincere il governo ad abbandonare la sua cauta politica di tolleranza verso i dissidenti. In seguito a tale comunicazione, il Consiglio dei dieci fece eseguire l'arresto degli anabattisti in tutto lo Stato contemporaneamente e in gran segreto durante la notte tra il 18 e 19 dicembre. Ne furono catturati più di una ventina, molti riuscirono a fuggire, ma molti vennero catturati in seguito. La gran parte degli arrestati alla fine del processo abiurarono. Il movimento restò così senza capi e subì una completa involuzione.[42] Tuttavia singoli aderenti all'anabattismo antitrinitario sopravvissero a lungo, specie in ambienti difficilmente controllabili, come nel monastero delle clarisse di Udine. Quelli che fuggirono all'estero, soprattutto nei Grigioni e in Valtellina, non riuscirono a ricostruire un movimento. Alcuni veneti, tra cui Francesco della Sega da Rovigo, Giulio Gerlandi da Spresiano, Antonio Rizzetto, fuggirono in Austria e dopo qualche anno, nel 1557, scoprirono le comunità hutterite in Moravia. Altri si rifugiarono in Transilvania e Polonia.

Nel caso degli anabattisti antitrinitari veneti si può dire senza ombra di dubbio che la loro fine fu prodotta dall'intervento violento del Sant'Ufficio, sollecitato e sostenuto dall'autorità del Consiglio dei dieci, tanto che non solo gli arresti vennero eseguiti dai rettori veneziani con i propri ufficiali, ma i primi arrestati furono processati direttamente dai Dieci e soltanto dopo vennero lasciati ai giudici della fede. L'efficacia degli editti di grazia di Giulio III si rivelò molto alta nei confronti di questi gruppi dissidenti: non solo facilitò il pentimento e l'assoluzione di un singolo individuo, ma innescò una caccia all'eretico a largo raggio, con molti processi e molte fughe, e una sola condanna capitale, non eseguita, come verrà illustrato più avanti. Questi editti potevano diventare un pugno di ferro dentro un guanto di velluto.

Con la sua delazione Pietro Manelfi fece un grande affare: non solo fu assolto giudiziariamente dall'eresia, ma venne anche lautamente compensato, perché il 14 maggio 1552 i cardinali della Congregazione fissarono per lui una pensione di 5 ducati d'oro al mese,[43] cioè 60 all'anno, sufficienti per una vita agiata. L'Inquisizione ne ricavò un guadagno molto più elevato: la distruzione quasi completa della rete delle comunità anabattiste antitrinitarie nella Repubblica di Venezia, anzi in Italia.

V

L'Inquisizione nella Repubblica di Venezia (1542-1560)

Come fosse organizzata l'Inquisizione e quale attività svolgesse nelle sedi periferiche durante i primi decenni dopo l'istituzione della commissione cardinalizia può essere studiato in modo completo e sistematico soltanto là dove è disponibile l'intero archivio dei processi. Il più antico risulta essere quello di Venezia, che conserva documenti a partire dal 1541 e permette di analizzare il funzionamento di una sede capitale di Stato, mentre l'unico archivio integro di una sede locale "normale" è quello di Aquileia e Concordia, che copre il periodo dal 1557 alla fine del Settecento. Gli altri fondi interi sono quelli di Siena, Modena e Napoli. A Siena la documentazione inizia nel 1580 e per il periodo precedente è frammentaria; a Modena la sede divenne principale soltanto a partire dal 1599; nella città partenopea, dove operò l'arcivescovo e non un inquisitore, la documentazione comincia nel 1552, ma è saltuaria e diventa più fitta solo a partire dalla metà degli anni '60. Diverse altre sedi invece hanno archivi parziali, come ad esempio Adria-Rovigo e Feltre per il Cinquecento, Bologna per il Cinque-Seicento, Pisa per il Sei-Settecento, ma altrove la documentazione è ancora più ridotta e discontinua.

Lo studio dell'attività del Sant'Ufficio nella Repubblica di Venezia alla metà del Cinquecento offre la possibilità di mettere a fuoco le problematiche che qui interessano: le caratteristiche del suo funzionamento e la rilevanza che l'Inquisizione occupa nello spiegare il fallimento della Riforma in Italia. La storia del sacro tribunale nei territori veneziani ha tuttavia caratteristiche particolari rispetto al resto della penisola: si tratta non solo di una Repubblica, ma anche del più potente Stato italiano. Venezia, uscita con difficoltà dalle pericolose guerre della lega di Cambrai e della «Lega santa» nei primi due decenni del Cinquecento, era dotata di un sistema governativo molto articolato, una consistente ricchezza economica e una autonoma posizione internazionale. Accettò e appoggiò l'attività dell'Inquisizione, ma poteva permettersi di non essere sempre accondiscendente verso le decisioni del papa e della Congregazione che le risultassero sgradite. Nonostante queste particolarità, l'analisi del peso, dell'efficacia e dei risultati dell'attività inquisitoriale nella Serenissima Repubblica possono essere considerati un esempio significativo di quanto successe in Italia, poiché l'Inquisizione romana acquistò caratteristiche specifiche in ogni Stato in cui operò, non soltanto a Venezia.

L'Inquisizione nella Repubblica di Venezia d'altra parte è una delle più conosciute e delle più studiate, non solo per l'importanza e il fascino storiografico della città lagunare e per la ricca documentazione ecclesiastica e statale pervenutaci, sia per la capitale sia per alcune sedi periferiche, ma anche perché cominciò a scriverne già Paolo Sarpi all'inizio del Seicento in un testo che sosteneva e giustificava le scelte del governo nella gestione del sacro tribunale. Questo testo, pubblicato nel 1638 dopo la morte dell'autore con il titolo fuorviante: *Historia della Sacra Inquisitione. Composta già dal R. P. Paolo Servita: ed ora la prima volta posta in luce. Opera pia, dotta, e curiosa: A' Consiglieri, Casuisti e Politici molto necessaria*, tradotto l'anno seguente in inglese e più tardi in latino, e in seguito più volte riedito, venne utilizzato impropriamente come se fosse un'opera storiografica e fu spesso inserito nelle storie generali dell'Inquisizione stampate nel Settecento e Ottocento. Da questa tradizione nasce l'idea inesatta che l'Inquisizione nella Serenissima Repubblica fosse un'istituzione a sé, l'Inquisizione «veneziana», autonoma da Roma come lo fu l'Inquisizione spagnola. Un'altra definizione, data da Sarpi e spesso ripresa dagli storici che l'Inquisizione di Venezia fosse un tribunale misto, ecclesiastico-statale, è parimenti poco corretta, perché suggerisce una doppia gestione del sacro tribunale, da parte cioè di giudici di fede e di magistrati statali (i savi sopra l'eresia), cosa che avvenne in senso stretto soltanto in pochi casi negli anni '40 del Cinquecento. È invece vero che il Consiglio dei dieci prese spesso decisioni riguardanti questioni giurisdizionali

del Sant'Ufficio senza rispettare il diritto canonico, come si vedrà nel dettaglio, e quindi lo Stato in questo modo cogestì effettivamente il tribunale della fede, almeno in una certa misura.

Nelle prime due parti del capitolo mi propongo di analizzare sinteticamente come ebbe inizio la repressione della Riforma nel più forte e autonomo Stato italiano e in particolare quali furono i rapporti tra Inquisizione e autorità statali, per verificarne le finalità, gli accordi e i disaccordi e per valutare gli effetti che produssero. Nelle ultime due parti presenterò in particolare il funzionamento concreto dei tribunali di fede nelle sedi periferiche dotate di documentazione tra il 1557 e il 1559, per avere un'idea di cosa succedesse di fatto nel complicato sistema di giudici della fede e di rapporti istituzionali sul piano ecclesiastico e civile.

Nella sede di Venezia il giudice di fede più importante non fu l'inquisitore, ma il nunzio apostolico, secondo le funzioni che aveva cominciato ad assumere in occasione della grande persecuzione della stregoneria diabolica in Valcamonica nel 1518-1520 e continuò a esercitare saltuariamente nei decenni seguenti. L'attività inquisitoriale va quindi divisa cronologicamente non secondo la successione degli inquisitori, ma secondo quella dei nunzi. Il ventennio preso in considerazione è coperto dalle nunziature di Fabio Mignanelli (1542-1544), Giovanni Della Casa (1544-1549), Ludovico Beccadelli (1550-1554), Filippo Archinto (1554-1556) e Antonio Trivulzi (1556-1557). Il servizio di Mignanelli fu quasi privo di processi di fede, mentre nelle quattro nunziature seguenti ce ne furono parecchi. Questi diplomatici furono figure molto diverse tra loro: Della Casa era un brillante letterato e uomo del tradizionale apparato ecclesiastico, con una «militanza e assoluta dedizione alla causa di Roma», Beccadelli era un buon umanista, con un carattere docile e una personalità profondamente religiosa, inizialmente vicino alle idee di Contarini e di Pole (di entrambi fu segretario) e ad altri «spirituali», Archinto era uno zelante esecutore dei compiti affidatigli più che un ecclesiastico mosso dal bisogno di giovare alla riforma della cristianità.[1] L'ultimo, Antonio Trivulzi, è un personaggio poco noto.

L'attività dell'Inquisizione non era tuttavia condotta in prima persona dal nunzio, ma fin dai primi anni '40 venne gestita dal suo auditore delle cause criminali, che era un ecclesiastico secolare addottorato in diritto canonico e civile. L'incarico fu ricoperto sotto

Della Casa da Gherardo Busdrago, priore di San Giovanni Riparata di Lucca e vescovo di Argo (1544-1550) e poi da Rocco Cattaneo, canonico di Pola, che servì non solo Beccadelli, ma anche i nunzi seguenti almeno fino al luglio del 1562.[2] A riprova della rilevanza del nunzio e dell'auditore si constata che i funzionari del Sant'Ufficio di Venezia erano quelli della nunziatura, l'archivio era tenuto dal cancelliere del nunzio, mentre l'inquisitore aveva un ruolo marginale, per quanto non sia stato bene studiato. Ricopriva tradizionalmente questa carica un minore conventuale, maestro in teologia, nominato da un superiore dell'ordine: si susseguirono fra Paolo Filomello da Venezia (1541-1542), fra Marino da Venezia, detto il Zotto (1543-1550), fra Nicolò da Venezia (1550-1556), fra Felice Peretti da Montalto (1557-1560). Nunzio e inquisitore avevano giurisdizione su tutta la Repubblica, mentre un terzo giudice, il vicario generale del patriarca di Venezia, con giurisdizione sulla sola diocesi di Venezia, fu presente soltanto dal 1558 in poi, con le eccezioni del processo a Vergerio e del processo d'appello di un imputato udinese nel 1544, dovute a deleghe speciali.[3]

Le nunziature di Mignanelli, Della Casa e Beccadelli (1542-1554)

Durante il servizio di Mignanelli i processi di fede furono pochissimi: nel 1542 nessuno, nel 1543 solo alcuni per delitti commessi nel Dominio, tra cui quello contro Pietro Speziale da Cittadella, concluso dall'auditore Alfonso Binario e dall'inquisitore fra Marino da Venezia con una sentenza di riconciliazione il 22 agosto 1543.

Sotto la nunziatura di Giovanni Della Casa l'azione del Sant'Ufficio cominciò ad acquistare consistenza e stabilità.[4] Questo incarico fu il più prestigioso e impegnativo ricoperto dal famoso letterato in tutta la sua vita. Un avvenimento importante fu il processo contro il vescovo Vergerio, iniziato autonomamente dal nunzio il 2 gennaio 1545 e proseguito poi per particolare delega papale, come si è visto. Nel 1546 ci fu un processo per un reato di fede commesso a Venezia, il primo dopo il caso di fra Giulio da Milano, mentre nel 1547 gli imputati per reati di fede commessi nella capitale furono 7.

Un altro evento rilevante di questo periodo fu la nomina di tre rappresentanti statali presso il tribunale di Venezia nel 1547, che seguì una serie di decisioni del Consiglio dei dieci riguardanti la presenza di suoi rappresentanti nei tribunali dell'Inquisizione per singoli processi: a Venezia (21 gennaio 1545) e in alcune città del Dominio (Padova, 13 febbraio 1544; Cipro, 7 settembre 1545; Vicenza, 31 maggio 1546; Brescia, 10 settembre 1546). Queste decisioni attribuivano ai rettori veneziani funzioni proprie dei giudici che furono probabilmente, almeno in parte, esercitate.

La nomina dei tre deputati sopra l'eresia a Venezia nel 1547

La decisione del 22 aprile 1547, con cui il Minor Consiglio impose la presenza stabile di tre deputati sopra l'eresia a Venezia, scelti tra i senatori più ragguardevoli, non va vista come inizio o accettazione del Sant'Ufficio in seguito alla vittoria sui protestanti a Mühlberg da parte di Carlo V: questa interpretazione tradizionale è destituita di fondamento perché la battaglia ebbe luogo due giorni dopo, il 24 aprile e i patrizi veneziani avevano molte doti, ma non certo la preveggenza. Il ristrettissimo organo di governo fece invece una scelta interna alla politica nazionale, consolidando una prassi già iniziata in alcuni tribunali della Terraferma, rilevabile attraverso ben 18 decisioni precedenti del Consiglio dei dieci dal 28 aprile 1540 al 10 settembre 1546. Infatti, come si rileva dall'archivio del Sant'Ufficio di Venezia, tra il 1541 e il 1546 gli imputati per delitti commessi a Venezia furono 2, quelli per delitti commessi nel Dominio 37, dei quali solo per una piccola parte, cioè 9, il processo iniziò direttamente a Venezia. Il motivo prevalente della nomina dei tre deputati all'eresia fu dunque la volontà di sorvegliare dall'interno l'Inquisizione e di accentrarne anzi il controllo nella capitale per tutto il Dominio. Infatti la Repubblica considerò i tre deputati una propria magistratura con pieni poteri giudiziari e affidò loro l'applicazione delle leggi sulla circolazione e la stampa di libri eretici (17 maggio 1547), come risulta dalle 4 sentenze per detenzione di libri proibiti, emanate dai deputati tra il 1548 e il 1551. Questi rappresentanti statali inoltre furono formalmente incaricati di vigilare sull'attività dei tribunali inquisitoriali della Terraferma (con una seconda decisione del 17 maggio 1547), un controllo che in parte già avveniva.

Come conseguenza di queste scelte statali il Sant'Ufficio di Venezia diventò la sede centrale, sovradiocesana, dell'Inquisizione per tutto il Dominio, a prescindere dal fatto che l'auditore del nunzio e l'inquisitore avevano già giurisdizione su di esso. Dal 1543 al 1550 si nota infatti che un notevole numero di cause furono iniziate nella Terraferma, ma vennero spostate a Venezia, 2 per l'appello dei condannati (Girolamo Venier 1544, Massimo di Spilimbergo 1549), ma le altre per gli interessi e le decisioni del Consiglio dei dieci: 6 furono avocate direttamente dal Consiglio (1544, 1547-1549), 4 furono mandate dai magistrati periferici ai Dieci (1546, 1548-1549), e inoltre tutti gli atti processuali di Annibale Grisonio in Istria in appoggio alle accuse contro Vergerio (1548-1549) furono inviati su esplicita richiesta del Consiglio. Il nunzio Della Casa si compiaceva di questa ingerenza statale come di un importante e positivo sostegno all'azione inquisitoriale e, riferendosi ai processi istriani e all'invio a Venezia di due capodistriani amici di Vergerio, così scriveva a Roma:

> Questi signori vogliono intervenir con la loro assistenza et però commettono che le cause et i processi della heresia di tutto il Dominio vengano a questo tribunale di Venetia, per assicurarsi bene che questa inquisitione vadia rettamente et senza scandalo et senza estorsione et anco senza negligenza et passione d'animo, et giudicano che così i giudici ecclesiastici come gli assistenti seculari siano per procedere et per iudicar più sinceramente qui (...) che per queste città o talvolta castella.[5]

La presenza dei deputati laici nei processi del Sant'Ufficio non sollevò alcuna opposizione da parte delle autorità ecclesiastiche, tanto che il 29 novembre 1548 il Consiglio dei dieci estese la formula a Brescia e a Bergamo, dove i due rettori della città e due dottori laici dovevano essere presenti alle sedute del sacro tribunale. Lo stesso obbligo fu imposto ai rettori di Capodistria, Pola e Pirano per i processi del commissario apostolico Grisonio (14 novembre 1548, 16 gennaio e 20 marzo 1549).

Processi di fede iniziati dai rettori veneziani

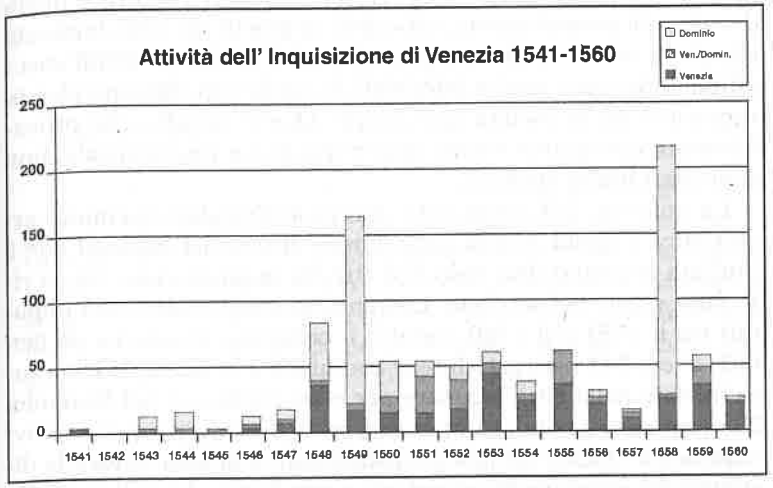
Tra il 1543 e il 1550, soprattutto durante la nunziatura Della Casa, in diverse occasioni la repressione del dissenso venne attuata

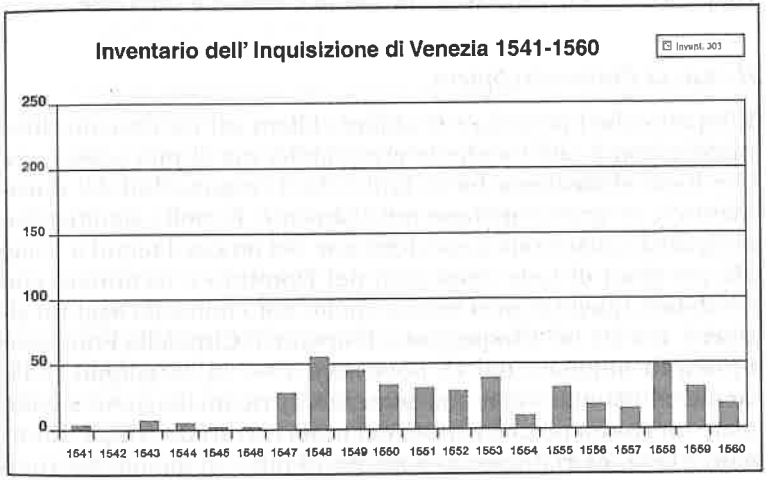
autonomamente dalle autorità dello Stato. I rettori veneziani infatti iniziarono per conto loro 11 processi di fede in varie città della Terraferma (Brescia, 1543; Capodistria, settembre 1543; Asolo, giugno 1546; Vicenza, 9 maggio 1547; Capodistria, 10 agosto 1547; Pieve di Cadore, 8 marzo 1548; Bergamo, agosto 1548; Treviso, gennaio 1549; Vicenza, 11 aprile 1549; Conegliano, 16 maggio 1549; Pola, dicembre 1550), non limitandosi a interrogare testimoni, ma alcune volte giungendo fino all'arresto e all'interrogatorio degli imputati. I rettori di Vicenza eseguirono anzi un ordine esplicito del Consiglio dei dieci e condussero il processo alla presenza del vicario generale e dell'inquisitore, mentre il vicario del Cadore e giudice del maleficio fece tutto da solo e concluse addirittura il processo con una sentenza. Queste autorità secolari non attesero i giudici ecclesiastici per intervenire contro gli eretici e non si fecero scrupolo di operare un'ingerenza indebita secondo il diritto canonico. I fascicoli finirono a Venezia, i giudici del Sant'Ufficio non obiettarono nulla, anzi nella maggior parte dei casi conclusero le cause, riconoscendo così validità agli atti compiuti dalle autorità statali.

Aumento dell'attività inquisitoriale nella seconda metà degli anni '40

Nella seconda metà degli anni '40 ci fu un progressivo aumento dei processi sia a Venezia sia in Terraferma, almeno sulla base dei documenti conservati a Venezia. Il fenomeno è stato interpretato come effetto della presenza dei deputati laici, che sostenevano l'Inquisizione. Questa spiegazione monocausale è invece priva di fondamento, non solo perché basata su dati non corretti, ricavati dall'inventario del fondo veneziano, ma soprattutto perché non si vede quale collegamento effettivo ci possa essere tra le funzioni dei tre deputati laici a Venezia e l'aumento dei processi condotti dai giudici inquisitoriali non solo a Venezia, ma anche nelle città di Terraferma. Come si capisce dalle tabelle, ancora rudimentali, la lettura diretta della documentazione archivistica mostra dei dati completamente diversi da quelli dell'inventario: negli anni 1541-1550 cambia il numero assoluto degli imputati (da 164 a 361), il numero degli imputati per i singoli anni, ma soprattutto si vede come nell'archivio di Venezia non ci

siano soltanto processi per reati di fede commessi a Venezia (73), ma anche cause iniziate e condotte da questo tribunale per reati commessi nelle diocesi del Dominio (33) e processi dei tribunali inquisitoriali di Terraferma per reati commessi nei territori di loro competenza (255).





La spiegazione proposta non regge perché l'aumento dei processi iniziati a Venezia non avvenne nel 1547, ma solo nel 1548, mentre l'incremento degli imputati nella Terraferma dipese dalla vasta azione svolta da Grisonio in Istria tra il dicembre 1548 e il maggio 1549 (180 su 255), cioè dall'intervento di un commissario mandato da Roma. In realtà per capire l'andamento dell'attività processuale bisognerebbe indagare i motivi d'inizio dei singoli procedimenti, sia quelli originati da una denuncia sia quelli avviati d'ufficio, perché anche in questi ultimi casi i giudici dovevano essere informati da qualcuno, agivano cioè in rapporto con la società circostante. Questi aspetti, che probabilmente configurerebbero una spiegazione multicausale, non sono stati finora studiati.

La notevole differenza tra i dati ricavabili dall'inventario archivistico e quelli emersi dalla lettura diretta dei fascicoli non è limitata al primo decennio dell'attività inquisitoriale, ma si riscontra anche nel secondo. L'inventario infatti indica 255 imputati tra il 1551 e il 1560, mentre il computo diretto ne dà ben 607, di cui 241 per reati di fede commessi a Venezia, 111 in cause iniziate nella città lagunare per reati commessi nel Dominio, 255 in processi condotti nelle diocesi di Terraferma per reati ivi commessi. Queste semplici constatazioni mettono in luce la distanza che corre tra un inventario e una banca dei dati giudiziari appositamente raccolti dalla documentazione originale.

Il caso di Francesco Spiera

L'impatto che i processi e le abiure ebbero sul movimento riformatore non è facilmente determinabile, ma si può presumere che fosse abbastanza forte, tanto che i responsabili del movimento se ne preoccuparono notevolmente. È molto significativo al riguardo quanto successe dopo uno dei processi tenuti a Venezia per reati di fede commessi nel Dominio e terminato con un'abiura, quello contro Spiera, molto noto non solo oggi tra gli storici, ma già nel Cinquecento. Il notaio di Cittadella Francesco Spiera fu inquisito dal 15 novembre 1547 al 26 giugno 1548, venne condannato con una sentenza di riconciliazione a compiere un'abiura perché pentito dei propri errori dottrinali. Ritornato a casa, morì disperato dopo pochi mesi, in quanto convinto

di aver commesso un peccato irremissibile con la rinuncia alla fede evangelica. Egli si era infatti persuaso di aver peccato contro lo Spirito Santo, secondo il passo paolino di *Ebrei* 10,20, come lo descrive Celio Secondo Curione nei primi anni '40 nel *Pasquino in estasi nuovo*:

> quella sentenza spaventosa che Paulo scrisse a gli Ebrei, di quelli che havendo una volta conosciuta et accettata la verità, l'hanno poi abbandonata; i quali ei dice che non è più possibile che si raveggino, che più godiano il celeste bene; e così peccano ne lo Spirito santo, il qual peccato mai non si perdona, come afferma Christo.

La scelta drammatica che si profilava allora per chi aveva aderito alle nuove idee religiose era se dissimulare, oppure affrontare la morte confidando in Dio, oppure fuggire nei paesi protestanti. Giulio da Milano già nel 1549 nella sua *Esortatione agli dispersi per Italia* proponeva agli italiani incerti la costanza nella fede evangelica, indicando come esempio negativo «quello rinegato di Padova morto disperato» – cioè Spiera:

> Non è più tempo (credetilo a me) di disputare, non è più tempo di questionare de la fede, non è più tempo di ragionare. Ormai ciascuno di noi doverebbe essere dottore. Hora è tempo di fare de fatti, di seguitar Christo con la croce in spalla, et prepararsi di andare arditamente al martirio.

Quella di Spiera fu una «autentica tragedia moderna del conflitto di coscienza», perché egli si lasciò letteralmente morire come effetto della convinzione interiore di essere irrimediabilmente dannato. Il disgraziato notaio venne portato dai figli a Padova per essere curato dai migliori medici, ma senza esito. Fu allora tentata perfino la strada del miracolo e Spiera fu portato molte volte nella basilica di Sant'Antonio. Il suo letto era sempre attorniato da visitatori, fino a una trentina contemporaneamente, che discutevano con lui per distoglierlo dalla terribile convinzione sulla base di passi scritturistici. Era uno «spettacolo raro, et horrendo (...). Mi par vedere, quando veggo lui, un huom vivo che sia nell'inferno», scrisse Vergerio.[6]

Il caso di Spiera fu immediatamente sfruttato per mostrare a

quale dramma poteva andare incontro chi rinnegava la vera fede evangelica, ma anche come «morte del dannato», prova certa della predestinazione dei reprobi alla dannazione eterna. Le notizie fecero ben presto il giro d'Europa: Pier Paolo Vergerio, che aveva vissuto personalmente il grave dilemma se restare in Italia correndo il rischio del processo e dell'abiura oppure fuggire, compose un libretto anonimo in latino dal titolo: *Francisci Spierae* (...) *Civitatulani horrendus casus, qui ob negatam in iudicio cognitam veritatem, in miseram incidit desperationem* (il titolo continua in latino: quanto sia utile e necessario questo esempio in questi tempi, a nessuna persona dotata di cuore può sfuggire), pubblicato poi con il proprio nome in italiano nel 1551: *La historia di M. Francesco Spiera, il quale per havere in varii modi negata la conosciuta verità dell'Evangelio, cascò in una misera desperatione*. Nel 1550 uscì un altro libro in latino, scritto dall'umanista scozzese Henry Scrimgeour, *Exemplum memorabile desperationis in Francisco Spiera, propter abiuratam fidei professionem*, stampato a Ginevra da Jean Gérard, con una prefazione dello stesso Calvino, molto dura verso chi tergiversava nelle terre dell'Anticristo senza decidersi a troncare l'empia accettazione del cristianesimo tradito dai papi.

A questi testi, che sostenevano la dottrina calvinista della predestinazione, cercò di contrapporsi l'operetta *Francisci Spierae* (...) *Historia a quatuor summis viris, summa fide conscripta*, pubblicata a Basilea nello stesso 1550 da Celio Secondo Curione, preoccupato della rigida difesa dell'ortodossia attuata non solo dalla Chiesa cattolica, ma anche da quelle protestanti.

Un'altra voce critica si levò contro l'interpretazione protestante della morte disperata dello Spiera, questa volta in Italia: fu il libretto dal chiaro titolo *Epistola di Georgio Siculo servo fidele di Iesu Christo alli cittadini di Riva di Trento contra il mendatio di Francesco Spiera et falsa dottrina di protestanti*, uscito a Bologna nello stesso anno. In esso il profeta arcieretico, ex monaco benedettino, sosteneva sotto un superficiale velo di cattolicesimo l'idea dell'infinita misericordia di Dio anche per il «gran numero» di protestanti «nascosti in diverse regioni e paesi della dottrina romana», che seguivano le pratiche religiose tradizionali senza credervi più. Per lui gli eletti erano impeccabili, secondo una concezione apertamente pelagiana, e non avevano necessità di

abbandonare l'Italia. L'anno seguente Giorgio Siculo fu processato e giustiziato a Ferrara. La discussione sul problema sollevato dal caso di Spiera continuò negli anni '50 non solo in Italia, ma anche in Francia e nei secoli seguenti uscirono altri libri sul suo conto in Inghilterra.[7]

La risonanza internazionale del caso mette in luce quanto la questione del professare apertamente le idee della Riforma fosse diventata essenziale per il movimento riformatore nella Repubblica di Venezia e in genere in Italia. Quello che non si riesce a capire è se questa propaganda abbia ottenuto l'effetto sperato di frenare le abiure, ma dai dati dei processi che possediamo non pare proprio. Vergerio, che tanto aveva fatto per divulgare il caso, si vide anzi costretto ad abbandonare il campo. La continua presenza e i discorsi tenuti al capezzale dello Spiera fanno anzi sorgere il sospetto che Vergerio avesse costruito il caso, o almeno l'avesse ben gestito secondo gli interessi del movimento. Almeno così pensava monsignor Rota, vescovo suffraganeo di Padova, come scrisse in una lettera del dicembre 1548, pubblicata ne *La historia di M. Francesco Spiera*: le parole di Spiera erano «una sua [*cioè del Vergerio*] fintione et imaginatione, fatta con disegno, per fare danno et pregiudicio alla Sedia Romana» o almeno erano state in parte finte. Non ci sono elementi per capire quale fu il ruolo di Vergerio nella decisione di trasportare Spiera da Cittadella a Padova, ma quando i figli decisero di riportarlo a casa dopo una ventina di giorni, per evitare il disonore e l'infamia della famiglia, il vescovo di Capodistria non ne fu contento, perché veniva così a mancare un ottimo strumento per cercare di sostenere il movimento di riforma, pericolosamente intaccato dall'Inquisizione.

Il catalogo dei libri proibiti del 1549

Le autorità inquisitoriali e statali della Repubblica rafforzarono in quegli anni il loro interesse per il controllo della stampa eterodossa, uno dei canali più rilevanti di diffusione delle dottrine della Riforma e di cui si coglieva molto bene il peso a Venezia, che era il più grosso centro di produzione e il più vasto emporio commerciale librario italiano e uno dei maggiori in Europa. Nel Cinquecento c'erano circa 500 tipografi ed editori attivi (contro 800 nel

resto della penisola), con almeno 640 torchi (contro 540 nel resto della penisola) e vi si stampava circa la metà di tutta la produzione italiana.[8] Il Consiglio dei dieci il 17 maggio 1547 affidò ai tre deputati sopra l'eresia, oltre al controllo dell'attività repressiva in Terraferma, anche l'applicazione delle leggi veneziane del 1543 sulla censura della stampa, fino ad allora rimaste lettera morta, che prevedevano una elevata multa di 50 ducati per gli stampatori e 25 ducati per i venditori senza licenza di libri che offendevano Dio e la fede cristiana, più altre pene in altri casi. Il 18 luglio 1548 il Consiglio dei dieci, certamente in risposta a una richiesta del nunzio Della Casa, ordinò ai librai e ai singoli sudditi la consegna di libri che fossero «contra la fede catholica». I librai, editori e stampatori protestarono per la genericità delle indicazioni delle opere e allora il nunzio fece compilare un *Catalogo di diverse opere, compositioni, et libri, li quali come heretici, sospetti, impii, & scandalosi si dichiarano dannati, & prohibiti*, la cui pubblicazione fu autorizzata dai Dieci il 16 gennaio 1549 e avvenne nel maggio successivo. Conteneva 149 condanne.

I librai non si rassegnarono alle probabili perdite economiche e si lamentarono in alto loco per l'ingiustizia del trattamento loro riservato, perché a Roma stessa non c'era nessun Indice. A questo punto il fronte unico delle autorità inquisitoriali e statali si ruppe e queste decisero autonomamente di revocare la validità del *Catalogo* sul piano civile. Il tribunale del Sant'Ufficio di Venezia al contrario utilizzò il *Catalogo* e tra il 1548 e il 1552 perseguì comunque singoli imputati per stampa o detenzione o vendita di libri proibiti: l'editore Antonio Brucioli, l'avvocato Francesco Stella, il lucchese Pietro Perna, Bonifacio Milion, pre Lucio Paolo Rosello, il patrizio Pietro Cocco, gli editori e librai Comin da Trino, Andrea Arrivabene, Pietro da Fino e uno degli Zanetti, un libraio, un correttore tipografico, un medico, il nobile udinese Zuane de Honestis. Le sentenze contro Brucioli (21 novembre 1548) e Stella (2 gennaio 1550) furono pronunciate dai soli deputati laici in quanto giudici, mentre quelle contro Milion (8 agosto 1551) e Rosello (3 novembre 1551) furono emesse dai giudici ecclesiastici e dai deputati laici. Allo Stato conveniva condannare singole infrazioni alle proprie leggi di censura e non danneggiare in modo programmatico il mondo editoriale. Il Sant'Ufficio riuscì in ogni caso a eseguire diversi sequestri di libri e con ordine specifico fece ritirare dal commercio alcune opere.[9]

La presenza dei rettori nei processi di fede in Terraferma

I patrizi veneziani non intendevano lasciarsi sfuggire la conoscenza diretta dell'attività inquisitoriale, nemmeno quando i processi e il numero degli imputati crebbero nei tribunali della Terraferma e diventò sempre più difficile seguirli dalla capitale: tra ottobre 1548 e ottobre 1550 gli imputati nella diocesi di Venezia furono 46, nel Dominio 51 più i 180 di Grisonio in Istria. Così il Consiglio dei dieci il 30 ottobre 1550 decise di decentrare il controllo dell'Inquisizione nelle città principali e di imporre la presenza dei rettori e di due cittadini dottori in diritto nelle sedi locali del Sant'Ufficio.

Questa volta le più alte autorità ecclesiastiche valutarono molto negativamente la decisione e cercarono di bloccarla, tanto che nei mesi seguenti l'attività inquisitoriale a Venezia ne risentì. Il nuovo nunzio Ludovico Beccadelli riferì preoccupato a Roma e definì la delibera «come cosa che non toccasse alle lor signorie alterarla e portasse pregiudicio alla giurisditione ecclesiastica». Le proteste che il pontefice seccato avanzò all'ambasciatore veneziano chiariscono molto bene i termini in cui la questione veniva considerata dal punto di vista papale: secondo Giulio III i rettori, pur essendo esperti in filosofia e in lettere per il buon governo della Repubblica, «non vogliono studiare né di legge né di canoni, anci vogliono essere compagni ai giudici ecclesiastici et non solum compagni, ma ancho sopraintendenti, cioè superiori», e quindi il governo veneziano non doveva né poteva stabilire che «i secolari siano congiudici ai ecclesiastici et a formare i processi et altre essecutioni al par con loro». Per dar forza alle rimostranze, il papa – come abbiamo visto – pubblicò il 18 marzo 1551 un breve che scomunicava tutte le autorità civili che giudicassero, formassero processi inquisitoriali o si permettessero ingerenze non richieste, anche sotto pretesto di assistenza.[10]

Il dissidio durò a lungo, ma alla fine si ricompose nel settembre del 1551 con l'invio di uno speciale delegato pontificio: il 25 settembre il Consiglio dei dieci comunicò al nunzio e all'inviato speciale le proprie scelte in materia: presenza costante dei rettori, i dottori potevano essere chiamati dai giudici ecclesiastici e dai rettori, tutti i processi dovevano essere conclusi nelle città

principali, i rettori e i giudici ecclesiastici dovevano riunirsi almeno una volta alla settimana. Il giorno seguente il Consiglio inviò ai rettori gli accordi ufficiali e aggiunse degli ordini segretissimi («*legatis soli*»), secondo i quali erano tenuti comunque a inviare a Venezia i processi importanti e dovevano sempre chiamare i dottori laici. In seguito a queste decisioni tutto continuò come prima, secondo la volontà dei patrizi e senza attendere l'accettazione pontificia, che venne comunicata al Collegio dal nunzio Beccadelli solo il 16 ottobre, cioè venti giorni dopo.

L'attività inquisitoriale dal 1551 al 1554

Con il comune interesse e momentanei disaccordi tra Inquisizione e governo, la repressione giudiziaria del dissenso religioso effettuata in questi anni aumentò apprezzabilmente, raddoppiando rispetto al periodo della nunziatura Della Casa. Se nel biennio 1551-1552 i processi per delitti di fede commessi nella città lagunare continuarono a essere pochi come nel biennio precedente (13 e 16), molti di più furono quelli condotti a Venezia per delitti commessi in Terraferma (29 e 23), la maggior parte contro gli anabattisti fatti arrestare direttamente dal Consiglio dei dieci con l'ordine segreto del 18 dicembre 1551, per il grande timore di sconvolgimento sociale che sollevavano, come si è già visto. Nel 1553 il calo di questo tipo di cause fu compensato dall'aumento di quelle contro eretici abitanti a Venezia. Solo nell'ultimo anno della nunziatura Beccadelli, nel 1554, l'azione processuale ebbe una discreta flessione.

Nonostante Beccadelli fosse più attivo nella repressione di Giovanni Della Casa, nel 1552 alcuni cattolici zelanti, tra cui Annibale Grisonio, lo accusarono a Roma di essere troppo cauto.[11] Il nunzio se ne lamentò amaramente con il cardinale Marcello Cervini il 12 marzo:

> ... il zelo disordinato, per dir così, che vedo in certe persone qui, le quali hanno buona mente ma poco iuditio et vorriano che per ogni disordine che si sente nelle cose della religione io mi facessi di fuoco et corressi ad esclamare in Collegio. (...) Non mancano di quei che vorriano vedere questo fuoco acceso, questi tali si dogliono di me et dicono che sono freddo.

Invece secondo Beccadelli con i signori veneziani non si doveva essere precipitosi e severi, e tanto meno impuntarsi sui principi, neppure quando si trattava dell'esecuzione di una sentenza capitale (si riferiva a quella contro Francesco Sartori), perché – come scrisse il 30 aprile a Gian Domenico de Cupis – lo svolgimento della giustizia inquisitoriale

> molte volte è qui interpretato altramente da quello che s'usa altrove et bisogna haver pacienza et cavarne quel meglio, o manco male, che si può. (...) Com'ho detto, per non rovesciare il secchio a fatto, bisogna con pacienza far quel che si può destramente, ché pazzia è far questione et perdere.

Da questi pochi accenni si vede come non tutti i giudici della fede erano intransigenti nello stroncare il dissenso a ogni costo, come Grisonio, ma che un personaggio moderato come Beccadelli difendeva la giurisdizione del Sant'Ufficio cercando di adeguare la sua azione alle concrete circostanze politiche, non sempre favorevoli all'Inquisizione, e riteneva che i dissidenti andassero convinti «con la bona dottrina et buona vita nostra (...), come spero nel signore Dio che si farà, parendomi già che questa setta sia in rotta».

Alcune volte tuttavia il governo appoggiò subito la repressione, non solo nel caso degli anabattisti, ma anche in quello della condanna del *Talmud*. Il famoso libro ebreo aveva avuto nel Cinquecento diverse edizioni proprio a Venezia, le ultime nel 1549 (Giovanni Di Gara per conto di Alvise Bragadin) e nel 1546-1551 (Marco Antonio Giustiniani), con notevoli investimenti in una complicata situazione di lotta commerciale tra i due patrizi veneziani. Quando il 12 settembre 1553 il *Talmud* venne condannato a Roma dai cardinali inquisitori perché contenente aperte bestemmie contro Dio e la legge mosaica, gli esecutori contro la bestemmia richiesero l'intervento del Consiglio dei dieci, che il 18 ottobre stabilì che tutte le copie del *Talmud* venissero bruciate in piazza San Marco entro dieci giorni. Il 21 ottobre infatti ci furono due roghi: uno a Rialto, dove venne bruciata la partita sequestrata a Giustiniani e l'altro a San Marco, dove furono inceneriti i volumi presi nelle case degli ebrei. Altri roghi ebbero luogo in quei mesi non solo

a Roma e ad Ancona nello Stato pontificio, ma anche a Ferrara, Mantova, Pesaro, Candia.[12]

I rapporti tra autorità statali e Inquisizione dal 1551 al 1554

In genere i rapporti tra governo e Sant'Ufficio durante la nunziatura Beccadelli non furono facili e furono spesso contrassegnati e condizionati dalle scelte della Repubblica. Infatti diversi processi vennero spostati dalle sedi inquisitoriali della Terraferma a Venezia, secondo le disposizioni segretissime prese dal governo il 26 settembre 1551: non solo tutti quelli contro gli anabattisti, fatti arrestare dal Consiglio dei dieci, ma anche un discreto numero riguardanti altre cause, con un flusso continuo e leggermente superiore a quello della nunziatura precedente, se si escludono le cause giudicate dal commissario speciale Grisonio. La presenza dei rettori ai processi, punto cardine del funzionamento del Sant'Ufficio su tutto il territorio della Repubblica, venne fatta rispettare dal Consiglio dei dieci, rimproverando se necessario i rettori assenti (Vicenza, 28 gennaio 1552). Pareri e consigli degli assistenti laici venivano talvolta eccezionalmente verbalizzati (Asolo, 20 marzo 1547; Venezia, 10 ottobre 1551), segno palese che questi interventi non previsti dal diritto canonico avvenivano comunque e i giudici ecclesiastici li tenevano in considerazione.

Il Consiglio dei dieci intervenne alcune volte per ribadire il proprio potere di alto controllo sul Sant'Ufficio, senza tener troppo conto delle norme canoniche: il rifiuto di eseguire alcune sentenze di confisca dei beni (Padova, 13 febbraio 1544; Cipro, 7 settembre 1545); la liberazione di un suddito di un altro Stato, arrestato per eresia (Brescia, 26 agosto 1553); l'ordine di arresto e il conseguente processo il 23 novembre 1554 dell'inquisitore di Bergamo e di altri frati, che avevano accusato di eresia le monache di Ardesio per poter meglio abusare di loro.

Altre decisioni vennero prese invece per sostenere l'azione del Sant'Ufficio: il 7 settembre 1553 venne respinta la domanda di grazia del duca del Württemberg in favore di fra Baldo Lupatino e il 13 marzo 1554 venne concessa l'estradizione di un suddito di un altro Stato, Benedetto Florio *alias* Lorenzo Tiziano.

Un limitato aiuto finanziario di 25 ducati fu concesso al Sant'Ufficio di Venezia per la prima volta il 13 marzo 1554.

Le prime condanne a morte dell'Inquisizione di Venezia

Un'altra questione su cui le autorità statali e quelle inquisitoriali ebbero punti di vista differenti furono le sentenze capitali, che meritano una trattazione a parte per gli elementi straordinari che presentano nella formulazione e nell'esecuzione, offrendoci la possibilità di cogliere le discordanti motivazioni delle due parti su un tratto cruciale dell'attività repressiva. Queste sentenze infatti non solo non furono tutte eseguite dalle autorità veneziane, a cominciare dagli anni '30, ma vennero anche formulate in modo difforme da quello previsto dal diritto canonico.

La prima condanna a morte non eseguita fu quella contro fra Girolamo Galateo, processato da Carafa nel 1530 e condannato come relapso il 16 gennaio 1531, formulata regolarmente come consegna al braccio secolare. La documentazione è carente e non permette di entrare nei dettagli. Si sa solo che il Consiglio dei dieci due giorni dopo fece trasferire Galateo in una prigione meno dura, che il 21 giugno 1535 fece chiedere al papa il riesame del caso e la concessione della libertà, perché il frate si dichiarava pentito e che infine, senza altre richieste ufficiali, il 25 agosto 1536 stabilì di metterlo in libertà vigilata in una casa, perché malato, dietro una costosissima fideiussione di 1.000 ducati, che fu subito pagata da Antonio Pauluzo. Il nunzio Girolamo Verallo protestò energicamente in Collegio perché Galateo girava addirittura «per le piazze et lochi più celebri di questa città et, *quod peius est*, senza l'habito monastico», ma dovette subire una dura critica, che riuscì con abilità a rintuzzare squalificandola:

> si levò su un senator vecchio che fa el prudente et mi hebbe a dire che lui haveva veduta quella sententia del Theatino [*cioè Gian Pietro Carafa*], la quale era iniustissima et che gli era come le altre sententie che sogliano dare tutti li iudici ecclesiastici, quali non facevano mai iusticia.[13]

Il motivo per cui venne concessa a Della Casa, con il breve papale del 23 giugno 1547, la facoltà di formulare le condanne a morte specificando il genere di supplizio da infliggere risulta in questo modo chiaro: i governanti veneziani non le volevano mettere in atto. Il nunzio aveva questi poteri probabilmente dal tempo della nomina, ma per maggior certezza li richiese il 7 maggio 1547, e gli furono confermati. Quando il 27 ottobre fu emessa la sentenza capitale contro fra Baldo Lupatino, ostinato nell'aderire alle idee della Riforma, essa venne formulata quindi come decapitazione e rogo da parte del boia statale tra le due colonne in piazzetta San Marco, cioè nel luogo deputato alle esecuzioni solenni. Il Consiglio dei dieci non la eseguì. Non si limitò poi semplicemente a tenerla in sospeso, ma il 29 novembre 1547 la sostituì con una propria sentenza. Le proposte erano tre: esecuzione della sentenza con concessione di tre giorni per l'abiura e conseguente sospensione e riconsegna del reo al nunzio, strangolamento in carcere con concessione di tre giorni per il pentimento ed eventuale nuova decisione dei Dieci, carcere stretto a vita e riconsegna al nunzio in caso di pentimento, senza alcun termine. Dopo due votazioni irregolari e una incerta, fu approvata l'ultima proposta.[14]

Altre sentenze vennero invece eseguite, come quella successiva del 10 novembre 1550 contro pre Francesco Calcagno, filoprotestante bresciano processato a Brescia e poi a Venezia per ordine del Consiglio dei dieci contro la volontà del vescovo locale. L'imputato non era recidivo né ostinato e venne condannato «per causa dell'impie et neffande heresie per lui tenute, accompagnate da scelestissimi vitii, da crudelissime et inaudite biasteme». Il dispositivo prevedeva anche il genere di morte: il taglio della lingua, la decapitazione e il rogo per opera dei ministri della giustizia, applicando le facoltà concesse al nunzio Beccadelli con il breve del 18 aprile 1550. Diversamente dal caso precedente, questa sentenza fu fatta eseguire dai rettori di Brescia il 23 dicembre. Il motivo della decisione veneziana non è chiaro; forse furono determinanti le accuse di gravi bestemmie.

L'anno seguente il podestà e capitano di Rovigo eseguì pubblicamente la condanna a morte di Benedetto del Borgo da Asolo, emanata il 16 marzo 1551 dal vicario vescovile e dall'inquisitore di Rovigo, formulata tradizionalmente come consegna al braccio secolare. Il motivo in questo caso è facilmente intuibile: si trattava di un anabattista antitrinitario, che aveva il ruolo di vescovo, e non solo era recidivo, ma anche «pertinace et ostinato in questa mala et perversa heretica volontà», come recita la sentenza, un genere di eretico temuto da tutti.[15]

Nello stesso anno tuttavia una seconda sentenza capitale contro un anabattista non fu eseguita. In seguito a un processo tenuto dal vicario generale e dall'inquisitore di Treviso, il 12 maggio 1551 l'impenitente Francesco Sartori da Asolo fu condannato alla confisca dei beni e alla morte secondo la formulazione tradizionale, ma il 19 maggio il podestà veneziano avvisò i capi del Consiglio dei dieci e il processo venne spostato a Venezia il 31 luglio. Alla fine il 16 febbraio 1552 l'auditore del nunzio e l'inquisitore di Venezia emisero una propria sentenza, che stabilì la decapitazione e il rogo ad Asolo a carico del podestà, per mezzo del ministro della giustizia. Il 30 aprile tuttavia la condanna non era ancora stata eseguita, perché il podestà di Asolo aveva tergiversato, Francesco si era pentito e il Consiglio dei dieci aveva deciso di revocare la sentenza, come lamentò il nunzio. L'imputato venne ritrasferito a Venezia, e qui relegato a vita nella prigione Forte, da dove riuscì a fuggire nel maggio del 1557. I Dieci ordinarono la sua cattura al podestà di Asolo, ma sembra che essa non sia mai avvenuta.[16] Con ogni evidenza per il governo della Serenissima il pentimento di Sartori era sufficiente per preservargli la vita, mentre le autorità ecclesiastiche ne avrebbero voluto a ogni costo la morte, già decisa per ben due volte.

Un'altra condanna capitale, quella contro Zuan Battista Tranbachin, un anabattista dei Grigioni, pubblicata il 7 novembre 1553, fu invece eseguita poco dopo a Venezia, come riferì il nunzio in una lettera dell'11 novembre:

> Havemo a questo giorno havuto prigione al tribunale dell'heresia un grisone annabatista di pessima et ostinata volontà, il quale finalmente s'è fatto morire, anchora che si sia stato che fare perché alcuni il facevano caso di Stato et volevano haver rispetto alla lega Grisa, che altre volte lo domandò; tuttavia la bontà del Serenissimo et il valore delli santi [*signori?*] assistenti al tribunale ha fatto si ch'è morto. Fu condannato pubblicamente, ma perch'era ostinato et mostrava morir volentieri, s'è fatto annegar di notte accioché qualcuno non si scandalizzasse della sua ostinatione.[17]

Il processo è stato appena ritrovato da me in un fascicolo degli atti del Sant'Ufficio veneziano e restituisce una identità a questa vittima finora rimasta anonima. Esso fu molto breve: iniziò il 12 ottobre 1553 con l'arresto, cui seguì un costituto in data non precisata, nel corso del quale l'imputato risultò pertinace, un secondo costituto il 21 ottobre, mentre nella seduta del 24 sei frati, convocati dal tribunale, cercarono inutilmente di distogliere il reo confesso dalle sue «false opinioni».[18] Non c'è traccia di questo caso tra le carte del Consiglio dei dieci e, non essendosi conservato il testo della sentenza, non è possibile sapere nulla di preciso sull'autorità che eseguì la sentenza di annegamento. L'anabattista, un eretico dunque pericoloso anche per lo Stato, era straniero e alcuni consiglieri dei dieci non volevano rovinare le relazioni con i Grigioni condannandolo a morte, ma prevalsero ragioni politico-religiose, dato che gli anabattisti erano temuti e venivano uccisi sia dai cattolici sia dai protestanti. Solo la forma pratica dell'esecuzione fu anomala: l'annegamento di notte, per evitare lo scandalo pubblico e le ripercussioni presso le autorità grigionesi.

Nei vent'anni considerati in questo capitolo, prima del 1562, a Venezia venne emessa soltanto un'altra sentenza capitale, il 17 settembre 1556, contro fra Baldo Lupatino, e la esamino qui per comodità di esposizione, anche se appartiene alla nunziatura di Archinto. Lupatino, già condannato a morte nel 1547, ma tenuto in vita in carcere per volontà dello Stato, fu processato una seconda volta nel 1556 dopo che i capi del Consiglio dei dieci fecero intendere all'Inquisizione, tramite un loro ufficiale, che l'imputato continuava a manifestare apertamente le proprie idee eretiche agli altri prigionieri. Che cosa o chi abbia mosso l'alta autorità a far intervenire il sacro tribunale resta ancora da scoprire. Tra i primi testimoni fu sentito anche Francesco Sartori, che in precedenza era stato con fra Baldo nella prigione dei Signori di notte al criminal e ora si trovava ancora assieme a lui in quella dei capi dei Dieci ed era stato convinto da Lupatino a perseverare nella fede evangelica. Il 30 aprile lo stesso Consiglio dei dieci, informato delle testimonianze, autorizzò esplicitamente il processo, l'imputato fu interrogato lungamente per più di dieci sedute e alla fine fu giudicato «heretico pertinace, incorregibile et impenitente et ostinatamente recusante et renitente di volere ritornare al gremio della santa matre Chiesa». Venne condannato con queste parole:

> che prima egli sia degradato in questo loco della capella di San Theodoro di Venetia in forma et poi, cossì degradato, sia dato nelle mani delli ministri della giustitia et per essi sia condutto et buttato in mare, di modo che esso frate Baldo se habbia totalmente da annegare et affogare dentro al detto mare et cossì a terminar la sua vita.

La degradazione ebbe luogo immediatamente, il condannato fu consegnato alle autorità statali e la sentenza fu portata a termine. L'annegamento in mare, fuori dalla laguna, divenne così il modo ordinario per sopprimere gli eretici nella capitale della Repubblica. Questa scelta era indubbiamente molto singolare, ma corrispondeva al supplizio usato di solito dal governo veneziano quando voleva evitare la forma pubblica e solenne delle condanne a morte.

In conclusione le sentenze capitali emesse a Venezia furono poche, 7 in 30 anni, la maggior parte concentrate nei primi anni '50. Tre di esse non furono eseguite dalle autorità statali, come prevedevano invece le norme canoniche, perché i patrizi ritenevano che chi si pentiva, anche se recidivo, meritasse di vivere, e in questo modo offrirono la possibilità del pentimento agli eretici, senza preoccuparsi delle proteste presentate al più alto livello dal nunzio pontificio. Dopo la prima sentenza non eseguita, i giudici ecclesiastici adottarono una formula che prevedeva esattamente il sistema della condanna a morte, probabilmente per non lasciare alcun pretesto o scappatoia alle autorità statali, perché la formula tradizionale recita che l'eretico venga consegnato al braccio secolare, «quale però efficacemente preghiamo che (...) voglia moderare la sua sentenza, di maniera che sia senza effusione di sangue e senza pericolo di morte». Quattro sentenze capitali vennero invece eseguite negli anni '50, accettando gli ordini dei giudici della fede nei casi più preoccupanti: un prete filoprotestante grandissimo bestemmiatore, due anabattisti impenitenti e un frate filoprotestante già graziato una prima volta, ma dimostratosi incorreggibile e ostinato durante nove anni di prigione.

Le condanne a morte veneziane presentano infine un'altra singolarità: contrariamente alla prassi ordinaria di bruciare vivi gli imputati ostinati, i giudici di fede ordinarono per tutti e tre

gli impenitenti prima l'uccisione e poi il rogo. Non avendo trovato nei documenti una spiegazione al riguardo, si può ipotizzare un mancato accanimento del nunzio Beccadelli e degli altri giudici oppure più freddamente un "addolcimento" del supplizio per attenuare le resistenze dei governanti riguardo l'esecuzione.

Le nunziature di Archinto e Trivulzi e l'inquisitorato di Peretti (1555-1560)

Monsignor Filippo Archinto venne nominato nunzio a Venezia da Giulio III il 26 giugno 1554 e non si sa esattamente quando giunse in città. L'avvicendamento dei nunzi con ogni probabilità non modificava profondamente l'attività inquisitoriale, che era in effetti condotta dall'auditore: in questo caso si trattava di Rocco Cattaneo, che aveva servito anche il nunzio precedente. Per comodità di esposizione, l'analisi riprenderà comunque dal 1555. Nei primi decenni di funzionamento le sedi periferiche del Sant'Ufficio presumibilmente mantennero una certa autonomia nei confronti di Roma, e sarebbe interessante capire quanto in realtà venissero influenzate dalle decisioni prese dalla Congregazione e dagli orientamenti generali della politica religiosa dei singoli pontefici. Archinto infatti continuò il suo ufficio sotto i due papi seguenti: dopo il mese di pontificato di Marcello Cervini con il nome di Marcello II, eletto il 9 aprile 1555 e morto il 1° maggio, il 23 maggio venne eletto Gian Pietro Carafa con il nome di Paolo IV. Questo pontificato è considerato una svolta irreversibile nell'attività dell'Inquisizione, ma è importante verificare se si avvertirono dei cambiamenti notevoli anche a Venezia e nel suo Dominio.

L'Indice dei libri proibiti del 1555

Un settore in cui l'influsso romano risulta evidente è quello del controllo sulla stampa. Il *Catalogo di diverse opere, compositioni et libri, li quali come heretici, sospetti (...) si dichiarano dannati, & prohibiti*, preparato dal nunzio Della Casa nel 1549, si era mostrato uno strumento utile, tanto che la Congregazione, che da tempo stava predisponendo un proprio elenco, ne stese uno più

ampio, inglobandovi titoli e autori condannati negli Indici locali precedenti e in altri documenti, in tutto 596 condanne. L'idea era di arrivare a un Indice universalmente valido, ma intanto, su richiesta delle autorità ecclesiastiche locali, venne messo alla prova in tre Stati italiani. Infatti all'inizio del 1555 fu pubblicato a Venezia da Gabriele Giolito, uno degli editori più importanti, un *Cathalogus librorum haereticorum* su commissione del Sant'Ufficio di Venezia, come recita il frontespizio – dove la data è 1554, secondo il sistema di datazione veneziano, che cambiava il numero dell'anno il 21 marzo – così come lo stesso testo era uscito poco prima nel 1554 a Milano, con piccole variazioni e 94 condanne in meno, mentre una versione precedente era stata stampata a Firenze tra la seconda metà del 1552 e la prima del 1553.[19]

La pubblicazione venne eseguita su ordine del nuovo nunzio, che il 9 febbraio 1555 intimò a tutti gli editori, stampatori e librai di ritirare una copia presso lo stampatore Giolito, di consegnare tutte le opere proibite e di non venderle o stamparle in futuro. Anche questa volta gli editori e librai cercarono di opporsi, prima chiedendo una proroga del termine di consegna, poi presentando un lungo scritto in due parti, in cui argomentavano le proprie ragioni sul piano sia economico sia legale e culturale: avendo sempre rispettato le leggi della Repubblica sul controllo della stampa – sostennero – non potevano venir rovinati da proibizioni troppo ampie, talvolta poco chiare e oltretutto riguardanti alcune opere espressamente «approbate per buone» dalle autorità veneziane. Rivolgendosi contemporaneamente all'auditore del nunzio, all'inquisitore e ai deputati laici, più sensibili questi alle ragioni economiche e legali, ottennero con abilità un'ulteriore proroga di tre mesi.

Nei mesi seguenti il tribunale agì contro gli autori proibiti che dimoravano nella Repubblica: Giovanni Antonio Pantera, canonico di Parenzo, Bernardino Tomitano, docente nello Studio di Padova, Guillaume Postel, momentaneamente a Venezia e Antonio Brucioli, traduttore e commentatore della Bibbia. Di Pantera mancano gli atti processuali. Tomitano e Postel si presentarono spontaneamente: quest'ultimo non convinse i giudici del proprio pentimento e fu condannato al carcere perpetuo a Roma come eretico ostinato e insano di mente, nel qual carcere sarebbe rimasto per quattro anni, mentre Tomitano fu condannato a

scrivere e stampare una ritrattazione, come avvenne in realtà. Brucioli subì invece un lungo processo formale, gli furono sequestrati libri eretici, fu interrogato sull'adesione alle dottrine fondamentali della Riforma, riconobbe di averle avute, le abiurò e fu condannato ad alcune pene spirituali e a scrivere un'opera di ritrattazione.

Lo stesso giorno dell'esemplare condanna di Brucioli, il 22 giugno, si presentarono all'Inquisizione una ventina di stampatori, tra i più noti e, rinunciando alle loro richieste, si dichiararono disposti ad accettare il *Cathalogus* se fosse risultato in vigore a Roma. Questo notevole ripiegamento fu dovuto ai sequestri di libri proibiti che nel frattempo il Sant'Ufficio aveva effettuato in diverse botteghe, comprese quelle di editori importanti come Tommaso Giunta, Gabriele Giolito, Marchion Sessa. All'ambasciatore veneziano a Roma e al nunzio non risultò che esistesse un Indice pontificio e quindi il 29 settembre 1555, nonostante le prove del commercio clandestino e quindi del mancato rispetto delle leggi sulla stampa, i tre deputati sopra l'eresia comunicarono che il *Cathalogus* non era valido per le autorità statali. In questo modo vennero protetti gli interessi dei librai e tipografi veneziani, ma fu l'ultima volta.

L'Inquisizione avrebbe accresciuto nei decenni seguenti l'azione di controllo sulla stampa, a cominciare dalla pubblicazione dell'Indice papale nel 1559, e i suoi effetti indiretti si possono tra l'altro osservare proprio nella produzione libraria di Gabriele Giolito, il maggior editore di opere letterarie italiane, che tra il 1555 e il 1565 cambiò decisamente il genere dei libri stampati, adeguandosi alle nuove tendenze culturali che si andavano imponendo: su 311 edizioni, ben 121 (39%) erano opere religiose o devozionali. La stessa editoria veneziana virò vistosamente verso i libri religiosi: a metà del secolo costituivano il 13-15%, nel periodo 1566-1582 raggiunsero il 25%, negli ultimi due decenni il 33%.[20]

L'attività del Sant'Ufficio di Venezia

L'attività inquisitoriale a Venezia durante le nunziature di Archinto e Trivulzi (1555-1557) non aumentò, ma calò progressivamente fino a raggiungere un terzo degli imputati perseguiti negli anni di Beccadelli. Nei due anni seguenti il numero degli imputati risalì tuttavia a Venezia, ed ebbe una forte impennata nel resto della Repubblica nel 1558 per l'azione in Istria e Dalmazia di un commissario speciale, inviato appositamente dal papa per contrastare gli effetti di un viaggio in Friuli di Pier Paolo Vergerio e per esercitare un maggior controllo sui vescovi in Istria. Mentre l'origine e l'efficacia dell'azione di Annibale Grisonio, che verranno analizzati più avanti, sono evidentemente frutto di scelte fatte a Roma, i motivi della ripresa dell'attività repressiva a Venezia sono forse da riferire a fattori locali, cioè all'intraprendenza dell'inquisitore.

Fra Felice Peretti da Montalto, nominato nel gennaio del 1557 dal generale dell'ordine francescano e attivo già nei mesi seguenti, si trovò presto a operare in una condizione nuova e profondamente diversa:[21] alla fine di settembre del 1557 il nunzio Antonio Trivulzi lasciò Venezia e Paolo IV non ne designò uno nuovo. La città restò così priva del nunzio fino al marzo del 1560, quando Pio IV inviò Pier Francesco Ferreri. L'auditore del nunzio continuò tuttavia a presenziare le sedute del Sant'Ufficio fino al 3 settembre 1558, mentre in luglio era cominciata una presenza stabile del vicario patriarcale, che prima non vi partecipava mai. In assenza del nunzio, la Congregazione mantenne i rapporti soprattutto con l'inquisitore, che dal settembre divenne inoltre il giudice di fede più esperto e influente. Fra Felice assunse poi un ruolo forte all'interno della Repubblica nei confronti degli inquisitori locali, mandando loro ordini, ricevendo denunce, processi e altre richieste, nominandone infine alcuni o spostandoli di sede, compito prima svolto dai superiori dell'ordine.

Peretti si era in questo modo guadagnato la stima dei cardinali inquisitori, inimicandosi invece i confratelli di Venezia, che nel capitolo del febbraio 1559, su proposta del guardiano fra Andrea Micheli e di tredici rappresentanti, ne chiesero la rimozione al generale dell'ordine, per motivi oscuri («scandali e cose obbrobriose commesse in disonore dell'ordine»). Fra Felice continuò comunque il suo lavoro e tra l'altro, agli inizi del 1559, realizzò in prima persona la contrastata applicazione dell'Indice dei libri proibiti, Indice che fu imposto rifiutando l'assoluzione sacramentale ai librai e stampatori renitenti e sottoponendone a processo una ventina.

L'uso del sacramento della penitenza per piegare editori e librai non fu un'invenzione di Peretti, che si limitò a eseguire un ordine della Congregazione. Nella primavera di quell'anno infatti, per porre un drastico rimedio alla diffusione dell'eresia e dei libri proibiti, per volere dello stesso Paolo IV il cardinale Ghislieri aveva inviato ai generali degli ordini e ai tribunali locali delle disposizioni, secondo le quali i confessori non dovevano assolvere i penitenti riconosciuti eretici o che conoscessero eretici, se prima non si fossero presentati ai giudici del Sant'Ufficio. Nella capitale della Serenissima Repubblica infatti, tra il 1° aprile e il 21 giugno 1559, ci furono 3 denunce contro sospetti e 7 presentazioni spontanee di imputati, non molte in una città grande come Venezia, ma segno rivelatore che l'iniziativa ebbe una certa efficacia. I 7 abiurarono privatamente di fronte a un confessore delegato dall'inquisitore, senza nessun'altra conseguenza giudiziaria.

Peretti continuò il suo servizio fino all'agosto del 1559, quando lasciò la città lagunare per recarsi al capitolo provinciale delle Marche, dove il cardinale Rodolfo Pio di Carpi voleva farlo eleggere ministro. A Venezia vennero nominati nel frattempo due diversi inquisitori, uno dal vicario generale dell'ordine e l'altro dal ministro provinciale, fino a quando non tornò fra Felice, questa volta non per incarico dei superiori francescani, ma con investitura papale, secondo un breve di Pio IV del 22 febbraio 1560.

I rapporti tra autorità statali e Inquisizione

Durante il pontificato di Paolo IV i rapporti tra autorità statali e Sant'Ufficio non furono diversi da quelli del periodo precedente. La presenza dei rettori ai processi venne fatta rispettare, con ordini espliciti dei capi del Consiglio dei dieci (Verona, 9 giugno 1557; Bergamo, 23 giugno 1557, 8 marzo, 13 maggio, 30 giugno 1558; Brescia, 17 agosto e 21 ottobre 1559). Lo stesso Consiglio dichiarò nulla una sentenza pronunciata senza i rettori (Bergamo, 27 ottobre 1557) e stabilì che fosse presente il vicino provveditore di Conegliano a un processo fatto a Ceneda (24 novembre 1559).[22] Dalla documentazione completa di Udine (dal 1558) e di Rovigo (dal 1559) si può notare che i due dottori laici erano regolarmente presenti.

Parecchi processi continuarono a venire spostati a Venezia: infatti tra il 1555 e il 1560 gli imputati della Terraferma processati a Venezia sono 47, contro 141 imputati abitanti nella diocesi di Venezia. Due cause furono avocate direttamente dallo stesso Consiglio il 2 giugno 1558 (fra Bartolomeo Fonzio) e il 10 maggio 1560 (Francesco Scudieri). Pareri e consigli degli assistenti laici venivano eccezionalmente verbalizzati, perché le autorità veneziane non gradivano che restassero tracce di questi interventi non previsti dal diritto canonico né dagli accordi formali. A Rovigo il parere benevolo del podestà sulla sentenza contro il relapso Giovanni Maria Beato fu incautamente trascritto nei verbali e il 18 agosto 1558 il Consiglio mandò al podestà l'ordine di distruggere l'originale e le copie del processo; l'ordine fu da questi eseguito in modo così radicale, che sparì l'intero archivio dell'Inquisizione.

Alcune decisioni del Consiglio dei dieci furono di carattere generale: il 20 febbraio 1555 venne sollevato il problema della non sempre completa corrispondenza territoriale della giurisdizione ecclesiastica diocesana con quella statale, e i Dieci diedero precedenza alla giurisdizione ecclesiastica; il 3 febbraio 1559 ci fu la proibizione di condannare gli eretici ai remi sulle galere, per evitare la diffusione delle loro idee in un ambiente che le poteva recepire con facilità. Il 17 marzo 1559 infine gli stessi Dieci rassicurarono il cardinal Ghislieri, attraverso l'ambasciatore a Roma, che la dilazione nell'applicazione dell'Indice papale non era dovuta a cattiva volontà, ma solo al tentativo di ovviare alle proteste dei librai «con quella destrezza et opportunità che si conviene».

Tra il 1555 e il 1560 il Consiglio dei dieci prese un elevato numero di decisioni particolari, che miravano a ribadire il proprio potere di alta sorveglianza sul Sant'Ufficio senza tener troppo in conto il diritto canonico: l'obbligo di tenere i processi contro eretici cividalesi a Cividale e non a Udine il 28 giugno 1558 e l'autorizzazione alla presenza del solo inquisitore a Cividale il 18 gennaio 1559; le proteste del 19 settembre 1560 perché si teneva a Venezia un processo senza i tre deputati e la Santa Sede voleva avocare a Roma due cause in corso a Venezia; il rifiuto di estradare a Roma sudditi veneti (fra Bartolomeo Fonzio, 17 giugno 1558; fra Andrea dei Michieli, 30 agosto e 30 ottobre 1560, im-

plicato nell'allontanamento di fra Felice Peretti), con l'eccezione di Francesco Stella (tre decisioni in data 27 maggio e 4 giugno 1558, 6 aprile 1560); la concessione dell'estradizione nel caso di sudditi di altri Stati (Pomponio Algeri da Nola, 14 marzo 1556); il rifiuto di eseguire le sentenze di confisca dei beni (Francesco e Alessandro Belinchetti, 12 agosto 1557); la liberazione di sudditi di altri Stati, arrestati per eresia (un grigionese preso a Brescia, 26 agosto 1555; Licenziato Costa, 21 agosto 1555; Zuan Antonio Pelizzan, 31 agosto 1558; Marc'Antonio Someliano, 5 ottobre e 12 dicembre 1558); la negazione di tale liberazione a sudditi veneti abitanti all'estero (i fratelli Belinchetti, autunno del 1556); il suggerimento segreto di lasciare la Repubblica per evitare il processo inquisitoriale a due personalità (il docente universitario Matteo Gribaldi, 9 aprile 1555; Giovanni Bernardino Bonifacio, marchese d'Oria, 28 luglio 1558); la scelta di far proseguire un processo a Brescia, senza rimandarlo a Bergamo al giudice precedente, contro il parere del cardinal Ghislieri (Teodoro Locatello, 4 dicembre 1557).

Altre volte sorsero dei conflitti di competenza e il governo li risolse quasi sempre a favore delle richieste ecclesiastiche: il Senato l'11 settembre 1557 decise di sospendere un processo per simonia avviato dal provveditore di Salò contro pre Bortolomeo de Iacobinis; il 12 febbraio i Dieci stabilirono che venisse registrata una citazione a Roma del canonico di Parenzo, Giovanni Antonio Pantera, prima impedita dai tre deputati sopra gli eretici; i capi dello stesso Consiglio, il 27 giugno 1558, vollero che i rettori di Verona appurassero se le sentenze contro alcuni anabattisti promulgate a Roma fossero state eseguite e il 3 marzo 1559 ordinarono al podestà di Portobuffolè di sospendere le ostilità contro il vicario generale di Ceneda che sottoponeva a processo pre Bartolomeo da Settimo. Uno di questi conflitti fu invece parzialmente risolto a favore della giurisdizione civile, quando il 12 settembre 1559 i capi del Consiglio dei dieci stabilirono che il processo intentato dal vicario generale di Bergamo contro Ludovico Maccanello per eresia venisse concluso dal podestà, perché in realtà si trattava di diffamazione e subornazione di testimoni, mentre gli altri cinque coimputati furono condannati dal giudice di fede.

Una notevole serie di interventi del Consiglio dei dieci cercò

di sostenere la difficile posizione del vescovo di Bergamo Vittore Soranzo, citato a Roma dalla Congregazione del Sant'Ufficio per un secondo processo nel maggio del 1557. Le richieste di proroga al termine di comparizione per una grave malattia decise il 29 maggio, 18 settembre, 15 e 30 ottobre 1557 e 10 gennaio 1558 non portarono tuttavia alcun beneficio all'imputato, che alla fine venne condannato come eretico e privato del vescovato, poco prima che la morte lo raggiungesse.

Altre decisioni vennero prese per sostenere l'azione del Sant'Ufficio: il 30 aprile 1556 si autorizzò il proseguimento di un nuovo processo contro fra Baldo Lupatino, concluso con la condanna capitale; parecchi ordini di arresto di eretici vennero inviati dal Consiglio o dai capi del Consiglio ai rettori, su richiesta dei giudici di fede: Bernardino de Melchiori e pre Domenico de Bainis a Oderzo, 16 marzo 1555; Pietro da Benevento, Georgio «ciavatino», Biral Pontino e un certo Tragol a Serravalle, 19 settembre 1555; fra Francesco Belgramon a Capodistria, 12 settembre 1556; Francesco Sartori ad Asolo, 26 maggio 1557; fra Thomaso Ciprioto a Cipro, 26 giugno 1557; Antonio «da l'oio» e pre Polidoro Novello a Porcia, 30 agosto 1557; Francesco «scorzaro» a Porcia, 7 marzo 1558; fra Zuan Piero Celsi a Pinguente, 30 marzo 1558; Pier Paolo Vergerio a Duino, 30 marzo 1558; Bartolomeo Fonzio a Cittadella, 25 maggio 1558; Tiziano Previtellio a Oderzo, 12 dicembre 1558; Bortolo Rosello a Momiano, 30 giugno 1559; Guillaume Postel a Venezia, 28 maggio 1560. Il 29 ottobre 1555 fu anche concesso un salvacondotto a Giovanni Pigozzo da Oderzo, già bandito dalle autorità statali, perché si potesse presentare al Sant'Ufficio.

Il 28 settembre 1555 i Dieci permisero a don Francesco Macassola, auditore del nunzio, di farsi accompagnare da due servitori armati e a pre Biasio Sidineo, procuratore fiscale del Sant'Ufficio, da uno. Limitati aiuti finanziari di 25 ducati furono accordati al Sant'Ufficio di Venezia quattro volte (28 aprile 1557, 18 novembre 1558, 22 settembre 1559, 19 dicembre 1560), e due volte l'aiuto venne rifiutato (16 marzo 1555, 29 ottobre 1556). I rifiuti riguardano il periodo del nunzio Archinto, mentre le concessioni hanno inizio con l'inquisitore Peretti.

L'allontanamento dell'inquisitore fra Felice Peretti

La riconferma di Peretti come inquisitore nel febbraio del 1560 non fu gradita alle autorità statali e ne seguì un breve e violento braccio di ferro tra il Consiglio dei dieci e la Santa Sede. Il motivo della netta opposizione al frate non va individuato tanto nelle questioni connesse all'Indice del 1559 o all'uso della confessione sacramentale in appoggio al Sant'Ufficio, quanto alla nuova posizione assunta da Peretti in assenza del nunzio. Ora il giudice più importante del sacro tribunale era diventato lui, che non era un suddito della Repubblica eventualmente influenzabile come i precedenti inquisitori e in più rispondeva direttamente alla Congregazione, eseguendone fedelmente gli ordini. Era un inquisitore troppo autonomo e pericoloso per i patrizi veneziani.

Il rinnovo dell'incarico a fra Felice era malvisto anche dal guardiano del convento dei Frari e da altri confratelli, ma questi contrasti all'interno dell'ordine pare fossero marginali rispetto alle prese di posizione del governo nel periodo febbraio-giugno 1560. Gli argomenti portati dal Consiglio dei dieci a sostegno della propria contrarietà si irrigidirono e alla fine si condensarono in una netta affermazione di principio sull'ufficio di inquisitore: «non sia di beneficio dell'Inquisitione che alcuno l'esserciti contra la voluntà delli principi secolari» (7 giugno). Peretti fu rimosso, secondo le richieste veneziane. Il 19 giugno 1560 il papa nominò il nuovo inquisitore: non più un minore conventuale, ma un domenicano, fra Bartolomeo da Lugo, sostituito il 13 luglio 1560 con fra Tommaso da Vicenza. L'apparente accondiscendenza pontificia si trasformò in una perdita di influenzabilità dell'inquisitore da parte delle autorità della Repubblica.

L'attività del Sant'Ufficio ne risentì molto: nel 1560 il numero dei processi scese sotto la metà rispetto all'anno precedente, forse come conseguenza della situazione instabile di fra Felice e dei cambiamenti occorsi, forse per altri motivi ancora.

Osservazioni su alcune caratteristiche specifiche del Sant'Ufficio nella Serenissima

Anche se l'analisi dell'attività processuale e dei rapporti tra autorità politiche e Inquisizione non è completa e dettagliata,

emergono con chiarezza alcuni aspetti di fondo. La repressione della Riforma venne avviata dalle autorità ecclesiastiche con l'appoggio sostanziale di quelle statali. Il governo della Repubblica agiva anzi in prima persona attraverso disposizioni del Consiglio dei dieci: processi iniziati dai rettori, presenza degli assistenti laici, mancate esecuzioni capitali, non tanto per supplire un'Inquisizione scadente, quanto per difendere direttamente l'ortodossia religiosa e l'ordine sociale. Interpretare gli interventi statali come supplenza dei giudici di fede, come è stato fatto,[23] non è corretto perché deriva da una visione ecclesiastica dei rapporti tra le due autorità, visione che la gerarchia cattolica cercò sempre di imporre, ma che non rende giustizia di tutti gli aspetti. I patrizi veneziani non sempre accettarono le regole del Sant'Ufficio e intervennero su questioni proprie del diritto canonico quando vedevano toccati i diritti giurisdizionali dello Stato o gli interessi economici dei sudditi. Per questi motivi ad esempio fu rifiutata la validità civile ai cataloghi di libri proibiti nel 1549 e 1555, mentre fu accettata la proibizione del *Talmud*. Anche su un punto così delicato del funzionamento dell'Inquisizione, come l'esecuzione delle condanne a morte, il Consiglio dei dieci non seguì le norme canoniche e adottò in certi casi scelte autonome, tenendo in vita alcuni imputati. La via statale alla repressione della Riforma prendeva forme meno rigide rispetto a quella ecclesiastica, eccetto che per i libri ebrei.

Lo studio dell'attività del tribunale veneziano ha mostrato che questa era affidata principalmente all'auditore del nunzio, poi all'inquisitore e più tardi anche al vicario patriarcale; riguardava non solo imputati della diocesi veneziana, ma anche delle diocesi del Dominio, e in queste ultime fu affiancata in poche occasioni particolari dall'azione più ampia ed efficace di un commissario speciale, inviato da Roma. La Congregazione non influiva sull'attività processuale di routine, mentre lo faceva per le questioni più importanti, cioè processi ai vescovi, proibizione dei libri, ordini ai confessori, come si può constatare dalla documentazione rimasta, che comprende pochissime lettere dei cardinali inquisitori.

Se ci fossero studi sistematici e completi sul funzionamento effettivo del Sant'Ufficio a Venezia nel Cinquecento, sulla base

del ricco materiale processuale conservato, e studi analoghi su altri tribunali, ad esempio Siena, Modena, Napoli, il confronto tra differenti situazioni italiane permetterebbe analisi, interpretazioni e conclusioni più adeguate rispetto a queste brevi osservazioni.

L'Inquisizione nel patriarcato di Aquileia (1557-1559)

Una ricostruzione dettagliata dell'attività inquisitoriale esiste invece per una parte della Repubblica Serenissima, il patriarcato di Aquileia, durante i primi tre anni dalla costituzione di un archivio stabile, cioè dal 1557 al 1559. Adottando un criterio corrente negli studi di storia della criminalità e della giustizia, è stata riunita in una edizione critica tutta la documentazione pertinente, sparsa in vari archivi ecclesiastici e statali: processi, lettere dei giudici di fede e di altri prelati, decisioni del Consiglio dei dieci, lettere delle magistrature statali, risoluzioni di altri organismi secolari ed ecclesiastici.[24] In questo modo si è ottenuto un quadro articolato e complesso dell'operato del Sant'Ufficio che risulta molto diverso dalle ricerche settoriali riguardanti un singolo individuo, o un gruppo eterodosso, o un tipo particolare di reato contro la fede, mostrando il gioco incrociato di tutti gli attori in causa e rimettendo in discussione alcuni assunti che sembravano intangibili, come la centralità del ruolo dell'inquisitore.

Vicario generale e inquisitore

Nel patriarcato di Aquileia operava un inquisitore fin dal novembre del 1556, fra Bonaventura Farinerio da Castelfranco, minore conventuale, ma della sua attività è rimasto soltanto un unico processo conservato a Venezia. Il tribunale del Sant'Ufficio cominciò a funzionare regolarmente con l'arrivo a Udine del nuovo vicario generale del patriarca, Giacomo Maracco, il 21 giugno 1557. Tra fine luglio e primi di agosto due laici e un canonico presentarono alcune denunce, che non ebbero seguito, contro un anabattista di Udine e due aderenti alle idee della Riforma, uno a Gemona e uno nella vicina diocesi di Concordia.

La compresenza del vicario vescovile, giudice ordinario nei processi di fede, oltre all'inquisitore, giudice delegato, è un'acquisizione recente degli studi storici, che prima erano portati a considerare solamente o principalmente il ruolo degli inquisitori, in analogia con l'Inquisizione spagnola, in cui i vescovi erano sempre esclusi dai processi e partecipavano solamente alle sentenze. Nel patriarcato di Aquileia è possibile constatare inoltre che il vicario generale non si limitava ad affiancare l'inquisitore, ma era il giudice di fede più importante perché gestiva direttamente tutto il funzionamento del tribunale, dato che l'archivio era conservato da lui e i notai e l'altro personale del Sant'Ufficio appartenevano alla Curia patriarcale. La prevalenza del vicario patriarcale sull'inquisitore è l'inverso di quanto stabiliva in teoria il diritto canonico, dato che il giudice delegato dal papa aveva un potere superiore, e gli storici davano per scontato che la realtà dei fatti rispecchiasse la teoria.

In questi primi anni fu presente un secondo inquisitore, fra Bonaventura Manento da Gabbiano, ma la sua funzione risulta singolare: non operò mai nella sede principale di Udine, condusse un unico processo a Cividale tra agosto e settembre del 1559 senza la presenza del vicario patriarcale e formulò l'interrogatorio in modo che gli imputati potessero risultare ortodossi, come si spiegherà più avanti.

L'attività processuale complessiva

Nei due anni e mezzo che seguirono l'arrivo di Maracco, l'attività inquisitoriale fu discreta, anzi notevole, se paragonata a quella dei decenni precedenti. In complesso nell'intero periodo qui considerato si ebbero 18 informazioni, un appello a Roma e 43 processi formali, dei quali 10 conclusi con sentenza. I delitti di fede perseguiti furono per metà l'adesione alle idee della Riforma, per l'altra metà il favoreggiamento di eretici e l'uso di cibi proibiti (il mancato rispetto cioè delle norme sull'astinenza dalla carne, uova e latticini in determinati periodi), con qualche caso di anabattismo e di proposizioni eretiche.

TIPI DI DELITTI CONTRO LA FEDE PERSEGUITI

Idee della Riforma	4
Idee della Riforma e libri proibiti	17
Idee della Riforma, libri proibiti e cibi proibiti	4
Idee della Riforma e favoreggiamento di eretici	3
Favoreggiamento di eretici e cibi proibiti	14
Cibi proibiti	12
Anabattismo	2
Irreligiosità e libri proibiti	1
Proposizioni eretiche	1
Proposizioni eretiche e libri proibiti	1
Atti contro il Sant'Ufficio	1
Sconosciuto	2
Totale	62

Maracco era molto più presente di fra Bonaventura Farinerio e conduceva di persona la maggior parte dei processi e delle sedute, interrogando testimoni e imputati e formulando le decisioni procedurali. Nei 69 atti compiuti nella sede di Udine i giudici sono indicati espressamente 51 volte: il vicario patriarcale è presente da solo 33 volte, assieme all'inquisitore 18 volte. Maracco nel giugno del 1558 divenne commissario subdelegato del Sant'Ufficio, cumulando così i due poteri, ma non fu questo a stabilire la sua superiorità sull'inquisitore, evidente già in precedenza. Tra vicario patriarcale e inquisitore non ci furono contrasti e i rapporti furono ugualmente buoni tra vicario generale e rettore veneziano di Udine, il luogotenente, mentre i rapporti inizialmente buoni con il provveditore veneziano di Cividale si guastarono per questioni giurisdizionali.

L'azione processuale cominciava di solito come conseguenza di iniziative locali: così il 15 marzo 1558 uno dei due vicari curati di Buia (praticamente il parroco) denunciò il notaio e mercante Dionisio de Rizardis da Gemona perché a un pranzo della confraternita principale del paese, durante il carnevale, aveva mosso aspre critiche alla messa e ai preti. Il vicario generale ordinò l'arresto dell'imputato, con la presenza dell'inquisitore interrogò quattro testimoni e, saputo che Rizardis era fuggito, ne fece sequestrare i libri. A questo punto però il processo fu bloccato da Maracco per un fatto inatteso e molto grave.

L'improvviso e improvvido viaggio di Vergerio

Era infatti giunto improvvisamente in Friuli Pier Paolo Vergerio, ex vescovo di Capodistria deposto come eretico dal papa, per distribuire libri tra amici e simpatizzanti e rivedere i parenti dopo nove anni di lontananza. Transitato su una carrozza e con un piccolo seguito, si fermò dal 18 al 25 marzo nel castello arciducale di Duino, dove giunsero da Capodistria la sorella, nipoti, pronipoti e altri congiunti o amici. Predicò alcune volte nella chiesa del paese e correva voce che volesse predicare nella cattedrale di Aquileia durante la settimana santa o le feste di Pasqua. Maracco, subito avvertito, si preoccupò molto per evitare che il patriarca Giovanni Grimani, già sospettato di eresia nel 1550, venisse ritenuto corresponsabile e tiepido nella lotta antiereticale. Informò infatti non solo il patriarca a Venezia e il cardinale Ghislieri a Roma, ma anche il luogotenente di Udine, il provveditore di Monfalcone e lo stesso Consiglio dei dieci, che ordinò l'arresto di Vergerio se fosse capitato sul territorio veneziano.

Scongiurato il pericolo immediato e allontanatosi Vergerio, seguì la caccia ai libri e agli eretici che avevano avuto contatti con lui, con la pubblicazione di alcuni proclami che miravano a coinvolgere quanti più possibile nella ricerca dei libri e nella denuncia degli eretici. Maracco fu fortunato e soprattutto molto abile: Rizardis, fuggito per evitare l'arresto prima del viaggio di Vergerio, decise di consegnarsi alla giustizia e il vicario generale ebbe così modo di sfruttare il suo caso come se fosse stato uno dei complici di Vergerio. Un proclama, fatto leggere a Cividale dal provveditore il 17 aprile, portò alla denuncia di Domenico «marangon», all'interrogatorio di alcuni testimoni da parte dello stesso provveditore e all'immediato arresto dell'imputato. Il provveditore informò Maracco, che richiese la consegna dell'eretico. Domenico fu mandato a Udine e a sua volta durante i costituti fece il nome di un sarto, Floreano dei Filippi, che su analoga richiesta del vicario patriarcale fu arrestato dal provveditore e trasferito a Udine.

Filippi non solo rivelò al giudice di fede le proprie eresie, ma anche i nomi di un numeroso gruppo di dissidenti, composto da una trentina di persone. Si trattava di alcuni nobili delle famiglie più in vista: Filippo Formentin, Alvise de Nordis, Iacomo di Mels,

Antonio de Brandis, Iosefo di Attimis – forse Luca de Manat e Thibaldo de Manià – i canonici Hieronimo Puppo, Tranquillo Liliano e Hieronimo Bernardo, altri ecclesiastici come pre Vincenzo Galivin, l'organista pre Piero Antonio, pre Baldassare Fantino da Fagagna, pre Nicolò Spadaro, mansionario del duomo, ma anche Zuan Antonio Trovamala, cancelliere della comunità, Cornelio Gallo, consigliere della comunità, il mercante Zuanne, l'orefice Marco Antonio Bellino, il dottore in diritto Sebastiano Filittin, il mercante Fabiano Bellio. Aderivano alle nuove idee, ma non si sa se partecipassero alle discussioni comuni, un certo Spiga, il gastaldo di Cormons, il nobile Iosefo di Manzano, il canonico Bernardino Puppo, Abram ebreo, Eustachio «becharo», Iosefo da Mariano, Iosefo Puppo. Il gruppo comprendeva tuttavia altre persone che non furono allora nominate, come pre Giovanni Battista Clario, il nobile Bartolomeo de Nordis, Andrea del Prete, Zanetto Foresta, maestro d'arpicordo e di liuto.

Anche questo gruppo fu collegato dal vicario generale al viaggio di Vergerio, senza alcun fondamento. Così in una lettera al patriarca: «Qui sono canonici, preti, gentilhomini, mercanti et artefici. La fama è che quel loco sia molto infetto et che il Vergerio ci habbia mandato gran numero de' suoi libri diabolici». Il provveditore di Cividale temeva «qualche tumulto fastidioso» ed era bene informare i capi del Consiglio dei dieci e l'Inquisizione di Venezia, perché il provveditore non avrebbe osato arrestare i personaggi più importanti della città. Tenuto in sospeso il proseguimento di questo processo, soltanto il 10 maggio Maracco riuscì a interrogare alcuni testimoni che avevano visto Vergerio cenare e pernottare nelle osterie in Friuli, senza ottenere tuttavia nessuna notizia importante.

L'azione del commissario e visitatore apostolico Annibale Grisonio

Nel frattempo in Friuli, Istria e Dalmazia venne inviato dal papa un commissario e visitatore apostolico non solo per processare i complici di Vergerio, ma anche per controllare la vita religiosa di vescovi, preti e laici, in particolare del vescovo di Veglia, sul quale il Consiglio dei dieci aveva inviato a Roma un'informativa contenente accuse gravi. Annibale Grisonio con

i suoi poteri speciali avocò a sé il processo iniziato dal nuovo vescovo di Capodistria contro i parenti di Vergerio, ne processò 18, condannandone due con sentenza di riconciliazione perché riconobbero i propri errori. Maracco manifestò apertamente al patriarca la sua stizza nei confronti di Grisonio: «che faccia miracoli, se può, ché noi non potemo», ma in effetti il commissario apostolico si mostrò più efficace non solo nel processo contro i parenti di Vergerio, conclusosi in una decina di giorni tra inizio e fine maggio, ma anche nei sei mesi della rimanente missione in Istria.

Questa azione fu duplice: controllo sia dell'ortodossia come commissario dell'Inquisizione, sia della vita religiosa come visitatore, compresi il concubinato di preti e frati, l'usurpazione di terre delle chiese da parte di laici, i matrimoni irregolari. Grisonio raccolse brevemente informazioni sul conto di 121 persone, fece inoltre 53 processi formali, emise 8 sentenze di riconciliazione di eretici confessi, 29 sentenze contro preti concubini e 9 di altro genere. Un intervento condensato, agile e massiccio nelle diocesi di Trieste, Parenzo, Città Nuova, Cherso e Ossero, operando con propri notai in modo indipendente dalle strutture diocesane, con il pieno appoggio delle autorità statali e sottoponendo a indagine anche i vescovi di Capodistria, di Parenzo e di Veglia.

Pluralità di giudici e problemi di giurisdizione territoriale

Lo studio sistematico dell'attività repressiva nel patriarcato di Aquileia ha messo in luce un altro aspetto poco valutato: la pluralità dei giudici che intervenivano nei processi per eresia, oltre a quelli canonicamente competenti. Uno degli eretici cividalesi nominati dal sarto Floreano, pre Baldassare Fantino, vicario in una chiesa dipendente dal capitolo di Cividale, fu infatti messo sotto processo dagli stessi canonici, che tradizionalmente esercitavano dei poteri quasi vescovili sul centinaio di chiese loro soggette e che Maracco cercava di limitare secondo gli orientamenti del concilio di Trento. I contrasti con Maracco per questioni molto rilevanti erano all'ordine del giorno, e questo processo per eresia fu uno dei pochi casi in cui il capitolo alla fine cedette al vicario patriarcale, che più tardi condannò l'imputato in contu-

macia. Il 26 maggio anche l'arcidiacono del Cadore raccolse informazioni sul conto di un dissidente tornato da pochi mesi dall'Austria, pur non avendo egli alcuna competenza. L'indagine fu ugualmente fatta proseguire dal vicario generale.

Nell'estate del 1558 un condannato per eresia dal vescovo di Capodistria ricorse in appello al vicario patriarcale, come metropolita della provincia ecclesiastica, ma Maracco preferì rimettere l'appello alla Congregazione a Roma il 14 novembre dello stesso anno. In modo analogo non procedette contro un eterodosso abitante a San Vito al Tagliamento, castello sotto la giurisdizione temporale del patriarca, in seguito alla denuncia di un laico il 12 aprile 1559, pur potendolo fare, e girò invece il caso all'inquisitore della diocesi di Concordia, cui apparteneva il paese per la giurisdizione spirituale. Infine nel marzo del 1559 un anabattista tornato dalla Moravia per fare propaganda in Italia, Giulio Gerlandi, fu arrestato e interrogato per iniziativa spontanea del podestà del conte di San Polo di Piave – parrocchia sotto il patriarcato di Aquileia – pur in assenza di ogni competenza al riguardo. L'imputato fu poi inviato all'Inquisizione di Venezia e portato nella casa del conte nella città lagunare, da dove riuscì a fuggire nottetempo con l'aiuto della servitù.

I processi contro i dissidenti di Gemona e l'autodafé del 30 novembre 1558

Maracco non ebbe difficoltà a processare nel corso del 1558 Dionisio de Rizardis, gli eretici di Gemona che egli nominò nei suoi costituti, cioè Nicolò Formentino, Marco Antonio Pichissino e Iosefo orefice, e inoltre i due cividalesi inviati a Udine dal provveditore. Un prete del gruppo gemonese, pre Antonio da Pinguente, fuggì, altri tre imputati citati non si presentarono, ma quelli rimasti vennero regolarmente processati tra l'estate e l'autunno. Alcuni degli imputati fuggirono dalle carceri, ma poi si ripresentarono. Le sentenze di riconciliazione di tre eretici confessi, Rizardis, Pichissino, Filippi, furono promulgate solennemente il 30 novembre 1558, festa di sant'Andrea, nel duomo di Udine in una cerimonia solenne simile agli autodafé, una soluzione eccezionale in quanto le sentenze venivano di solito pubblicate alla fine di ogni singolo processo. Il 5 dicembre vennero

poi promulgate in forma privata, secondo l'uso, le sentenze di scomunica contro due eretici contumaci, pre Baldassare e pre Antonio da Pinguente.

Conflitti giurisdizionali netti e soluzioni flessibili nel processo ai dissidenti cividalesi

Il 5 giugno 1558 Maracco mandò a Cividale un commilitone della Curia patriarcale per citare i denunciati per eresia, ma il provveditore Pietro Nani fece bloccare tutto e sequestrò il documento. Iniziò così un lungo braccio di ferro tra le autorità diocesane e quelle statali. Il motivo ufficiale era che la giurisdizione civile e criminale di Cividale era autonoma da quella di Udine, e quindi i processi dell'Inquisizione si sarebbero dovuti tenere a Cividale e non a Udine. Tra l'altro erano allora in corso gravi dissidi tra le due città su questa questione. Fu a ogni modo un cavillo giuridico, perché di per sé la giurisdizione civile e l'Inquisizione non avevano nulla in comune. Ma funzionò come pretesto per poter controllare da vicino i processi di fede.

Il provveditore era spalleggiato e sostenuto dal Consiglio della comunità, nel quale sedevano alcuni degli imputati e altri vi avevano parenti, e anche dal capitolo, dove diversi canonici erano parenti degli imputati Nordis, Manzano, Puppo, Trovamala. Le proteste furono rivolte al vicario patriarcale, al patriarca e allo stesso Consiglio dei dieci, che alla fine ordinò che il processo venisse fatto a Cividale. Il patriarca e il suo vicario decisero allora di mandare nell'agosto del 1558 il solo inquisitore, che era il giudice di fede meno importante, ma il provveditore con grande decisione rifiutò di accettare questo accorgimento, escogitato per declassare la questione. La situazione così si bloccò e rimase bloccata per un anno senza alcuna azione contro i cividalesi. Soltanto i due canonici denunciati, che evidentemente avevano paura delle punizioni ecclesiastiche, si presentarono a Udine e furono sottoposti a processo inquisitoriale.

Nel dicembre del 1558 arrivò a Cividale il nuovo provveditore, il patrizio veneziano Leonardo Lombardo, e Maracco cercò di forzare la situazione inviando di nuovo il solo inquisitore, fra Bonaventura Farinerio, ma si opposero duramente sia il provveditore sia il Consiglio della comunità. Il provveditore scrisse tre

volte ai capi del Consiglio dei dieci il 23 dicembre, il 4 e 17 gennaio, manifestando tra l'altro dei gravi dubbi sull'equità dell'inquisitore: «Mi par grandissimo inconveniente che un tanto giudicio debbi esser nella testa di un solo, essendo la mente de l'homo falibille et tratandossi di così importante materia et massime contra li primi della cità». Il Consiglio dei dieci in conclusione, il 18 gennaio 1559, decise che la presenza del solo inquisitore andava bene, ma che il processo doveva essere concluso a Cividale con l'osservanza delle altre disposizioni in materia. In questo modo le autorità centrali concessero al patriarca la possibilità di salvare l'onore suo e del vicario, possibilità strenuamente negata dai due provveditori. La decisione divenne il primo passo per la creazione di una sede staccata del Sant'Ufficio, come avverrà in seguito nella città.

Il processo a ogni modo si tenne sei mesi più tardi, tra il 12 e il 26 agosto 1559. Il nuovo inquisitore fra Bonaventura Manento da Gabbiano, nominato appositamente dall'inquisitore di Venezia e dotato di delega da parte del patriarca e del vicario patriarcale, con l'assistenza del provveditore, del suo vicario e di due cittadini cividalesi dottori in diritto, secondo le norme veneziane, interrogò i 7 imputati che non si erano presentati a Udine, ma non emise alcuna sentenza. I fatti singolari di questo processo sono due: questo inquisitore non fece altro in Friuli, cioè tutta la sua attività si ridusse al processo fatto a Cividale. Inoltre il procedimento fu condotto in modo che gli imputati risultarono ortodossi, al contrario cioè di quanto succedeva di solito. Il metodo usato fu ingegnoso: ai primi due imputati l'inquisitore fece delle domande direttive, suggerendo cioè le risposte ortodosse; gli altri imputati furono interrogati con domande non direttive, ma nelle risposte riproposero quasi alla lettera il contenuto suggerito dall'inquisitore ai primi due. Mi pare evidente che i due avevano istruito attentamente gli altri. Sembra dunque che Manento fosse stato nominato al momento opportuno soltanto per condurre il processo a Cividale, tardi, molto velocemente e in modo da far apparire ortodossi gli imputati, che non subirono quindi nessuna condanna.

Giudici di fede e confessori

La maggior parte dell'attività del Sant'Ufficio di Aquileia nel 1558 e 1559 venne monopolizzata dalla sequela di processi generati dal viaggio di Pier Paolo Vergerio o a esso ricondotti da Maracco, che cercò di impegnarsi nel modo migliore per rispondere alle aspettative del cardinal Ghislieri. L'influenza esercitata dalla Congregazione del Sant'Ufficio si può osservare inoltre in alcune informazioni e in un processo del marzo 1559, che dipesero dalle norme sulla confessione imposte ai tribunali periferici da Roma. Il 7 e 10 marzo due laici denunciarono separatamente 8 e 4 abitanti di Udine per consumo di cibi proibiti e il 15 marzo un terzo udinese denunciò il fornaio Francesco per eresia formale: in tutte queste denunce si fa riferimento a un editto per i confessori e i predicatori pubblicato da Maracco agli inizi di marzo e ripubblicato il 20 marzo in tutta la diocesi, con cui si imponeva ai confessori di non assolvere gli eretici, o coloro che conoscevano eretici, se prima non rivelavano tutto al tribunale del Sant'Ufficio.

Le disposizioni erano state inviate entrambe le volte dal cardinale Ghislieri, inquisitore supremo, che le aveva mandate anche all'inquisitore di Venezia e ai superiori degli ordini religiosi. Mentre le due prime denunce udinesi non ebbero seguito, il fornaio Francesco fu arrestato e processato nei primi mesi del 1560, risultò anabattista e antitrinitario, ma venne liberato perché i testimoni erano suoi nemici personali, applicando così le norme procedurali previste per simili casi.

Visita pastorale, contrasti con il capitolo di Cividale e processi inquisitoriali

Quanto gravi fossero i contrasti tra il vicario patriarcale e il capitolo di Cividale e come i processi dell'Inquisizione fossero strettamente connessi al governo della diocesi, si può evincere dalla visita pastorale che Maracco fece a Cividale con lo scopo di riportare i canonici all'ordine. La visita fu lunga: durò una settimana, dal 4 al 10 ottobre 1559. Dagli atti del capitolo risulta che i contrasti riguardavano soprattutto i poteri di controllare i sacerdoti delle chiese dipendenti dal capitolo, compreso il diritto di visita, e i poteri di controllare i monasteri femminili. Maracco

cercò di imporre la sua autorità, ma i canonici e lo stesso Consiglio della comunità si opposero e rivendicarono i propri diritti a Venezia e anche a Roma presso il papa. I contrasti giurisdizionali divennero così una guerra aperta per il potere, condotta senza esclusione di colpi.

Il processo inquisitoriale in corso contro due canonici va collocato all'interno di queste circostanze. Uno dei canonici, monsignor Hieronimo Bernardo, cedette: riconobbe l'autorità del vicario patriarcale e il 10 gennaio 1560 venne benignamente assolto con una formula dubitativa, la purgazione canonica, nonostante un chiaro coinvolgimento nell'eresia. L'altro, monsignor Tranquillo Liliano, che non risultò nemmeno prete, decise invece di contrapporsi frontalmente e si appellò alla Congregazione del Sant'Ufficio, che il 24 maggio delegò il processo a un domenicano udinese. Il mese dopo si appellò a Roma anche pre Baldassare Fantino, già condannato in contumacia da Maracco. Di questi due processi d'appello si sa ben poco, perché nell'archivio centrale di Roma sono rimaste soltanto le decisioni della Congregazione, e non i documenti processuali cui esse si riferiscono. La lotta senza quartiere tra i canonici di Cividale e il vicario patriarcale investì dunque anche il campo inquisitoriale e negli anni seguenti sarebbe sfociata in un caso clamoroso, la denuncia per eresia dello stesso patriarca presso i cardinali inquisitori.

L'attività inquisitoriale in alcune sedi venete (1557-1559)

La ricostruzione particolareggiata e integrale della repressione nel patriarcato di Aquileia ha messo in evidenza molti elementi poco usuali: la prevalenza del vicario generale sull'inquisitore, l'intersecarsi dell'azione inquisitoriale con il governo della diocesi, la pluralità dei giudici di fede, competenti o no, la costanza dei rapporti epistolari con la Congregazione del Sant'Ufficio nei casi più rilevanti, l'appoggio e il controllo esercitato dalle autorità civili. Per verificare se questi elementi sono singolari e specifici alla situazione friulana, la ricerca è stata estesa per il medesimo periodo alle altre diocesi della Repubblica di Venezia, adottando lo stesso metodo: il reperimento tendenzialmente completo della documentazione in tutti gli archivi possibili e l'analisi correlata delle diverse serie, ove disponibili. Per sette sedi inquisitoriali non ho rintracciato materiale alcuno, mentre è rimasta una ridotta documentazione processuale a Concordia e a Belluno, molta a Feltre, qualcosa a Rovigo e a Bergamo, e si sono conservate le lettere inviate alla Congregazione soprattutto da Bergamo, ma alcune anche da Rovigo, Nicosia e Spalato.[25]

Tre anni sono obiettivamente pochi, la documentazione non è completa per nessuna diocesi, mancano gli archivi per metà delle sedi della Repubblica Serenissima, l'Inquisizione funziona in questo Stato con regole particolari, ma ciononostante lo stato delle fonti è buono rispetto alla media e i risultati ottenuti sono molto significativi, perché confermano in pieno quanto è emerso nel patriarcato di Aquileia e delineano quindi alcune linee strutturali dell'Inquisizione romana nel periodo in cui l'azione contro la Riforma assunse forma definitiva. Sarebbe interessante poter disporre di studi analoghi in altre parti d'Italia e in periodi diversi per poter instaurare degli utili confronti.

Collaborazione e contrasti tra giudici di fede nella diocesi di Concordia

I processi di fede condotti in questa diocesi sono ora conservati nello stesso archivio del Sant'Ufficio di Aquileia, dato che l'inquisitore residente a Udine ebbe competenza anche su Concordia dal 1575 in poi, ma per i tre anni qui considerati restano soltanto pochi fascicoli conservati a Venezia. Infatti un processo contro 6 artigiani aderenti alle idee della Riforma a Porcia fu iniziato nel maggio del 1556 dal vicario vescovile per incarico del tribunale veneziano, che lo portò poi a termine nella primavera del 1558 emettendo due sentenze di riconciliazione. Nel maggio-luglio del 1559 furono invece l'inquisitore e il viceinquisitore di Concordia a raccogliere informazioni e interrogare imputati sempre per conto del Sant'Ufficio di Venezia contro 8 nobili e maggiorenti di Portogruaro e dintorni, senza che la causa arrivasse ad alcuna conclusione, anche perché si trattava di personaggi molto potenti e i due giudici ne temevano le ritorsioni.

Più complesso invece il processo per disprezzo delle immagini sacre durante una mascherata di carnevale iniziato il 27 febbraio

1559 contro un canonico e un cappellano della cattedrale dal vicario generale Fabio Falcetta. I particolari del giro in maschera dei due preti con la concubina del canonico sono pittoreschi, l'imputazione lievissima, ma le sorti giudiziarie furono così severe e dure da rasentare l'inverosimiglianza, se non fossero accuratamente documentate. Oltre al vicario generale, intervennero come giudici, in tempi diversi, il viceinquisitore, il vescovo di Concordia, l'inquisitore di Venezia, un inquisitore apostolico e la stessa Congregazione. Le imputazioni si aggravarono a mano a mano fino a includere la dottrina della giustificazione per sola fede, una difesa divenne motivo d'ulteriore accusa, gli imputati fuggirono dalla prigione vescovile e si consegnarono all'Inquisizione di Venezia, appellandosi a Roma, ma nel frattempo furono condannati come contumaci dal vicario generale, di per sé esautorato, alla perdita dei benefici e, in caso di arresto (si trovavano in prigione a Venezia!), alla consegna al braccio secolare. Tuttavia alla fine il processo fu assegnato dalla Congregazione al Sant'Ufficio di Venezia e il 2 settembre 1561 il canonico subì una mite sentenza di riconciliazione con una pena leggera: un anno di allontanamento dalla diocesi. Del cappellano nulla si sa. In mancanza di documentazione esterna al processo, è impossibile capire motivazioni e retroscena degli atti giudiziari, ma è probabile che lo straordinario accanimento del vicario generale dipendesse da questioni personali.

Processi di fede e visite pastorali nella diocesi di Belluno

Per un'altra diocesi confinante con il patriarcato di Aquileia, quella di Belluno, ci sono nel locale Archivio vescovile soltanto pochissimi fascicoli: una denuncia per maleficio e due processi formali per eresia, tutti condotti dal vescovo o dal vicario generale senza la presenza dell'inquisitore. Anche in questo caso, come per Concordia, è impossibile ricavare delle osservazioni generali perché la documentazione è molto ridotta e concerne soltanto il Cinquecento, mentre l'inquisitore di Belluno dovette avere un proprio archivio, molto più consistente, per i due secoli e mezzo di attività dell'ufficio.

La denuncia per maleficio contro una donna di Belluno fu presentata al vescovo Giulio Contarini nel marzo del 1557 e sempre il vescovo condusse il primo processo per eresia ad Agordo contro un canopo tedesco, Petri Raythe r e la moglie, durante una visita pastorale alla vallata nel giugno dello stesso anno. Non solo le due attività vescovili, ma gli stessi verbali della visita e quelli del processo risultano strettamente interconnessi.[26] Il processo venne poi ultimato a Belluno con una sentenza di riconciliazione e il podestà veneziano, pur essendo stato invitato dal vescovo a partecipare alle sedute, fu presente unicamente alla sentenza. Anche il secondo processo, iniziato per una denuncia fatta al vescovo dal pievano di Pieve d'Alpago nel luglio del 1559 contro due conciascarpe stagionali, che venivano dalla Svizzera e lavoravano di festa, fu fatto dal vicario generale e fu concluso con la lettura della sentenza nel paese il 24 ottobre 1560, durante una visita pastorale del vescovo. La concatenazione tra azione inquisitoriale e controllo pastorale era dunque un fatto abbastanza normale in questo periodo.

Visite pastorali con finalità inquisitoriale nella diocesi di Feltre

Un discorso a tutto tondo si può invece fare per la diocesi di Feltre, dato che la documentazione processuale conservata è ampia e forse completa. Nei tre anni qui considerati si ebbero 42 informazioni e 20 processi, di cui 9 terminati con sentenza. Il numero degli imputati è casualmente identico a quello del patriarcato di Aquileia, ma i processi furono la metà rispetto al numero complessivo degli imputati e la percentuale delle sentenze sul numero dei processi il doppio. I delitti perseguiti furono per tre quarti l'adesione alle idee della Riforma, talvolta in unione con la lettura di libri proibiti o il consumo di cibi proibiti, e ci furono anche diversi casi di mancata pratica sacramentale, alcuni di magia terapeutica e altri reati. Non vennero perseguiti solamente i filoprotestanti, ma anche quanti non si confessavano e comunicavano una volta all'anno, controllo quest'ultimo tipico delle visite pastorali, ma utilizzato esplicitamente nei processi di fede dal vescovo coadiutore, per il sospetto che la mancata pratica sacramentale derivasse da adesione alle dottrine della Riforma. Degno di nota anche il processo per supposta stregoneria diabolica contro fra Fulgenzio e Apollonia che, a differenza delle altre diocesi in cui il tribunale si fermava allo stadio di raccolta delle informazioni, venne effettivamente concluso, ma senza una condanna della donna.

TIPI DI DELITTI CONTRO LA FEDE PERSEGUITI

Idee della Riforma	36
Idee della Riforma e libri proibiti	6
Idee della Riforma, libri proibiti e cibi proibiti	1
Idee della Riforma e cibi proibiti	1
Libri proibiti	1
Magia terapeutica, abuso di sacramenti, libri proibiti	1
Magia terapeutica	2
Mancata pratica sacramentale	7
Abuso di sacramenti	1
Irriverenza	1
Sollecitazione in confessione	1
Varie mancanze (predica senza licenza, assoluzione scomunica)	2
Bolle di indulgenza a falsi ebrei	2
Totale	62

Anche in questa diocesi l'inquisitore ricoprì un ruolo secondario rispetto al vicario generale e al vescovo coadiutore: questi facevano i processi di fede, li conservavano nel loro archivio e utilizzavano per i vari provvedimenti quasi esclusivamente il personale della Curia vescovile e per la verbalizzazione sempre il loro cancelliere, Giovanni Zanetelli. Soltanto per l'arresto della maga Apollonia e la perquisizione della casa intervenne anche un commilitone del podestà. Le carceri podestarili vennero invece usate allo stesso modo di quelle vescovili.

I rapporti con il rettore veneziano di Feltre furono inesistenti per i processi di eresia, non si capisce se per scelta delle autorità ecclesiastiche o per autoesclusione da parte del podestà, che mandò il suo vicario e giudice del maleficio solamente per assistere alla difesa di fra Fulgenzio, imputato di magia e lettura di libri proibiti. Il podestà fece poi arrestare e intendeva punire un questuante che si spacciava per ebreo e partecipò regolarmente solo al processo per magia e stregoneria contro Apollonia nel maggio del 1560.

Il controllo dell'ortodossia fu correlato in modo particolarmente stretto all'attività pastorale delle autorità diocesane, dato che la maggior parte degli imputati fu processata o nominata durante le visite in Valsugana, nella parte alta, territorio sotto il principe vescovo di Trento e nella parte bassa sotto gli Asburgo, ma in qualche caso anche nella parte della diocesi sotto la Repubblica di Venezia. Questa pratica era cominciata nelle visite del 1556 e tutti i processi del 1557 sul conto di 6 imputati furono fatti durante la visita pastorale del vicario generale a Borgo Valsugana, Calceranica e Castelnuovo nel mese di febbraio. Non tutti gli interventi contro gli eretici avvenivano a ogni modo durante le visite pastorali, come il processo contro fra Bernardino all'inizio del 1558: accusato di aver amministrato l'estrema unzione mascherato durante il carnevale, alla fine venne assolto.

Il perseguimento dei molti eretici presenti in Valsugana era praticamente impossibile, perché gli Asburgo non permettevano il funzionamento del Sant'Ufficio nei loro domini, e così il vescovo coadiutore Filippo Maria Campeggi organizzò una visita pastorale come espediente pratico per poter processare a Feltre un prete dissidente, il vice pievano di Strigno, che certo non gli sarebbe stato consegnato dal capitano di Castel Ivano che aderiva alle stesse idee della Riforma. Oltre al capitano Gaspar Genetto, il vivace gruppo di dissidenti era costituito dal notaio Zuan Battista Rippa e da suo fratello Zuane, vicario del capitano a Strigno, da Firmiano di Biasio Castelrotti, Matteo «zauto» (conciatore di scarpe) detto Coppa Zudei, Tommaso Granello, Menegin Ropelletto, Maurizio da Scurelle, Carletto «callegaro» (calzolaio), pre Andrea Genetto, pievano di Strigno e fratello del capitano, e da un'altra quindicina di personaggi meno impegnati. Per preparare la visita, il 3 settembre il vescovo ordinò a tutti i preti della diocesi, con un monitorio, di presentarsi a Feltre per fornire informazioni sullo stato delle loro chiese. Dal 7 settembre cominciò in Curia la sfilata dei preti e molti di coloro che amministravano chiese in Valsugana parlarono dei dissidenti particolarmente numerosi e intraprendenti a Strigno e Roncegno. Quando il 21 settembre si presentò fra gli altri il vice pievano di Strigno, pre Tommaso Bosio, venne arrestato e sottoposto a processo di fede. Nel frattempo la visita cominciò effettivamente nei dintorni della città, cioè a Pedavena e Santa Giustina, tra il 4 e l'8 ottobre, ma fu subito interrotta, ovviamente perché aveva già raggiunto il suo scopo principale. Il prete fu lunga-

mente interrogato con la presenza dell'inquisitore fra Antonio dal Covolo, nominato dalla Congregazione il 10 dicembre 1558, i suoi amici non riuscirono a sostenerlo e fu infine condannato con sentenza di riconciliazione il 1° febbraio 1559.

Gli altri dissidenti di Strigno non furono processati per la mancanza di collaborazione delle autorità imperiali, anzi uno di loro, il notaio Zuan Battista Rippa, scrisse indignato al vescovo protestando di non essere eretico e tanto meno anabattista, secondo l'accusa che gli era stata rivolta. I dissidenti della bassa Valsugana continuarono a intimidire i cattolici. Le autorità feudali della contea del Tirolo e quelle imperiali invece, sollecitate più volte a intervenire, non collaborarono all'azione antiereticale e questo spiega in parte l'alto numero dei non processati. Il capitano di Caldonazzo e quello di Borgo Valsugana, anzi, erano ritenuti simpatizzanti per le idee della Riforma, e lo era sicuramente il capitano del castello di Ivano, che non solo cercò di proteggere pre Bosio e rifiutò di presentarsi al tribunale, da cui era stato convocato, ma mise in carcere con un pretesto il prete che aveva denunciato Bosio.

Non ci furono cambiamenti rilevabili nel governo pastorale dopo che il vescovo coadiutore Filippo Maria Campeggi divenne titolare della diocesi il 17 aprile 1559 per la rinuncia dello zio Tommaso. Continuarono le denunce di eretici, soprattutto da parte dei preti e venne effettuata una visita questa volta direttamente in Valsugana, per controllare la vita religiosa e l'ortodossia. In essa fu adottata una prassi eccezionale: il vicario generale venne accompagnato dall'inquisitore. Il viaggio cominciò il 15 giugno e comprese Grigno, ma soprattutto Strigno e Tesino, e durò fino al 23 giugno. Oltre alle pratiche normali della visita, i due ecclesiastici continuarono gli interrogatori concernenti un processo di fede già iniziato a Feltre contro il cappellano di Bieno per alcune assoluzioni da una scomunica fatte a pagamento. Il comportamento di pre Bosio in seguito alla condanna risultò corretto. Furono convocati anche Zuan Battista Rippa e altri due dissidenti che, senza essere sottoposti a processo, ebbero un colloquio informale con i giudici che non fu verbalizzato nei documenti visitali né negli atti inquisitoriali. Il suo resoconto ci è invece pervenuto attraverso una confessione di fede richiesta loro e scritta da Rippa, nella quale essi sostenevano che volevano essere convinti soltanto con

prove scritturistiche, che i ragionamenti e le prove portati dal vicario erano stati inconsistenti e pregavano Dio che facesse conoscere ai due ecclesiastici la stessa verità in cui loro credevano. Un bell'esempio di proselitismo nei confronti dei giudici, ma attuato lontano dalle loro prigioni; un verbale processuale alla rovescia, scritto da quelli che fuori del territorio imperiale sarebbero diventati subito degli imputati.[27]

La visita pastorale continuò nei giorni seguenti fuori della Valsugana, sempre con la partecipazione dell'inquisitore, ma senza che venisse rilevata la presenza di dissidenti. Nelle visite del 1561 e 1562 non si trovano episodi analoghi a quelli descritti, ma le visite seguenti non sono state esaminate. Ci fu invece qualche processo singolo durante il resto del 1559 per reati diversi dall'adesione alle idee della Riforma: uno per stregoneria, abuso di sacramenti e libri proibiti contro fra Fulgenzio e la curatrice Apollonia, di cui si è già detto, uno per sollecitazione ad atti turpi in confessione, non concluso, due contro mendicanti che usavano false bolle papali di indulgenza per racimolare elemosine.

I processi e le informazioni nella diocesi di Feltre presero origine localmente, per denuncia o d'ufficio, in nessun caso in seguito all'applicazione di direttive romane. Non risulta documentata nessuna lettera inviata o ricevuta da Roma, ma la nomina di fra Antonio dal Covolo da parte dei cardinali inquisitori dimostra che esisteva in effetti uno scambio epistolare con la Congregazione. L'assenza di lettere è dovuta all'incompletezza della documentazione, non tanto alla mancanza dei rapporti, che invece risultano frequenti per il patriarcato di Aquileia e in particolare per la diocesi di Bergamo, come ora si vedrà.

Bergamo: una diocesi sotto la tutela della Congregazione

Rapporti epistolari frequenti tra le sedi locali e la Congregazione sono testimoniati dalle lettere arrivate a Roma dalla diocesi di Bergamo, che iniziano proprio nel 1557 e nei tre anni qui considerati sono 36. Un terzo sono spedite dai vicari generali, 5 dagli inquisitori di Bergamo, 5 dall'inquisitore di Como per un caso trattato a Bergamo, e altre da parte di persone senza cariche inquisitoriali, come alcuni domenicani e un imputato. A

Roma venivano mandate anche copie dei processi, ma ne è rimasta una sola e a Bergamo sono conservati pochissimi atti inquisitoriali sparsi.

Le fonti epistolari in questo caso restano uniche e isolate, ma ugualmente interessanti, perché documentano in modo indiretto l'attività processuale e soprattutto le difficoltà incontrate in questa diocesi, dove la Riforma si era molto diffusa per opera del vescovo Vittore Soranzo. La Congregazione del Sant'Ufficio lo aveva esautorato dopo il processo del 1551 ed era quindi il vicario generale apostolico a governare direttamente la diocesi, compresa l'assegnazione dei benefici. Giovanni Battista Brugnatelli inoltre conduceva i processi di fede, spesse volte ostacolato dai rettori veneziani, il podestà e il capitano, non solo perché questi offrivano una collaborazione limitata, ma anche perché evitarono di eseguire una sentenza capitale e una confisca di beni, non partecipavano regolarmente alle sedute e cercarono perfino di liberare degli eretici arrestati. I rettori godevano talvolta l'appoggio del vescovo e Brugnatelli ne era molto contrariato, tanto che sospettava apertamente una loro collusione con i dissidenti. Anche i canonici del capitolo osteggiavano il vicario generale e sostenevano il vescovo e le sue scelte. Brugnatelli venne perfino accusato di voler mettere in prigione mezza città per eresia, fu minacciato di morte e girava armato. Gli inquisitori erano, come nelle altre diocesi, in una posizione subalterna rispetto al vicario generale, tanto che le spese per il funzionamento dell'Inquisizione venivano sostenute da lui direttamente e non da loro.

La situazione cambiò quando venne eletto il nuovo vescovo, in seguito alla morte di Soranzo avvenuta poco dopo la condanna. Alvise Lippomano, nominato nel concistoro del 20 luglio 1558, rimase poco tempo a Bergamo perché fu richiamato a Roma dal papa, di cui era segretario. La diocesi venne governata dal nuovo vicario generale, Hieronimo del Monte e i casi dell'Inquisizione vennero trattati con la Congregazione più spesso dagli inquisitori che da lui. Gli attriti con le autorità statali e i due dottori laici assistenti proseguirono, in particolare nel processo contro un imputato comasco, causa condotta personalmente dall'inquisitore di Como e bloccata con vari pretesti dai rettori veneziani, che alla fine liberarono l'imputato per ordine del Consiglio dei dieci. I processi di fede venivano ancora realizzati principalmente dal vicario

generale, come risulta dall'unica copia conservata a Roma e da una causa avviata durante una visita pastorale.

Le lettere arrivate dalla diocesi di Bergamo alla Congregazione mostrano dunque un flusso continuo di informazioni da parte dei vicari generali, degli inquisitori e di altre persone, mentre offrono notizie poco complete sui processi di fede svolti in questi anni. Risultano 17 imputati per adesione alle dottrine della Riforma, uno per malefici e invocazione del diavolo, uno per sospetto di favoreggiamento, uno per simonia ereticale, ma nella documentazione processuale rimasta presso la Curia vescovile compaiono altri 12 casi, riguardanti un apostata dall'ordine, 2 maghe o streghe, un testimone reticente, 8 sabatizzanti, e nella copia romana 5 imputati per falsa testimonianza in un precedente processo per eresia.

Vescovi e inquisitori nelle diocesi di Adria-Rovigo, Nicosia e Spalato

Le lettere inviate da queste altre diocesi sono pochissime e riferiscono soltanto di alcuni casi isolati. Interessanti le tre inviate dal vescovo di Adria-Rovigo il 20 luglio, 22 settembre e 28 novembre 1558 a proposito del processo contro l'anabattista Giovan Maria Beato, considerato relapso dal vescovo e dall'inquisitore, e quindi condannato alla galera in perpetuo, mentre il podestà di Rovigo avrebbe preferito una sentenza più mite. Monsignor Giulio Canani informò il cardinale Ghislieri non solo di questi contrasti, ma anche dell'ordine dato dal Consiglio dei dieci il 18 agosto di distruggere le copie del processo e la parte degli originali che recava il parere del podestà, suggerendo che il furto dei processi avvenuto subito dopo l'ordine fosse da collegarsi a esso.

Due sono le lettere provenienti dalle diocesi della Dalmazia. Il 15 dicembre 1558 un domenicano scrisse per sollevare il caso del predicatore francescano fra Tomasetto a Famagosta di Cipro, secondo lui eretico evidente, ma protetto dal vicario generale di Nicosia e da un altro francescano, e chiese a Ghislieri di intervenire per dirimere la questione. L'altra lettera fu spedita alla Congregazione l'8 settembre 1559 dall'arcivescovo di Spalato ma, mancando la copia allegata di un testo mandato all'Inquisizione di Venezia, la questione trattata resta del tutto oscura.

Osservazioni sugli effetti dell'attività inquisitoriale

La lotta alla Riforma nel patriarcato di Aquileia e nelle altre diocesi venete tra il 1557 e il 1559 fu condotta in primo luogo dai vicari generali dei vescovi, con il supporto marginale degli inquisitori, non solo dove i vicari generali avevano poteri inquisitoriali apostolici (Aquileia e Bergamo), ma anche negli altri luoghi. Il controllo dell'eresia avvenne anzi con una certa frequenza durante le visite pastorali, non solo ad Aquileia, ma in particolare a Belluno, Bergamo e soprattutto a Feltre. Tra i giudici ecclesiastici ci fu quasi sempre collaborazione, eccetto in un processo a Concordia, mentre ci furono spesso contrasti tra i giudici di fede e le autorità veneziane in alcune città, cioè Cividale, Rovigo e soprattutto Bergamo. I motivi di questi contrasti erano di tipo giurisdizionale e concernevano la possibilità di controllo dell'attività inquisitoriale da parte degli apparati statali. Le autorità veneziane non si opponevano al controllo del dissenso né appoggiavano gli aderenti alla Riforma, ma non accettavano tutte le decisioni e la severità dei giudici ecclesiastici. L'influsso esercitato dalla Congregazione del Sant'Ufficio fu discreto ad Aquileia e notevole a Bergamo, mentre risulta non valutabile altrove.

L'efficacia dell'attività inquisitoriale sulla diffusione della Riforma fu rilevante, anzi decisiva. La gente all'inizio fu abbastanza comprensiva o indifferente nei confronti dei dissidenti e li lasciò in pace per 10-15 anni senza presentare denunce al Sant'Ufficio, fino a quando non ci fu un tribunale in zona che sollecitasse la delazione, spesso per spinte venute direttamente o indirettamente da Roma, come si constata bene in particolare ad Aquileia, Feltre e Bergamo. L'effetto dei processi inquisitoriali e delle pochissime condanne capitali fu dirompente rispetto alla precedente atmosfera tranquilla: chi non scappava all'estero e continuava a sostenere le nuove idee religiose avrebbe corso d'ora in poi gravi rischi. Dopo il silenzio imposto dagli interventi della Congregazione ai vescovi e ai predicatori eterodossi, i processi nelle sedi locali contro i comuni aderenti alla Riforma cominciarono a far scomparire anche i discorsi tenuti in pubblico, le letture collettive e le discussioni nei luoghi quotidiani di lavoro e di ritrovo.

VI

La lotta definitiva alla Riforma in Italia (1555-1572)

In Italia nei primi due decenni del secondo Cinquecento la «guerra spirituale» contro la Riforma raggiunse il suo scopo, debellando le nuove dottrine dalla scena pubblica e scompaginando il movimento di riforma religiosa a tutti i livelli della società soprattutto per mezzo dei processi inquisitoriali. Anche se il funzionamento del Sant'Ufficio è poco noto al centro e in periferia, in questo periodo le scelte di due papi "inquisitori" lo resero uno strumento più sicuro e potente. Paolo IV portò a compimento la lotta contro la Riforma che aveva intrapreso da cardinale, colpendo soprattutto gli alti prelati «spirituali» e formulando una dura legislazione antiereticale. Gli effetti più notevoli della repressione furono raggiunti tuttavia durante il pontificato di Pio V, almeno a giudicare da un indicatore imperfetto come il numero delle sentenze capitali eseguite a Roma e dalla creazione di una nuova Congregazione per il controllo della stampa. Tra questi due pontificati Pio IV riprese e concluse il concilio di Trento, epilogo di un fondamentale approfondimento teologico e inizio di una lunga stagione di rinnovamento disciplinare. Durante l'ultima fase del concilio ci fu un momentaneo alleggerimento dell'azione inquisitoriale contro i vescovi, ma contemporaneamente l'unica Chiesa riformata presente in modo organizzato in Italia, anche se molto circoscritta, quella delle comunità valdesi, fu attaccata militarmente in Piemonte e distrutta in Calabria con una dura guerra accompagnata da processi di fede.

Gli orientamenti dei papi e della Congregazione del Sant'Ufficio, che miravano a combattere i predicatori, i vescovi e i patri-

ziati cittadini simpatizzanti per la Riforma, si riverberarono in vari modi nello Stato della Chiesa e nel resto dell'Italia. La repressione della Riforma venne condotta principalmente dai vescovi, con l'ausilio degli inquisitori, nella Repubblica di Venezia – come si è visto – e si può presumere che lo stesso avvenisse anche negli altri Stati del Centro-nord, dove le strutture dell'Inquisizione si appoggiavano in genere alle Curie diocesane. Nel Regno di Napoli invece cominciarono tardivamente a operare per questo scopo i soli vescovi, soprattutto quello della capitale, con l'eventuale sostegno occulto di un ministro del Sant'Ufficio.

L'Inquisizione durante il pontificato di Paolo IV

L'ascesa al soglio pontificio di Gian Pietro Carafa il 23 maggio 1555 segnò un punto di non ritorno per l'egemonia dell'Inquisizione all'interno della Chiesa cattolica e della società italiana. Paolo IV non riconvocò il concilio, sospeso dal 1552 ma, tra le molteplici occupazioni del governo spirituale e politico della Chiesa e dello Stato pontificio, si dedicò anima e corpo al Sant'Ufficio, portandone il numero dei cardinali da otto a quindici, partecipando quasi ogni settimana alle sedute e prendendo spesso direttamente le decisioni più importanti. La centralizzazione e la centralità della lotta all'eresia furono più o meno continuate dai papi seguenti, mentre la insensata e sterile politica antispagnola da lui adottata, dovuta a un coagulo di motivazioni sia politiche sia religiose e culminata in una guerra, restò un tratto anomalo e irripetuto, ma condizionò profondamente gli orientamenti del suo pontificato.[1] La scelta antiasburgica si opponeva in primo luogo alla linea conciliatrice dell'imperatore Carlo V nei confronti dei protestanti, come lucidamente sintetizzò l'ambasciatore veneziano a Roma Bernardo Navagero:

> La prima causa della guerra è stata giudicata un odio invecchiato contro la nazione spagnuola, e particolarmente contro l'imperatore, perché (come ha detto a me) l'ha cognosciuto troppo cupido di quel d'altri e che abbia accresciuto gli errori di Martin Lutero per estinguere l'autorità del pontefice e per questa via acquistare quel che avanzava d'Italia.

La politica antispagnola si coniugava così all'avversione teologica nei confronti del più autorevole cardinale imperiale, Reginald Pole e al gruppo degli «spirituali», tanto che nel giugno-luglio 1555 il papa appena eletto riaprì il processo a Morone, altro esponente di rilievo del partito filoasburgico nel Collegio cardinalizio, e durante lo stesso anno relegò nella lontana Repubblica di Ragusa un vescovo colto e capace come Ludovico Beccadelli, molto legato al defunto cardinal Contarini.

Paolo IV poteva finalmente realizzare senza impacci quel programma di controllo dell'alta gerarchia ecclesiastica e di eliminazione di ogni dissenso che aveva intrapreso da tempo. Egli «investì tutto il potere istituzionale della sua carica e la travolgente irruenza del suo carattere nella trasformazione di un tribunale interlocutorio e prudente (...) in un'arma affilata di repressione e di annientamento». Sono significative al riguardo alcune decisioni prese durante le sedute plenarie della Congregazione: il papa non solo collocò esplicitamente l'Inquisizione al vertice degli uffici ecclesiastici (1° ottobre 1555: «le questioni della fede sono le più importanti, perché la fede è la sostanza e il fondamento della religione cristiana..., sostenendo che l'ufficio della santissima Inquisizione debba avere la precedenza su tutti gli altri uffici dell'Urbe»), ma ne richiamò e rafforzò la segretezza (23 aprile 1556), revocò un breve di Giulio III che esentava gli eretici del Regno di Napoli dalla confisca dei beni (16 luglio 1556), solennizzò l'imminente autodafé nella chiesa di Santa Maria sopra Minerva con l'indulgenza plenaria (5 novembre 1556).[2]

Il nuovo pontefice operò anche una svolta radicale nell'atteggiamento in precedenza tollerante del papato verso gli ebrei, rinchiudendoli nel ghetto di Roma e di altre città dello Stato della Chiesa e privandoli di molte esenzioni e benevole concessioni di cui prima godevano.

I tribunali periferici del Sant'Ufficio cominciarono a funzionare in modo più efficiente, anche se per iniziativa dei vicari generali dei vescovi piuttosto che degli inquisitori, e sotto l'attento controllo della Congregazione, come si può ragionevolmente ipotizzare. Il papa allargò inoltre il campo d'intervento dell'Inquisizione assegnandogli la competenza sulla bestemmia (17 ottobre 1555) e sulla simonia (21 ottobre 1557) e inasprì le pene, impo-

nendo la condanna capitale durante il primo processo per chi negasse la Trinità, la divinità di Cristo, la verginità della Madonna (22 giugno 1556) e per chi, senza avere l'ordine sacro, celebrasse messa (20 maggio 1557), ascoltasse confessioni o abusasse dell'eucarestia (16 febbraio 1559).[3] L'utilizzo dei commissari speciali, come Grisonio in Istria e Dalmazia, continuò e sarebbe interessante individuarli e studiarne l'efficacia, finora poco nota.

Sono più noti invece i contorni di una delle azioni più significative di Paolo IV, il controllo degli influenti prelati «spirituali», culminato con l'arresto e il processo del cardinale Giovanni Morone e di altri vescovi italiani tra il 1557 e il 1559. L'azione fu intrapresa in un momento favorevole della guerra contro l'esercito del viceré spagnolo, dopo che il papa fu certo di un imminente aiuto militare da parte del re francese nel gennaio del 1557, ma venne continuata anche dopo la sconfitta di Paliano il 27 luglio 1557 e la pace conclusa il 14 settembre.

La dura svolta nei confronti degli ebrei

Nei primi mesi di pontificato e contemporaneamente alla battaglia contro gli aderenti alla Riforma, che minavano dall'interno il cristianesimo, Paolo IV intervenne contro gli altri nemici capitali di Cristo, gli ebrei, che secondo un'idea prevalente minacciavano forse in modo più grave la società cristiana. Non li espulse fuori dallo Stato pontificio, com'era avvenuto in Spagna e in altri paesi europei, ma ne inasprì le condizioni segregandoli in un ghetto a Roma con la bolla *Cum nimis absurdum* del 14 luglio 1555. Fu un'impulsione all'interno dello Stato. Gli ebrei vennero concentrati in poche città: Bologna, Ancona, Ascoli, Imola e Recanati. La ghettizzazione seguì in Italia, tra Cinque e Settecento, il modello romano e non quello veneziano, più liberale e con limitati scopi conversionistici. Nell'autunno dello stesso 1555 cominciò una violenta campagna inquisitoriale contro i marrani di origine portoghese residenti da tempo ad Ancona e prima esclusi dalle competenze del Sant'Ufficio per privilegi papali. I processi a oltre 80 persone, con sequestri e confische, culminarono in 25 roghi tra aprile e giugno del 1556. Le scelte di papa Carafa segnarono una svolta secolare nell'atteggiamento dei cattolici verso il popolo ebraico.[4]

Il processo contro il vescovo di Limassol Andrea Centanni

La campagna d'epurazione dell'episcopato cominciò, pare, con Andrea Centanni, ordinario di Limassol nell'isola di Cipro, nel Dominio da Mar della Serenissima Repubblica: il 16 marzo 1556 era sotto interrogatorio nell'aula grande del palazzo dell'Inquisizione, probabilmente in stato d'arresto. Il vescovo era membro come Soranzo del piccolo patriziato veneziano, ma al contrario di questi non fu protetto o sostenuto in alcun modo dal Consiglio dei dieci. Le notizie sulla sua vita precedente sono molto scarse: aveva partecipato al concilio di Trento nel 1546 e nel 1547 senza che venissero sollevati problemi di sorta, ma dalla seconda metà del 1546 risiedeva stabilmente a Conegliano, dove diffondeva dottrine eterodosse ed era in contatto con personaggi in vista del movimento riformatore veneto.

Mancando gli atti del processo, restano solo le scheletriche informazioni registrate nei *Decreta* della Congregazione: fu liberato dalla prigione il 24 settembre 1556 dietro versamento di una grossa cauzione di 1.000 scudi; l'anno dopo, il 6 maggio 1557, i consultori della Congregazione espressero il loro parere, che fu molto severo perché tutti, eccetto due, non credettero al suo pentimento e proposero che venisse torturato per sapere la verità; il 31 maggio il vescovo tornò in prigione e il 29 luglio il procuratore fiscale ottenne di procedere alla sentenza.

Negli anni seguenti corsero voci su una possibile sentenza di condanna, ma risultarono sempre falsi rumori. Alla morte di Paolo IV nell'agosto del 1559 Centanni riuscì a fuggire dalle prigioni del Sant'Ufficio e si recò a Chiavenna. Nel concistoro del 26 aprile 1560 il fuggitivo fu privato dell'episcopato dal nuovo papa e subito dopo, il 24 maggio, venne condannato formalmente dalla Congregazione come eretico.[5]

Il secondo processo contro il vescovo di Bergamo Vittore Soranzo

Il vescovo Soranzo, già arrestato e processato nel 1551, subì un secondo, gravissimo processo nel 1557. Non ci sono elementi per collegare questo intervento a quello contro Centanni, ed è incerto se il perseguimento fosse dovuto a questioni sorte nella

diocesi. Infatti il vicario apostolico che praticamente lo sostituiva, Giulio Agosti, fu a sua volta processato a Roma per eresia nel 1556-1557, ma non si sa che cosa disse durante gli interrogatori, mentre il più affidabile e sicuro Giovanni Battista Brugnatelli, che lo rimpiazzò il 7 maggio 1556 per ordine della Congregazione, riferiva per lettera al commissario generale fra Michele Ghislieri non solo dei processi condotti a Bergamo contro gli eretici, ma anche sulle nomine dei preti e il normale governo della diocesi, e non scrisse nulla di particolarmente rilevante sull'eresia del vescovo.

Forse la decisione di processare Soranzo dipese dalla strategia di Paolo IV, che portò poco dopo all'arresto di Morone. Il vescovo di Bergamo fu citato a comparire a Roma il 6 maggio e non si presentò perché gravemente ammalato. Nonostante le assicurazioni dello stesso Consiglio dei dieci sulla malattia e le molte pressioni per la dilazione dei termini di presentazione, il papa concesse due proroghe di pochi mesi, ma poi non credette alle dichiarazioni mediche e volle chiudere il processo in contumacia sulla base di informazioni e sospetti che il vicario Brugnatelli, interpellato al riguardo, inviava ora da Bergamo. Soranzo fu condannato da Paolo IV alla privazione del vescovado nel concistoro del 20 aprile 1558. Morì pochi giorni dopo la sentenza, il 13 maggio, smentendo così i dubbi del papa sulla inconsistenza della malattia.[6]

Il processo contro il cardinale Giovanni Morone

I conti con i vescovi e cardinali «spirituali» vennero chiusi in modo brusco e definitivo da Paolo IV soprattutto con i processi contro il cardinale Morone e altri prelati negli ultimi anni di pontificato. Se in precedenza, quando era ancora cardinale, Carafa aveva promosso inchieste inquisitoriali contro questo gruppo senza che lo sapesse il papa Giulio III, ora poteva permettersi un'azione scoperta e diretta. Prima fu arrestato il maestro di casa di Morone, don Domenico Morando, il 22 maggio, poi Morone in persona assieme al suo famigliare Marcantonio Villamarina il 31 maggio. In questo modo Carafa attaccava contemporaneamente «l'opposizione filoimperiale al suo pontificato e le più pericolose punte del dissenso dottrinale interno ai vertici ecclesiastici».[7]

Morone, nato da importante famiglia milanese nel 1509, fece sempre parte della fazione asburgica del sacro Collegio e ricoprì molte alte cariche ecclesiastiche: vescovo di Modena (1529-1552 e più tardi 1564-1574), di Novara (1552-1564), nunzio in Germania e legato pontificio a molte diete tedesche, cardinale nel 1542, legato di Bologna (1544-1548). La prigionia in Castel Sant'Angelo e il processo durarono due anni. Oltre che nelle deposizioni precedenti di numerosi testimoni esaminati dal commissario generale, in maggioranza frati domenicani e in varie altre testimonianze, raccolte in parte dal commissario generale, i quattro cardinali incaricati della causa (Scipione Rebiba, Giovanni Reumano, Rosario Virgilio e Michele Ghislieri) cercarono le prove dell'eresia interrogando direttamente il collega durante dieci costituti tra il 25 giugno e il 12 novembre 1557, poi il 15 giugno 1558 e il 20 marzo 1559. A nulla valsero gli interventi a suo favore di re, cardinali e personaggi illustri. A Morone furono anche concesse il 13 giugno 1559 le difese, che furono presentate in agosto o forse ai primi di settembre ma, nonostante la fretta che Paolo IV metteva ai cardinali giudici, il caso non fu mai discusso definitivamente sotto il suo pontificato perché egli morì il 18 agosto 1559.

L'enorme mole del processo e delle difese di Morone, oltre 2.000 pagine nell'ottima edizione critica di Massimo Firpo e Dario Marcatto, condotta parecchi anni fa su copie conservate in alcuni archivi italiani, risultano essere soltanto una parte della documentazione originale consultabile oggi nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede e allora rifiutata ai due studiosi, non essendo l'Archivio ancora aperto alla consultazione. Queste fonti offrono modo di addentrarsi nelle credenze, discorsi, letture, conversazioni, contatti, strategie del cardinale, che furono valutate in modo opposto a breve distanza di tempo. Infatti alla fine, il 21 agosto, Morone fu liberato dai cardinali inquisitori per le forti pressioni del re di Spagna Filippo II, partecipò al conclave e fu formalmente assolto da Pio IV con sentenza emanata il 6 marzo 1560, pubblicata nel concistoro del 13 marzo, immediatamente stampata e diffusa in tutta Europa. Il cardinale così riabilitato venne inviato poi come legato al concilio di Trento, alla cui felice conclusione contribuì molto. Come osserva acutamente Massimo Firpo:

Proprio qui, in questo stupefacente sovrapporsi del profilo del potente prelato curiale promotore del rinnovamento conciliare e dell'insidioso criptoluterano che aveva insinuato ai vertici della Chiesa le eresie d'oltralpe, risiedono le contraddizioni profonde e le vere e proprie ambiguità – storiche e poi storiografiche – del caso Morone, rese ancor più evidenti dalla nuova legazione tridentina affidatagli da Pio IV nel 1562, testimonianza di una piena riabilitazione destinata tuttavia a essere ulteriormente smentita dalla riapertura del processo poi ventilata da Pio V, che pure in qualità di teologo e di inquisitore aveva sottoscritto la sentenza assolutoria.[8]

L'altro cardinale «spirituale» più in vista, Reginald Pole, non fu invece mai sottoposto personalmente a processo, perché nel novembre del 1554 si recò in Inghilterra, dove per alcuni anni operò per restaurare il cattolicesimo sotto il regno di Maria Tudor, detta la Cattolica o la Sanguinaria (1553-1558). I tentativi di Paolo IV per farlo rientrare a Roma risultarono vani e Pole morì in Inghilterra il 17 novembre 1558, eretico agli occhi del papa e persecutore dei veri credenti agli occhi degli inglesi.[9]

L'anno seguente Carafa volle assicurarsi che in futuro non ci sarebbe stato sul soglio pontificio un innovatore e il 15 febbraio 1559 con la bolla *Cum ex apostolatus officio* escluse dal conclave, e quindi dalla possibile elezione, i cardinali sospettati di eresia. Fino all'ultimo i timori di Carafa restarono concentrati sugli alti prelati vicini alle nuove dottrine e sottoposti a processo dalla Congregazione.

Altri vescovi processati assieme a Morone

Lo stesso giorno dell'arresto del cardinale Morone, il 31 maggio 1557, fu imprigionato a Roma il vescovo di Cava dei Tirreni Giovanni Tommaso Sanfelice, che era stato legato soprattutto a Soranzo, ma anche a Morone e a Carnesecchi. Del suo processo non si sa nulla, solo che egli fu scarcerato dopo la morte di Paolo IV per potersi difendere in libertà, fu assolto il 29 maggio 1560 e partecipò all'ultima fase del concilio di Trento come commissario papale.[10]

Anche il vescovo di Modena Egidio Foscarari fu citato ai primi di giugno del 1557, ma della sua causa si sa soltanto che l'espedizione fu affidata al commissario generale il 20 gennaio 1558, mancando gli atti processuali.[11]

Altri vescovi finirono nell'occhio del ciclone: Pietro Antonio Di Capua, arcivescovo d'Otranto, Giovan Francesco Verdura, vescovo di Cheronissos, e inoltre prelati in vista: l'auditore di Morone Girolamo Parisetto, un segretario del cardinale filoimperiale Pietro Bertano, il protonotario apostolico Pietro Carnesecchi. Quest'ultimo, citato a Roma il 25 ottobre 1557 e condannato in contumacia come impenitente il 6 aprile 1559, in una lettera del 12 giugno 1557 alla nobildonna Giulia Gonzaga aveva osservato inquieto e ironico: «Il papa attende a empiere le prigioni di cardinali e vescovi per conto dell'Inquisitione» e, dopo aver finito la «guerra temporale» contro la Spagna, dà «principio a una spirituale, accioché il mondo non habbia a stare otioso et s'habbia sempre occasione d'esercitare lo spirito et la carne».[12] Lo spoglio dei *Decreta* della Congregazione allungherebbe e completerebbe la lista con altri personaggi di rilievo, aderenti alle dottrine della Riforma e allora processati, come per esempio il nobile siciliano Bartolomeo Spadafora, il cavaliere pugliese Mario Galeota, il libraio modenese Antonio Gadaldino, il preposito della cattedrale modenese Bonifacio Valentini...

Un processo anomalo contro il vescovo di Veglia Alberto Duimio

Un caso molto diverso dai processi agli «spirituali» fu quello del domenicano Alberto Duimio, vescovo di Veglia, contro cui Paolo IV ordinò a ogni modo l'intervento dell'Inquisizione. Il vescovo infatti era stato denunciato il 29 dicembre 1557 al Consiglio dei dieci dal provveditore veneziano dell'isola perché perpetrava ingiustizie e fomentava disordini, con una lunga lista di accuse, solo alcune delle quali erano di irreligiosità, neanche di eresia. Il Consiglio dei dieci, accertatane la fondatezza, le girò a Paolo IV, che molto infuriato promise di inviare un commissario apposito per compiere un'indagine segreta. L'occasione di tale nomina si presentò subito dopo, quando l'ex vescovo di Capodistria Vergerio fece un improvviso viaggio in Friuli durante la quaresima del 1558.

Il papa nominò allora visitatore e commissario apostolico in Istria, Friuli e Dalmazia il 27 marzo 1558 Annibale Grisonio, con pieni poteri per processare i seguaci di Vergerio e per controllare i vescovi indegni e il clero. L'azione di Grisonio contro i

parenti e amici di Vergerio fu accurata ed efficace e si rivolse quindi al resto dell'Istria, dove furono individuati più che eretici, preti e laici irreligiosi, preti concubini e due vescovi con amanti, Tommaso Stella a Capodistria e Pietro Gritti a Parenzo. A Veglia il vescovo si difese contrattaccando, e accusando a sua volta il provveditore di inimicizia capitale nei propri confronti, di eresia, di violazioni della giurisdizione ecclesiastica, di accaparramento di beni ecclesiastici, di falsità e calunnie. All'improvviso tuttavia nell'autunno del 1558 Grisonio si ammalò e non riuscì a portare a termine tutte le sue incombenze.

L'aspro contrasto iniziato tra il provveditore Angelo Gradenigo e il vescovo Duimio continuò nei mesi seguenti. Dietro a esso si intravede non tanto una rivalità personale, quanto un conflitto endemico tra le famiglie potenti di Veglia, quelle nobili sostenute dal provveditore e quelle "borghesi" spalleggiate dal vescovo. In questa lotta senza quartiere entrambe le parti usarono anche l'arma delle accuse di eresia non solo contro vescovo e provveditore, ma anche contro altri membri dei due partiti.

Il Consiglio dei dieci aveva ogni interesse a definire e chiudere il caso e suggerì a Paolo IV la nomina di un altro giudice, che venne identificato nel patriarca di Venezia. Il papa tuttavia non ne fu soddisfatto e il 10 aprile 1559 fece citare a Roma il vescovo Duimio e il vescovo Stella. Fu l'ultima udienza del Sant'Ufficio in cui fu presente Paolo IV. Dopo la sua morte i due vescovi non si presentarono affatto. Le accuse a Stella risultarono poi infondate e pretestuose. Duimio invece continuò la sua battaglia personale, consegnando un lungo incartamento di difesa al vicario patriarcale di Venezia e contemporaneamente processando per eresia due persone del partito avverso. Quest'uso strumentale dei processi inquisitoriali non raggiunse alla fine i suoi scopi: i due denunciati non furono condannati dall'Inquisizione di Venezia, che prese poi in carico i processi, e neppure il Consiglio dei dieci ritenne che le accuse contro il vescovo di Veglia dessero luogo a procedere.[13]

L'Indice dei libri proibiti del 1559

Alla fine del pontificato, Paolo IV aumentò i suoi sforzi nella guerra santa contro la Riforma: il 30 dicembre 1558 la Congregazione del Sant'Ufficio promulgò il primo Indice dei libri proibiti per tutta la cristianità, composto per volontà del Carafa, «il più severo della storia, con le condanne più radicali e indiscriminate». In realtà l'Indice non ebbe validità nei territori sotto la giurisdizione dell'Inquisizione spagnola, che ebbe sempre Indici propri a cominciare dal 1551, mentre l'Inquisizione portoghese adottò assieme ai suoi quelli romani del 1559 e del 1564. Le proibizioni riguardavano 1.064 testi, divisi in tre classi, che comprendevano in ordine alfabetico 606 autori proibiti *in toto*, 126 libri singoli di autori noti, 332 opere anonime, tra cui intere categorie, come le opere senza indicazioni tipografiche, senza il permesso ecclesiastico, quelle concernenti astrologia e magia. In realtà, calcolando i doppioni e altri errori o sviste, le tre classi diventano rispettivamente di 499, 117, 288 (in totale 904) testi. A esse erano aggiunti due elenchi: 45 Bibbie e Nuovi Testamenti proibiti e 61 editori messi integralmente al bando, tra cui uno italiano, Francesco Brucioli.[14]

L'Indice del 1559 è molto rigoroso per quanto concerne il contenuto: il numero di nuove proibizioni rispetto a tutte le liste precedenti è alto e si trovano metà nella prima classe, quasi due terzi nella seconda, più di metà nella terza. Vengono proibite tutte le opere – anche quelle di argomento non religioso – degli autori della prima classe e degli editori elencati, la Bibbia viene posta sotto tutela e praticamente tolta dalle mani dei fedeli, che non possono possedere neppure le traduzioni ortodosse in volgare, se non con il permesso dell'inquisitore. Ma il giro di chiave è dato soprattutto da due elementi molto significativi: l'affidamento dell'applicazione dell'Indice ai soli inquisitori – escludendo i vescovi che tradizionalmente ne avevano il compito – e l'esautorazione delle altre autorità ecclesiastiche e di quelle statali, che in precedenza avevano compilato dei cataloghi di libri eretici. La lista non è breve: il Senato di Milano nel 1538, Bergamo nel 1539, la Facoltà teologica della Sorbona sei indici tra il 1544 e il 1556, il Consiglio generale di Lucca nel 1545, la Facoltà teologica di Lovanio tre indici tra il 1546 e il 1558, il nunzio di Venezia nel 1549. Le scelte autoritarie e severe del 1559 non erano dovute a considerazioni pratiche, relative a una maggior efficienza degli inquisitori, perché questi risiedevano in un numero limitato di città e non avevano autonomia di azione

rispetto alle Curie vescovili, ma alla volontà di accentramento e di gestione diretta del controllo della stampa a Roma.

La scarsità della documentazione non permette di verificare come e quanto venne applicato l'Indice. Si hanno notizie di sparsi sequestri e di roghi in qualche città e soprattutto dell'opposizione che venne sollevata da librai e autorità statali a Venezia, Firenze, Roma e altri luoghi. Si preoccuparono molto letterati e studiosi, alcuni vescovi e obiettarono perfino i gesuiti, che si vedevano privati di importanti edizioni, soprattutto erasmiane, usate nei loro collegi. L'eccessiva severità delle proibizioni e l'esiguità e precarietà degli inquisitori non facilitarono – si può immaginare – l'applicazione dei divieti dell'Indice, che vennero attenuati dopo la morte di Paolo IV con una *Moderatio indicis*, pubblicata per ordine di Pio IV il 14 gennaio 1561.

Confessori e inquisitori

Carafa era probabilmente consapevole di queste difficoltà, tant'è vero che proprio alla fine di gennaio del 1559 allargò all'Italia le rigide disposizioni per i confessori impartite il 5 gennaio 1559 all'inquisitore generale di Spagna, che faticava a realizzare un efficace controllo sulla stampa eretica. Le nuove norme estendevano e rendevano più incisivo il sistema dei peccati riservati e le facilitazioni che da tempo – come si è già visto – venivano concesse a chi si presentava spontaneamente ai giudici di fede, imponendo ai confessori l'obbligo di non assolvere i penitenti che aderissero all'eresia o possedessero libri proibiti, oppure conoscessero eretici e detentori di libri proibiti, se prima non si fossero recati dall'inquisitore o dal vescovo per rivelare giudiziariamente il proprio delitto e i complici oppure denunciare i sospetti. I confessori inadempienti sarebbero stati «gravemente castigati dal Santo Ufficio». Lo scopo delle disposizioni inviate dal cardinal Ghislieri ai superiori degli ordini, agli inquisitori e ai vescovi era perciò duplice: spingere l'applicazione dell'Indice che incontrava molte resistenze e procurare con più facilità denunce giudiziarie contro gli aderenti alla Riforma.

In questo modo Paolo IV apriva una strada che, se pure realizzata all'inizio in modo limitato, sarebbe divenuta una prassi corrente nei secoli seguenti, instaurando una forma di asservimento e funzionalizzazione della confessione sacramentale alle

procedure dell'Inquisizione, per quanto il segreto sacramentale venisse rispettato formalmente. Il papa era consapevole di questo problema, tant'è vero che in un caso del 19 agosto 1557 proibì l'interrogatorio di un confessore per dirimere la causa contro un benedettino sotto processo, neppure dietro autorizzazione del penitente – come avevano invece proposto diversi consultori: «Il santissimo espressamente proibì l'esame del confessore al fine di fargli rivelare il contenuto della confessione, anche dietro autorizzazione del penitente, e decretò che di interrogatori del genere non si faccia parola né in questo né in nessun altro tribunale, perché essi tornano in disdoro e pregiudizio del sacramento della confessione».[15] Ma ora evidentemente l'urgenza della repressione gli fece superare il timore precedente. Le disposizioni pontificie ebbero subito qualche effetto, come si è visto a Venezia e nel patriarcato di Aquileia, ma vennero applicate un po' ovunque, anche se gli studi al riguardo sono appena agli inizi.

L'attività del Sant'Ufficio negli Stati italiani

Il severo progetto di controllo della società italiana da parte di Carafa poteva funzionare se le sedi periferiche dell'Inquisizione erano molte ed efficaci. Negli anni del suo pontificato nuovi inquisitori vennero nominati stabilmente a Saluzzo e ad Aquileia nel 1556, temporaneamente a Feltre nel 1558, ma rimasero figure secondarie rispetto ai vescovi, come detto in precedenza. Manca un quadro complessivo dell'attività inquisitoriale nel resto d'Italia, oltre a quella descritta nella Repubblica di Venezia, ma se ne hanno sparse notizie ad esempio per Modena, Siena, Napoli e Bologna e per i processi fatti in Piemonte dal Parlamento di Torino.[16]

Non è facile valutare gli effetti del pesante clima generale instaurato da Paolo IV, che riuscì a ottenerne di notevoli anche in una città dove non era presente un inquisitore. Infatti a Lucca le condizioni di relativa libertà degli aderenti alla Riforma peggiorarono in questi anni: nel 1556 il vescovo processò 3 dissidenti delle classi popolari, nonostante un severo conflitto giurisdizionale con la Repubblica e nel 1558 cominciò una repressione sistematica delle classi alte, culminata in un solenne autodafé in

ottobre con l'abiura di 7 dissidenti, tra cui alcuni appartenenti a famiglie patrizie, e l'abbruciamento in effigie dei contumaci. I beni dei condannati per eresia venivano sequestrati da un apposito Offizio sopra i beni degli eretici, istituito dalle autorità statali nel 1558, ma spesso restavano ai condannati o ai loro eredi.[17] Senza essere sottoposti a processo, dal 1555 al 1559 molti patrizi emigrarono a Lione, Parigi, Anversa, ma soprattutto a Ginevra, dove la colonia lucchese fu una delle più numerose e intraprendenti tra quelle degli esuli italiani.

Le condanne capitali a Roma

Quale efficacia ebbe in realtà la repressione del dissenso durante il pontificato di Paolo IV non è possibile determinare con esattezza, al di là di una valutazione generale e di elementi sparsi. Può essere di un certo aiuto l'analisi delle condanne a morte per eresia eseguite a Roma: in precedenza se ne erano avute soltanto una nel 1546 e 2 nel 1553, mentre ora ne vennero effettuate 2 nel 1556, una nel 1558, 3 nel 1559. Non figurano personaggi illustri, ma un frate milanese (Ambrogio Cavalli), uno studente nolano (Pomponio Algeri) e altri provenienti rispettivamente da «Civita di Penne», Policastro, Pontecorvo, Cremona. Tuttavia durante il pontificato di Pio IV furono eseguite lo stesso numero di sentenze capitali: 3 nel 1560, una per anno dal 1562 al 1564. Le disposizioni e l'azione repressiva di papa Carafa furono a ogni modo percepite dai contemporanei come dure e odiose, tant'è vero che alla sua morte i romani assaltarono la sede del Sant'Ufficio, il convento domenicano di Santa Maria sopra Minerva, liberarono i prigionieri e distrussero gli incartamenti dell'archivio, fortunatamente non tutti.[18]

La guerra contro i valdesi in Piemonte e in Calabria

Non fu soltanto la gerarchia ecclesiastica a reprimere gli aderenti alle idee della Riforma in Italia attraverso l'Inquisizione, ma anche le autorità statali, che in pieno accordo con quelle ecclesiastiche usarono un altro mezzo, più drastico e violento, contro i valdesi, l'unica comunità protestante stabilmente organizzata

in Italia. Questo mezzo fu la forza delle armi e, anche se non si trattò di crociate in senso stretto, non per questo fu meno drastico e violento. Lo scopo era sempre lo stesso: ottenere l'uniformità religiosa dello Stato, secondo i principi che erano invalsi nella pace di Augusta in Germania e che altrove portarono alle guerre di religione. In Italia non si può parlare propriamente di guerre di religione, dato che in Piemonte ci furono solo azioni militari isolate, perché c'era una grande sproporzione tra le forze in campo, e in Calabria ci fu un intervento unilaterale, cioè un massacro.

La guerra nelle valli valdesi del Piemonte

Nelle valli valdesi risiedevano circa 15.000 persone, in gran parte contadini, che cercavano di liberarsi dalla tutela dei signori feudali, tutti cattolici, facilitati in questo dalla dominazione francese e dai primi governatori, che erano protestanti. Nel sinodo di Chanforan del 1532 avevano deciso di aderire alla Riforma di Ginevra e il passaggio avvenne lentamente, sostenuto da una grande vitalità culturale. I valdesi infatti vollero anche far tradurre e stampare una versione della Bibbia in francese, pagandone le spese. La traduzione venne effettuata da Pierre Robert, detto Olivetano, cugino di Calvino e fu stampata nel 1535 in un grosso volume in folio.[19] Alla metà del Cinquecento l'organizzazione ecclesiastica valdese si consolidò in parrocchie e nel 1555 vennero costruiti i primi templi a San Lorenzo, Serre di Angrogna, Torre Pellice, e poi in altri luoghi, a volte adattando la preesistente chiesa cattolica. La nuova organizzazione richiedeva dei pastori di anime, che provenivano in genere dalla Francia e dalla Svizzera, parlavano francese ed ebbero ampio seguito. Nonostante vari editti e azioni del Senato di Torino per reprimere l'eresia, i processi e le condanne a morte in questi anni furono soltanto alcune nel 1555 e 1557, tra cui una contro il pastore Giaffredo Varaglia, formatosi a Ginevra.

La situazione cambiò quando il duca di Savoia Emanuele Filiberto pubblicò il 15 febbraio 1560 a Nizza un editto, in cui proibiva ai sudditi di andare a «sentire ministri luterani predicanti nella valle di Lucerna o in qualsiasi altro luogo», pena gravi provvedimenti. Furono processati e bruciati sul rogo il pastore

Giovanni Mathurin e la moglie, seguirono alcune abiure forzate e altre condanne. I valdesi fecero presentare al duca una confessione di fede, che era la traduzione italiana della confessione di fede dei riformati francesi del 1559, e una apologia in cui sostenevano la loro fedeltà di sudditi e la ortodossia delle loro credenze. Emanuele Filiberto cercò allora di convertirli, inviando sul posto Antonio Possevino, da poco entrato nella Compagnia di Gesù, ma la sua predicazione e una disputa teologica con il pastore Scipione Lentolo non ebbero effetto.

Il duca adottò allora una tattica opposta e nell'ottobre del 1560 mandò più di 3.000 armati, in parte regolari, in parte raccolti con il miraggio del bottino, al comando del conte Giorgio Costa della Trinità, per piegare l'ostinazione dei valdesi. Questi si ritirarono all'inizio sui monti circostanti, ma poi decisero di difendersi con le armi in pugno e nel febbraio-aprile del 1561 non solo resistettero agli assalti degli armati ducali, in particolare a Pradeltorno, ma riuscirono a infliggere perdite notevoli, oltre 400 morti tra ufficiali e soldati, e assediarono il castello dei signori Trucchetti, pur avendo solo un centinaio di archibugi, poche altre armi e nessuna preparazione militare, ma il coraggio della disperazione, una buona conoscenza del territorio e una forte carica religiosa, come annotava il pastore Lentolo:

> Perciocché incontanente che vedevano avvicinarsi il campo, tutti ad una voce gridavano al Signore che gli aiutasse a soccorrere; e poi avanti che cominciare a difendersi si mettevano in ginocchioni e pregavano ardentemente Dio; anzi appunto nel combattere sospiravano al Signore. Mentre i nimici si riposavano, ciascuno si tornava a gittare in terra dinanzi al Signore, invocandolo affettuosamente. Quando la battaglia era cessata, rendevano gratia a Dio del favore che si era degnato prestar loro e haveano con affetto sentito. D'altro lato, fra quel mezzo che si combatteva, il resto del popolo insieme con i ministri pregavano Dio con tutto il cuore (...). Essendo giunta la notte, si tornavano a raunare insieme a quelli che havevano combattuto, raccontavano come Iddio gli haveva aiutati miracolosamente, onde poi tutti insieme rendevano gratie al Signore della sua bontà più che paterna.[20]

Nonostante l'incoraggiamento di Possevino «per assalirli da tutte le parti e ruinar li foresti che son pieni di vittuaglie et di persone», alla fine il duca Emanuele Filiberto, convinto anche dalla duchessa Margherita e da altri, concluse una pace a Cavour il 5 giugno 1561, con cui perdonava i valdesi, condonava loro l'indennità di guerra e riconosceva loro il diritto di praticare la propria fede entro i limiti territoriali delle Valli. Il papa fece pervenire al duca, attraverso il nunzio, la sua completa contrarietà e Possevino scrisse amareggiato al generale Lainez che «le cose delle Valli si accordarono vergognosamente», ma il trattato di pace rimase per tre secoli un riconoscimento di fatto dei valdesi, anche se li costrinse all'interno di una specie di grande ghetto.

L'attività inquisitoriale contro i valdesi in Calabria

I valdesi di Calabria, giunti in buona parte dalla Val Pellice alla fine del medioevo, subirono un trattamento altrettanto intollerante, ma conclusosi più tragicamente. Risiedevano soprattutto a Guardia Piemontese, ma anche a Fuscaldo, Vaccarizzo, Montalto, San Sisto dei Valdesi, tutti paesi relativamente vicini, nella diocesi di Cosenza. I signori locali, sulle cui terre lavoravano, li avevano tacitamente accettati e protetti, pur rimanendo i valdesi una minoranza isolata e coesa per lingua, vita religiosa, sistema di parentele e matrimoni, struttura sociale, tradizioni e costumi. Nel Regno di Napoli i valdesi non erano l'unica minoranza etnico-religiosa, ma c'erano diverse comunità greche e albanesi, che furono però trattate in maniera morbida e conciliante dalla Congregazione per la Riforma dei Greci prima e da Propaganda Fide più tardi, dopo il decennio 1554-1563 in cui furono accomunate ai valdesi nelle accuse di eresia, con la conseguente persecuzione da parte della Congregazione del Sant'Ufficio. Negli anni 1554-1558 furono inoltre inviate alla Congregazione varie lettere di denuncia contro le comunità valdesi che si trovavano in Puglia, a Volturara Appula e Faeto, o contro singole persone. Altri insediamenti valdesi erano avvenuti nel Quattrocento a Colle di San Vito, Montaguto, Monteleone di Puglia e nella zona di Guardia Sanframondi nel Beneventano, ma non sono documentate azioni inquisitoriali nei loro confronti. Nei paesini confinanti di Faeto e Celle sono attestate ancora oggi permanenze linguistiche provenzali.[21]

Anche i valdesi di Calabria, in contatto con i correligionari del Piemonte e a conoscenza dell'adesione alla Riforma ginevrina, divennero lentamente protestanti e questo processo si accelerò quando si rivolsero a Calvino per richiedere dei predicatori e furono loro mandati Giacomo Bonelli da Dronero e Giovan Luigi Pascale da Cuneo, entrambi formati a Ginevra. Il loro apostolato durò poco, perché furono arrestati e processati. Pascale fu catturato ai primi di maggio del 1559 dal marchese di San Sisto, Salvatore Spinelli, interrogato dal vescovo di Cosenza, inviato a Roma, processato e condannato a morte il 16 settembre 1560.

Nel Regno di Napoli l'attività giudiziaria contro gli eretici era condotta principalmente dai vescovi e talvolta da domenicani inviati in certe occasioni come commissari speciali. Una funzione particolare ricopriva il vicario generale di Napoli che, oltre a condurre processi con la propria autorità ordinaria, dal 1553 divenne commissario dell'Inquisizione per tutto il Regno, anche se in segreto. L'azione giudiziaria contro i valdesi dipendeva dunque dalle scelte operate centralmente dalla Congregazione del Sant'Ufficio nelle diverse condizioni del Piemonte e del Regno di Napoli e dalla diversa politica adottata dalle autorità statali: mentre quelle sabaude non assecondarono fino in fondo la repressione della minoranza valdese voluta dalle autorità ecclesiastiche, quelle spagnole applicarono senza remore il modello persecutore adottato con efficacia in Spagna contro *conversos* e *moriscos*, tanto più che stavano contemporaneamente conducendo una politica antibaronale per sottoporre il potere dei signori feudali al controllo statale.

Le informazioni sugli eretici giungevano a Roma attraverso lettere inviate da alcuni frati zelanti, uno dei quali era abate di San Sisto e «cappellano di quei luochi». Questo fra Bernardino d'Alimena, frate minimo di san Francesco di Paola, ricevette i poteri inquisitoriali nel maggio del 1559 e fu incaricato dalla Congregazione di compiere un'indagine giudiziaria tra i valdesi di Calabria assieme al vicario generale di Cosenza. Il feudatario di San Sisto, Spinelli, cambiò proprio allora l'atteggiamento di protezione nei confronti dei valdesi in seguito alle recenti norme papali, che imponevano ai confessori di non assolvere gli eretici e coloro che conoscevano eretici, se prima i penitenti non sporgevano denuncia formale all'Inquisizione. Egli voleva così essere in linea con le nuove regole. In questo modo iniziarono gli arresti, i processi e le prime abiure. Il tribunale era misto, anzi il ruolo principale era svolto dall'auditore Bernardino Santa Croce, nominato dal viceré. Contemporaneamente venne avviata un'imponente opera di predicazione per convertire tutte le comunità valdesi e ottenere un'abiura «universale», ma gli effetti non furono quelli sperati. Le abiure vennero fatte «in moltitudine» davanti al vicario generale di Cosenza, senza rispettare troppo le formalità giuridiche, i beni degli eretici vennero confiscati dallo Stato, ma molti ripresero a professare la fede valdese.

Nel novembre del 1560 venne allora inviato come commissario apostolico a Montalto, San Sisto e Guardia il più affidabile fra Valerio Malvicino, domenicano, che con i poteri ricevuti sia dal papa sia dal viceré esautorò i giudici precedenti, cominciò a tenere lui stesso i processi per eresia e suggerì alla Congregazione un atteggiamento più severo verso chi aveva già abiurato. La Congregazione infatti, il 9 febbraio 1561, emanò delle ordinanze con una lista di disposizioni molto dure, che miravano a scardinare la resistenza e la coesione delle comunità: tra le altre cose i valdesi abiurati non potevano incontrarsi in più di sei, dovevano parlare l'italiano e non l'occitano, seguire la messa ogni giorno, portare l'abitello con la croce, nessuno poteva tenere rapporti epistolari senza il permesso della Congregazione, i matrimoni tra di loro erano proibiti per 25 anni e potevano avvenire solo con gli italiani (cattolici) e le case di chi aveva ospitato i predicatori dovevano venir demolite.

Nonostante Malvicino predicasse ogni giorno nei casali con un cappellano, i valdesi non solo non si convertirono, ma cominciarono a rifugiarsi a gruppi famigliari sulle montagne e molti si preparavano a farlo («si sono messi a termino di fuggire tutti, et stanno provisti nelle cose per fuggire»). Varie case furono abbattute a Guardia e San Sisto. Molti avevano abiurato, ma fingevano un'adesione di facciata al cattolicesimo (erano «tutti li magior busari et disfaumiatori che si potessero trovare»). Sul posto furono allora inviati dalla Congregazione gli arcivescovi di Reggio Calabria e di Cosenza, ma anche la loro opera non frenò le fughe e non risolse il problema dei moltissimi che non abiuravano.

Il massacro del 1561

Venne a questo punto proposta una soluzione ancora più drastica dal vicario generale di Napoli Giulio Pavesi: riconciliare quelli che si presentavano "spontaneamente" e bruciare sul posto gli ostinati. Anche fra Malvicino suggerì al cardinale inquisitore Michele Ghislieri «se non l'esterminio se non de tucti, almeno d'alchuni». E così si fece. L'opera venne compiuta dai militari spagnoli con l'aiuto di uomini da loro armati. I valdesi rifugiati sui monti vennero accusati anche di detenzione di armi e di riunioni contro l'autorità regia, e contro di loro intervenne il capitano della guarnigione spagnola di San Sisto, il barone di Castagneto, con i propri soldati. I valdesi risposero con le armi e riuscirono a uccidere lo stesso capitano:

> Era il sole per tramontare, quando costoro pregando i soldati che non venissero più oltre, Castagneto si fè innanzi e, non piegandosi agli umili prieghi loro, cominciò (dopo haver loro rimesso il cavallo contra) a gridare in sua lingua: «Ammazza, ammazza gl'inimici della fede!». Per la qual cosa da quaranta di quei poveretti, veggendo le suppliche loro essere vane, si posero in difesa, la quale a Dio piacque di prosperare per sì fatta maniera che vi morì il Castagneto con forse cinquanta dei suoi soldati, essendo da quest'altra parte solamente stati feriti due, cioè Guglielmo Crispino e Stefano Canale.[22]

Si mosse allora lo stesso viceré di Napoli, che nel giugno del 1561 inviò 600 fanti e 100 cavalieri al comando del marchese di Bucchinico, governatore della provincia, e di Spinelli, signore di Guardia. San Sisto, che aveva 6.000 abitanti circa, fu incendiato e distrutto perché si era ribellato ai militari, non per l'eresia, perché pochi avevano abiurato: molti furono uccisi, «et dopoi tutti presi, pochi salvi che vanno fugendo per li monti, multi ne furono giustitiati, diroccato lo luocho tutto, et sacchizati tutti loro beni, quali haveano nascosti nelle fosse».[23] I pochi che avevano già abiurato furono consegnati per la morte al braccio secolare, mentre la gran parte allora abiurò e fu riconciliata e sottomessa agli obblighi gravosi già imposti dalle ordinanze della Congregazione. A Guardia 60 uomini furono impiccati e buttati giù dalle torri, 76 (o 130?) case furono bruciate e oltre 1.300

abitanti vennero incarcerati a Cosenza e a Montalto. Settecento di questi erano relapsi, e non si sa quanti vennero giustiziati, oltre agli 86 (o 88?) «principali» di cui si ha notizia certa. In una decina di giorni furono uccise circa 2.000 persone, e condannate come eretiche quasi altrettante. Queste cifre tuttavia sono ricavate da alcuni documenti e non sono del tutto certe: le ricostruzioni dei diversi storici oscillano tra 600 e 6.000 uccisioni e lo studio più recente ne propone oltre 3.550; un migliaio di scheletri furono rinvenuti in due fosse comuni a San Sisto una cinquantina d'anni fa.[24] Il massacro fu a ogni modo tremendo. Un testimone oculare cattolico così descrisse una di quelle giornate:

> Fino a quest'ora s'è scritto quanto giornalmente di qua è passato circa a questi eretici. Ora occorre dire come oggi [*11 giugno*] a buon'hora si è ricominciato a far l'orrenda iustitia di questi luterani, che solo in pensarvi è spaventevole. E così sono questi tali come una morte di castrati, li quali erano tutti serrati in una casa, e veniva il boia e li pigliava a uno a uno, e gli legava una benda avanti gli occhi, e poi lo menava in un luogo spatioso poco distante da quella casa, e lo faceva inginocchiare, e con un coltello gli tagliava la gola, e lo lasciava così. Dipoi pigliava quella benda così insanguinata, e col coltello sanguinato ritornava pigliar l'altro, e faceva il simile. Ha seguito quest'ordine fino al numero di 88; il quale spettacolo quanto sia stato compassionevole lo lascio pensare e considerare a voi. I vecchi vanno a morire allegri, et gli giovani vanno più impauriti. Si è dato l'ordine, e già sono qui le carra, e tutti si squarteranno et si metteranno di mano in mano per tutta la strada che fa il procaccio fino ai confini della Calabria; se il papa e il signor Viceré non comandano al signor Marchese che levi la mano.[25]

La strage fu così terribile che la porta di ingresso al paese venne chiamata «Porta del sangue». Alcuni riuscirono a fuggire verso Napoli, in Piemonte, a Ginevra e in Sicilia, gli altri si piegarono e accettarono l'assimilazione forzata al cattolicesimo.

Le missioni dei gesuiti in Calabria

Il controllo dell'osservanza degli obblighi ingiunti ai valdesi e quindi della loro effettiva conversione fu affidato all'inizio ai ge-

suiti, che avevano una mentalità diversa da quella giuridica degli inquisitori e badavano più all'educazione religiosa e all'edificazione morale. Due di loro erano già stati *in loco* per tre mesi, ma avevano più che altro assistito i condannati a morte. Nel maggio del 1562 venne inviato padre Niccolò Bobadilla, che si era già recato più volte in Calabria nei decenni precedenti, e la sua predicazione contribuì a convincere molti valdesi, anche i più restii, dato che egli evitava poi le abiure pubbliche e l'imposizione dell'abitello con la croce, suscitando tuttavia le rimostranze del cardinale Ghislieri. Nell'ottobre del 1565 arrivò per pochi mesi padre Cristoforo Rodríguez, che ugualmente indusse molti a convertirsi, facendoli abiurare in segreto e levò l'abitello a un migliaio di riconciliati, con l'obbligo di appenderlo nella chiesa, questa volta con il permesso di Ghislieri.

Il sistema morbido ed efficace delle abiure e penitenze private dei gesuiti, accompagnato dalla persuasione e dall'indottrinamento, durò poco tempo, non essendo basato su strutture stabili e fu soltanto una parentesi nell'opera più rigida e legalistica di controllo condotta dai vescovi locali, coadiuvati dal vicario generale di Napoli, al contempo ministro dell'Inquisizione per tutto il Regno, i quali continuarono a compiere visite pastorali di controllo e a processare singoli protestanti nei decenni seguenti, anche se in modo saltuario. Qualche valdese mantenne i contatti con Ginevra, qualcun altro riuscì a corrompere i funzionari regi, ma aderire alla propria fede richiedeva coraggio e cautela e pochi vi erano disposti in tale situazione.

L'Inquisizione durante l'ultima fase del concilio di Trento

Il nuovo papa eletto dopo Paolo IV, il cardinale nobile milanese Giovanni Angelo de' Medici, non solo cambiò la politica estera, ricucendo l'alleanza con la Spagna e continuando a sostenere una stretta relazione con la Francia, ma tornò a riunire il concilio a Trento per completare il grande disegno di ricompattazione dottrinale e di rinnovamento disciplinare già avviato.[26] Pio IV, che mostrava «una grande inclinazione al compromesso e alla prudenza politica», una buona cultura umanistica e la «disponibilità al dialogo», fece ampie concessioni ai sovrani italiani ed europei, e in particolare cercò di «contenere i poteri dell'Inquisizione», assolvendo il cardinale Morone, i vescovi Foscarari, Verdura, Di Capua e il protonotario Carnesecchi.

Accuse d'eresia e assoluzione del patriarca di Aquileia Giovanni Grimani

Come esempio del nuovo clima può essere considerato il caso del patriarca di Aquileia Giovanni Grimani, uno degli ultimi vescovi processati per eresia nelle lotte di potere all'interno della gerarchia ecclesiastica tra cardinali intransigenti e cardinali aperti a un confronto con le idee protestanti.[27] Grimani faceva parte di una delle più influenti famiglie patrizie di Venezia e aveva intrapreso la carriera ecclesiastica per tradizione famigliare, come lo zio Domenico, cardinale e il fratello Marino, anche lui cardinale, cumulando benefici e non andando mai a risiedere in alcuna delle diocesi: fu vescovo di Ceneda dal 1520 al 1531 e dal 1540 al 1545, patriarca di Aquileia per rinuncia con diritto di regresso del cardinal Marino il 23 gennaio 1545 e pienamente alla morte del fratello nel settembre 1546, ma rimase sempre a Venezia e governò il patriarcato attraverso i vicari generali fino alla morte, avvenuta il 3 ottobre 1593.

Non si può stabilire quando Grimani si sia avvicinato alle concezioni della Riforma, ma i primi sospetti sulla sua eresia sorsero alla fine degli anni '40 per la protezione accordata a importanti eretici e per i suoi stretti rapporti con Nacchianti, Vergerio e Carnesecchi. Grimani si recò a Roma nell'agosto del 1550 per fugare i dubbi che circolavano sulla sua ortodossia e poter ottenere il cappello cardinalizio. Il processo in corso nella Congregazione fu concluso con una purgazione canonica per volontà di Giulio III nel 1552, ma tutti i tentativi di Grimani per raggiungere il cardinalato furono sempre ostacolati dall'opposizione dei cardinali inquisitori.

Appena eletto Pio IV, il Consiglio dei dieci richiese con insistenza la promozione del patriarca di Aquileia. Grimani stesso andò a Roma nel marzo del 1560. Il 21 febbraio 1561 l'ambasciatore veneziano Marco Antonio da Mula insistette ancora presso il papa per la nomina, ma questi rispose che i cardinali inquisitori

avevano da alcuni mesi una lettera del patriarca contenente frasi sospette, che vennero in parte lette dal cardinal Ghislieri. Il documento era stato portato a Roma dai canonici di Cividale, che stavano sostenendo un processo contro il patriarca in Curia per importanti questioni giurisdizionali, collegate in parte ai processi inquisitoriali tenuti qualche anno prima dal vicario patriarcale contro due canonici, uno dei quali si era appellato alla Congregazione. Si trattava di una lettera scritta da Grimani al vicario generale il 17 aprile 1549 in cui sosteneva apertamente la dottrina della doppia predestinazione degli eletti e dei reprobi.

Nonostante le pressioni del governo veneziano e le spiegazioni di Grimani, il testo fu giudicato ambiguo da un primo gruppo di consultori nominato dalla Congregazione del Sant'Ufficio. Il patriarca rifiutò decisamente alcuni tentativi dei cardinali inquisitori di interrogarlo oralmente, cioè di sottoporlo a regolare processo e alla fine riuscì ad accordarsi per una spiegazione scritta di otto proposizioni ricavate dal documento. Il 19 agosto 1561 riempì otto pagine alla presenza di quattro teologi dell'Inquisizione. Il Sant'Ufficio propose una scappatoia: se Grimani avesse dichiarato non suo il testo, sarebbe diventato subito cardinale. Ma Grimani non accettò, convinto com'era della propria innocenza.

La lettera e l'apologia furono quindi sottoposte all'esame di una commissione di undici teologi nominati dal Sant'Ufficio: solo il vescovo di Alife giudicò ortodossa la dottrina del patriarca, mentre gli altri ritennero che contenesse proposizioni eretiche, o erronee, o scandalose, o sospette, o imprudenti, o temerarie. Il papa decise allora che Grimani dovesse venir sottoposto a processo. Il patriarca, se ritenuto colpevole, rischiava molto perché sarebbe diventato recidivo, in base alla purgazione canonica precedente; ai recidivi erano di norma comminate le pene più gravi, fino a quella capitale. A questo punto Grimani suggerì una strada diversa e propose che le sue dottrine venissero valutate dai padri del concilio. La richiesta fu avanzata dal Consiglio dei dieci nel dispaccio del 6 marzo 1562 all'ambasciatore a Roma, ma incontrò la netta opposizione del papa e dei cardinali inquisitori. Alle insistenze della Repubblica di Venezia, il papa propose a sua volta che il patriarca fosse interrogato dall'intero Collegio dei cardinali, o che fossero aggiunti all'Inquisizione tutti i

teologi che il patriarca desiderasse. La Signoria non accettò perché ciò equivaleva a un processo, e per molti mesi lasciò cadere lo spinoso argomento.

La questione fu ripresa nel febbraio del 1563, in seguito a una petizione del clero, nobili e popolo della patria del Friuli, che chiesero la remissione della causa al concilio. La Signoria di Venezia approfittò per mettere in rilievo il grave pericolo che correva il Friuli per la sua vicinanza alle terre eretiche e chiese al papa di decidere da solo sul caso. Nel marzo si arrivò a un accordo "politico": i cardinali inquisitori acconsentirono a consegnare gli scritti del patriarca al nuovo legato del concilio, il cardinal Morone, e il papa domandò alla Signoria di non insistere nella richiesta del cardinalato per il patriarca. Il passo più importante era fatto e lo scambio funzionò: il papa ordinò ai legati a Trento di accontentare in tutto gli ambasciatori veneziani, fu nominata una speciale commissione di vescovi e cardinali e gli ambasciatori la fecero modificare a loro piacimento. Il 13 agosto ci fu una discussione finale di sei ore: la dottrina di Grimani venne giudicata ortodossa, ma oscura e difficoltosa in alcuni punti e tale quindi da poter provocare scandalo. Il 17 settembre 1563 fu promulgata la sentenza assolutoria, che imponeva tuttavia di non rendere pubblica la lettera per alcune affermazioni ardue, non bene spiegate. Il testo originale della lettera sulla predestinazione non è mai stato pubblicato, anche se è disponibile una traduzione latina edita nel Settecento.

L'assoluzione senza processo, con l'obbligo di celare la dottrina dubbia, è una formula abilmente escogitata per risolvere la difficile posizione di Grimani e seguì una linea opposta a quella delle commissioni teologiche nominate dalla Congregazione del Sant'Ufficio: è evidente che quello che contava non era il contenuto del testo, ma l'orientamento preliminare dei giudici e la scelta accomodante del papa. Anche l'altra parte dell'accordo venne rispettata: Grimani non divenne mai cardinale, nonostante le richieste avanzate da lui e dal Consiglio dei dieci ai papi successivi. Alla fine, il 24 ottobre 1585, Sisto V in una seduta della Congregazione del Sant'Ufficio negò risolutamente pallio e porpora a Grimani e impose perpetuo silenzio su tali aspettative per i sospetti di eresia che ancora permanevano nei suoi confronti.

Il processo contro il vescovo di Policastro Nicola Francesco Missanelli

In altri casi si arrivò invece alla condanna di vescovi per eresia. Probabilmente accusato assieme a una decina di presuli meridionali aderenti al movimento valdesiano da Giovanni Francesco Alois, processato a Napoli nel 1562 e condannato a morte il 1° marzo 1564, Nicola Francesco Missanelli, vescovo di Policastro, fu sottoposto a processo a Roma già nel 1563 e arrestato e interrogato personalmente alla fine del 1564.[28] I documenti rimasti riguardano soltanto il processo ripetitivo e difensivo, delegato dalla Congregazione al cardinale di Napoli, che a sua volta lo subdelegò all'arcivescovo di Salerno Gaspare Cervantes. Il procedimento durò dal 14 aprile 1565 al 16 febbraio 1566 con l'esame di 14 testimoni per l'accusa e 40 per la difesa. Dalle deposizioni risultano le notevoli e diuturne frequentazioni ereticali del vescovo di Policastro – in particolare Apollonio Merenda e Scipione Lentolo, fuggiti a Ginevra dalle prigioni del Sant'Ufficio romano – letture proibite, qualche credenza eterodossa e l'attività di diffusione della Riforma nella diocesi. Alla fine Missanelli venne considerato sospetto di eresia *de vehementi*, abiurò e fu riconciliato il 22 maggio 1567 e tra le pene ebbe la sospensione dal governo della diocesi per 10 anni.

La Congregazione nominò allora un vicario generale, Giovanni Battista Accattati, che non solo potesse «inquirere, attendere a purgare questa diocese et (...) estirpare le spine et le male piante» dell'eresia, ma governasse i fedeli in sostituzione del vescovo. Una scelta analoga a quella fatta dieci anni prima a Bergamo. Nell'aprile del 1571 Accattati rinvenne un'altra prova contro Missanelli, un libretto di istruzioni ai confessori scritto da Scipione Lentolo e fatto girare nella diocesi dal vescovo alla metà degli anni '50, e lo mandò al cardinale Scipione Rebiba con un «summario degli errori» in esso evidenziati. Missanelli morì nel 1577 senza essere stato reintegrato nel governo della diocesi.

I processi contro il cardinale di Châtillon e alcuni vescovi francesi

Il controllo degli alti prelati sospetti venne effettuato dalla Congregazione anche in Francia, dove le idee riformate ebbero una

diffusione più forte che in Italia nella seconda metà del Cinquecento negli strati medi e alti della società. Pio IV cercò tuttavia di ridurre i poteri dell'Inquisizione, stabilendo con due bolle del 14 e 31 ottobre 1562 che le sentenze contro i cardinali e i vescovi spettavano unicamente al papa. Su questa base il 17 novembre 1562 fu citato a comparire a Roma dai cardinali inquisitori il cardinale Odet de Coligny, detto di Châtillon, che aveva partecipato al colloquio di Poissy ed era sospettato di essere ugonotto fin dal 1557. La decisione di procedere seguì l'inasprimento della prima guerra di religione in Francia e l'apertura del concilio di Trento il 18 gennaio 1562, cui Pio IV attribuiva un'importanza prioritaria. Tra il 1562 e il 1563 vennero inoltre aperti i processi contro altri sette vescovi francesi: Antonio Caracciolo (Troyes), Jean de Monluc (Valence), Jean de Chaumon o Saint-Romain (Aix), Claude Régin (Oloron), Louis d'Albret (Lescar), Jean de Saint-Gelais (Uzès), Charles Guillart (Chartres). Nessuno di loro osò presentarsi al concilio, nonostante alcuni intransigenti lo temessero. Il cardinale di Châtillon venne dichiarato eretico contumace e privato di tutti i benefici ecclesiastici nel concistoro segreto del 31 marzo 1563. La gravità della situazione convinse il papa a restituire poteri più ampi alla Congregazione del Sant'Ufficio con una bolla del 7 aprile. I sette vescovi furono citati a Roma dai cardinali inquisitori il 13 aprile 1563, evitarono di presentarsi e nel concistoro del 22 ottobre furono dichiarati eretici contumaci e privati dei benefici. Dieci anni dopo il nunzio a Parigi lamentava che le sentenze non fossero state eseguite dalle autorità francesi, che vi si opponevano per motivi giurisdizionali.[29]

L'Indice tridentino del 1564

Il momentaneo tentativo di Pio IV di sottrarre potere alla Congregazione del Sant'Ufficio lo portò a contare ancora sull'operato dei vescovi, più vicini alle esigenze pastorali di educazione e convincimento dei fedeli, come si nota molto bene nel campo dei libri proibiti. Il papa assegnò il compito di rivedere l'Indice severissimo di Paolo IV a una commissione conciliare, che nel 1564 presentò un nuovo Indice, diverso soprattutto per le norme generali. Queste infatti restituivano agli ordinari diocesani la possibilità di rilasciare licenze di lettura e di fare una censura

preventiva, diventati compiti esclusivi degli inquisitori. Anche alcune proibizioni furono ammorbidite, per esempio non furono condannate tutte le opere di Erasmo ma soltanto alcune, così come vennero esentati i libri che non trattassero questioni di fede per gli autori della prima classe. La Bibbia non veniva più espressamente proibita alle donne e a chi non sapeva il latino. Si ammetteva la possibilità di espurgare le opere che non fossero del tutto condannabili.

L'Indice tridentino venne accolto senza difficoltà in Italia, e così in Portogallo, Baviera e nei Paesi Bassi spagnoli, mentre non ebbe validità in Francia. L'Inquisizione spagnola continuò ad avere Indici propri, più orientati all'espurgazione dei libri che al divieto incondizionato. Ma le scelte dei papi seguenti e della Congregazione del Sant'Ufficio ripristinarono in breve il controllo centralizzato della stampa e la durezza delle proibizioni precedenti.[30]

L'Inquisizione di Venezia

Il tribunale veneziano continuò regolarmente la sua attività negli anni '60 con la partecipazione personale ai processi del nunzio, dell'inquisitore domenicano e del patriarca di Venezia. Alcuni dei processi furono conclusi con una sentenza capitale, in particolare quello contro Bartolomeo Fonzio, ex frate e attivissimo propagatore della Riforma. Condannato il 26 giugno 1562 a essere degradato, strangolato in carcere, poi impiccato e bruciato tra le due colonne in piazzetta San Marco, venne invece fatto affogare di notte in mare aperto dai ministri del Sant'Ufficio, secondo una disposizione del 4 agosto. Non si sa cosa spinse i giudici di fede ad adottare questo provvedimento, forse la renitenza delle autorità statali. È certo invece che lo stesso sistema venne stabilito nelle sentenze capitali emesse contro gli anabattisti veneti che ritornarono alcune volte dalla Moravia in Italia per fare proseliti, ma alla fine furono arrestati, processati e uccisi perché non vollero abiurare: Giulio Gerlandi con sentenza del 15 ottobre 1562, Antonio Rizzetto e Francesco della Sega con sentenza dell'8 febbraio1565; Antonio fu affogato il 16 o il 17 febbraio, Francesco il 26.[31]

Negli stessi anni cominciarono i processi contro alcuni patrizi veneziani che aderivano alla Riforma, segno del notevole cambiamento ormai avvenuto nel clima religioso della Repubblica, se l'Inquisizione poteva tranquillamente interessarsi del ceto di governo. I primi nomi vennero fatti nel dicembre del 1561 e poi nel febbraio del 1562 da un imputato, Domenico Gottardo, proprietario di una spezieria in cui i dissidenti si incontravano e tenevano una «casseletta» per le elemosine ai poveri. Soprattutto ne parlarono nel febbraio del 1565 altri due imputati, che erano stati in stretto contatto con loro: un nobile bresciano, Giovanni Andrea Ugoni, e Michiel «schiavon», profumiere. I patrizi Carlo Corner, Alvise Malipiero, Marcantonio da Canal, Antonio Loredan furono processati in quello stesso anno, si riconobbero colpevoli e abiurarono, eccetto Canal. Invece Alvise Mocenigo, figlio naturale di un patrizio, si presentò spontaneamente e fu riconciliato in segreto. Agostino Tiepolo e Francesco Corner furono soltanto interrogati, senza altre conseguenze. Da queste deposizioni emerge un notevole gruppo dissidente, composto da svariati personaggi e da altri patrizi, in particolare da Vincenzo Sanudo e Andrea da Ponte, che si era nel frattempo rifugiato a Ginevra ed era fratello del futuro doge Nicolò da Ponte. Alcuni dei patrizi eterodossi, Francesco Emo, Alessandro Basadonna, Andrea Pasqualigo, Zorzi Valier e vari altri membri non così altolocati sarebbero stati denunciati o processati negli anni seguenti.[32]

L'Inquisizione di Bologna

La rete inquisitoriale in quegli anni cominciò a rafforzarsi e a rendersi un po' più indipendente dai vescovi, come si può vedere a Bologna. Il nuovo inquisitore fra Antonio Balducci da Forlì, nominato il 20 gennaio 1560, non solo rimase in carica più a lungo dei predecessori, fino al 1572, ma non avendo legami con la città poté svolgere il suo incarico in modo più libero e in stretta relazione con il commissario generale e i cardinali inquisitori a Roma, come attestano le centinaia di lettere da lui inviate. Per superare le difficoltà economiche dell'ufficio furono processati e multati gli ebrei che tenevano irregolarmente presso di sé domestiche cattoliche. Con una grossa somma di denaro sborsata dalla comunità ebraica furono così costruite quattro carceri inqui-

sitoriali. Fu anche nominato un fiscale del Sant'Ufficio, un notaio e un messo appositi, tutto con la collaborazione del vicelegato e del vicario vescovile.

I processi tenuti nel periodo 1560-1565, quasi sempre dall'inquisitore insieme con il vicario vescovile, riguardarono il senese Nicolò Spannocchi e i Sozzini, figli del famoso docente universitario di diritto Mariano: Cornelio e Celso furono incarcerati assieme al nipote Dario, invece Camillo e il nipote Fausto riuscirono a fuggire. Furono inoltre indagati un maestro di scuola, 7 artigiani, un bresciano e la sua concubina, un medico modenese, una donna ugualmente modenese e un medico tedesco originario di Colonia. Cinque di queste cause si conclusero con abiura e sentenza di riconciliazione, le altre furono sospese in modi diversi. Se la documentazione è completa, non si trattò comunque di un'azione antiereticale intensa.[33]

L'azione degli altri tribunali periferici

L'attività inquisitoriale nelle diocesi italiane in questo periodo non è stata studiata sistematicamente, e se ne hanno notizie per Modena, il Piemonte, Siena, Napoli, ma sicuramente ebbe luogo in molte altre zone, come mostrano per esempio gli archivi di Venezia, Udine, Belluno. Nello Stato di Milano ci fu nel 1563 un tentativo di instaurare l'Inquisizione spagnola con la nomina di un inquisitore generale da parte di Filippo II, ma il re e il papa vi rinunciarono per le opposizioni sollevate dal patriziato milanese e dai vescovi lombardi, anche se l'iniziativa regale, appoggiata dal papa, godeva l'approvazione dell'arcivescovo Carlo Borromeo, allora a Roma.[34]

L'Inquisizione sotto Pio V

Fra Michele Ghislieri, conosciuto come il cardinale Alessandrino, domenicano piemontese che aveva fatto una splendida carriera all'interno della Congregazione del Sant'Ufficio, venne eletto nel conclave dell'8 gennaio 1566 nonostante non avesse nobili origini come i suoi predecessori, e regnò fino al 1° maggio 1572. In particolare instaurò un pontificato "di ferro" nella repressione del dissenso, portando a compimento la linea intransigente inaugurata e sostenuta dal suo protettore Gian Pietro Carafa. Di formazione e interessi prevalentemente teologici, Pio V si dedicò soprattutto al rinnovamento religioso di Roma e di tutta la Chiesa cattolica, sforzandosi di realizzare gli ideali tridentini: riformò il clero regolare e impose la clausura ai monasteri femminili, pubblicò il *Catechismo romano*, il *Breviario* e il *Messale*, favorì l'evangelizzazione delle Indie orientali e occidentali e dell'Estremo Oriente. Riuscì inoltre a coalizzare una lega delle potenze europee contro i turchi, culminata nella vittoriosa battaglia di Lepanto il 7 ottobre 1571 contro i temuti nemici esterni della cristianità. Tuttavia le sue iniziative politiche e diplomatiche in genere non ebbero esiti così felici, come ad esempio i tentativi di limitare i poteri fiscali degli Stati attraverso le bolle *In coena Domini* del 1567 e 1568, l'opposizione continua a ogni accordo con gli ugonotti in Francia, la scomunica di Elisabetta d'Inghilterra per eresia nel 1570 e lo scioglimento dei sudditi da ogni dovere di obbedienza. Molto più efficaci invece furono gli interventi contro gli eretici in Italia attraverso la Congregazione del Sant'Ufficio, che venne da lui diretta personalmente e raggiunse notevolissimi risultati sia al centro sia in periferia. Pio V sosteneva che non ci fossero «altri [*che*] intendano così bene le cose dell'Inquisitione come le intendemo noi», che «vi havemo consumato in questa pratica la vita et l'intelletto nostro». Si può in sintesi dire che durante questo pontificato le questioni della fede sovrastarono tutte le altre. Papa Ghislieri sarebbe stato beatificato nel 1672 e santificato nel 1712.[35]

L'ultimo processo contro il protonotario Pietro Carnesecchi

Il nuovo pontefice si impegnò subito per debellare in modo definitivo il movimento degli «spirituali», stabilendo il 21 dicembre 1566 con la bolla *Inter multiplices curas* la possibile riapertura dei processi conclusi sotto Pio IV con sentenza assolutoria, anche se già passata in giudicato, contro vescovi, cardinali, patriarchi e altre persone di ogni ordine e grado, nei casi in cui fossero emerse nuove prove di colpevolezza. Il riferimento, neanche tanto velato, era a Morone, ma anche a Grimani, Di Capua, Sanfelice, Carnesecchi.[36] La Congregazione del Sant'Ufficio intervenne subito contro que-

st'ultimo, citandolo a Roma qualche mese dopo la morte di Giulia Gonzaga e il sequestro delle sue compromettenti carte. La protezione di cui finora aveva sempre goduto da parte del duca Cosimo de' Medici venne abilmente neutralizzata con la promessa al duca dell'impunità per sé e per i numerosi e influenti membri della propria corte che avevano in precedenza aderito alla Riforma. Erano ormai passati i tempi in cui Cosimo si era potuto permettere un ciclo di affreschi direttamente ispirati alle concezioni di Juan de Valdés nella basilica medicea di San Lorenzo. Il duca, deciso ad allentare la dipendenza dall'impero e a rafforzare i legami con il papato, accettò di estradare l'imputato e più tardi fu premiato con l'ambito titolo granducale, conferitogli dal pontefice nel 1569, provocando il risentimento di Massimiliano II d'Asburgo e di Filippo II di Spagna. Il patrizio fiorentino fu arrestato il 22 giugno 1566, arrivò a Roma nelle carceri inquisitoriali la notte del 3 settembre e condivise presto la prigionia con altri compagni di fede, tra cui in particolare Donato Rullo, già famigliare del cardinal Pole e Guido Giannetti da Fano, che era stato molto vicino a Di Capua e allo stesso Carnesecchi. L'arresto ebbe un effetto sconvolgente sugli «spirituali» superstiti, molti dei quali manifestarono allora in privato dei vivi timori sulla propria sorte, a cominciare dal cardinal Morone.

Il processo contro Carnesecchi non venne lasciato al commissario generale, ma fu affidato al vescovo Giulio Antonio Santoro, che riferiva direttamente al pontefice. Nel corso dei primi interrogatori l'imputato ammise una parziale colpevolezza, tentando sempre di circoscriverla a poche dottrine e poche relazioni compromettenti, ma il materiale accusatorio in possesso del giudice era di tale entità che le ammissioni dell'imputato crebbero a mano a mano. Le confessioni furono comunque spesso viziate da tergiversazioni, sottigliezze teologiche e inutili distinguo, tanto che in questo modo la posizione già difficile di Carnesecchi finì con il peggiorare. Egli non capì subito che la Congregazione si aspettava da lui una collaborazione incondizionata nel dimostrare l'eresia dei prelati «spirituali» più altolocati, e quando lo capì non li volle tradire, avallando così la propria condanna. Il tribunale non ebbe bisogno di interrogare dei testimoni, come di solito faceva: si limitò ad allegare alcune deposizioni rilasciate in quel periodo da altri imputati e condusse la causa esclusivamente attraverso i costituti dell'imputato. Questi dal 6 luglio

1566 al 6 agosto 1567 fu sottoposto a 118 interrogatori, un numero sbalorditivo, e scrisse quattro confessioni autografe. Santoro raccolse in questo modo dalle rivelazioni di Carnesecchi «ulteriore materiale d'accusa contro una miriade di personaggi di ogni rango sociale e di ogni parte d'Italia».

Carnesecchi venne anche contemporaneamente sottoposto a processo per violazione del segreto, avendo tentato in febbraio-marzo di inviare undici lettere a personaggi autorevoli, compreso Cosimo de' Medici, perché intercedessero in suo favore o lo aiutassero. Il 16 aprile l'imputato rinunciò alle difese nella causa principale, si rimise alla misericordia del pontefice, ma venne sottoposto a tortura il 21 aprile per estorcergli la confessione di aver avuto come complici Flaminio, Priuli, Pole, Morone, Seripando, Di Capua, Galeota, Vittoria Colonna, Giulia Gonzaga, senza nessun risultato. Nonostante alcuni tardivi e prudenti interventi di Cosimo I, Pietro Carnesecchi fu dichiarato «heretico impenitente, fintamente converso» il 16 agosto 1567 e condannato alla pena capitale. La promulgazione solenne della sentenza di consegna al braccio secolare avvenne domenica 21 settembre nella chiesa di Santa Maria sopra Minerva alla presenza di tutto il sacro Collegio e l'esecuzione dell'antico segretario di Clemente VII venne portata a termine il 1° ottobre, come riferì freddamente il segretario dell'ambasciata fiorentina Francesco Babbi:

> Questa medesima mattina a far apunto del giorno quello sfortunato del Carnesecchi in compagnia di quel frate fu menato in Ponte e lì decapitato l'uno e l'altro, e dipoi secondo il solito di questo santo offitio de l'Inquisitione abrusciati. (...) Il Carnesecchi, ancoraché habbi mostra qualche penitentia et habbi confessato havere errato grandemente, et con tutto che hieri l'uno e l'altro si confessassi e comunicassi, a lui non è stato creso che dicessi di cuore e da vero (...) Doppo che fu decapitato, il mastro della iustitia lo spogliò ignudo come naque, poiché le spoglie e vestimenti di ragione erano sua, e lo strascinò per li piedi per condurlo al palo dove fu abrusciato più di 100 libre: che in quel caso fece qualche compassione a quei che erano presenti, i quali però non erano 50 respetto all'essere così per tempo, considerata la grandezza nella quale era stato in questa corte. Pochi sono stati li altri che se ne sieno più dolti, essendo morto con odio de l'universale poiché i peccati sua erano così scellerati et enormi.[37]

Una fastidiosa pioggerella complicò la consunzione dei due cadaveri. L'altro condannato era fra Giulio Maresio da Belluno e incrociò solo all'ultimo la tragica vicenda di Carnesecchi, ma molti altri che ne avevano condiviso gli ideali religiosi in vita furono processati in quegli stessi anni e non pochi ne seguirono le sorti sul patibolo.

Il processo contro Endimio Calandra e altri dissidenti a Mantova

Un altro processo contro uno «spirituale» di rilievo, con una fine fortunatamente diversa da quella del povero Carnesecchi, si svolse poco tempo dopo a Mantova contro Calandra, antico segretario del cardinale Ercole Gonzaga, patrizio modenese al servizio del duca Guglielmo Gonzaga, da poco rientrato in patria da un soggiorno veneziano. La sua causa non fu imposta dai vertici romani, ma ebbe origine da una campagna antiereticale che iniziò *in loco* nella primavera del 1567. Visti gli imponenti sviluppi e le questioni in gioco, la Congregazione sostituì presto il vecchio inquisitore domenicano con il più energico fra Camillo Campeggi, spostato appositamente dalla sede ferrarese. Il duca e il suo luogotenente, il conte Francesco Gonzaga di Novellara, si lamentarono ben presto degli arresti eseguiti senza il loro assenso, non volevano affatto che le abiure avvenissero in pubblico, erano contrari all'invio a Roma di alcuni imputati, in particolare del canonico Antonio Cerruti, e contrariati dai procedimenti avviati contro persone altolocate e perfino contro alcuni funzionari della corte gonzaghesca. Sia l'inquisitore Campeggi sia i cardinali della Congregazione più o meno velatamente in varie lettere rimproverarono al duca le difficoltà che il tribunale della fede incontrava nell'esercizio quotidiano della giurisdizione. Anche se ottennero poca soddisfazione, insistettero sulle loro scelte perché erano dirette dallo stesso pontefice, a cui «non si può nella materia dell'Inquisizione fare mai credere una cosa per un'altra, perché vede ogni processo et legge tutte le scritture». Il duca, che faticava a cogliere la nuova, pesante situazione, inviò nel dicembre del 1567 un ambasciatore speciale a Roma, il conte Teodoro Sangiorgio, per cercare di ammorbidire il papa, «severo et rigoroso» verso i dissidenti che non si pentivano, come scriveva il cardinale Girolamo da Correggio:

> Habiate (...) questo tribunale per iustissimo et per clemente et, se forsi chi non cognosce il papa tiene opinione che sia severo et rigoroso, siate sicuro che non è manco benigno, mite et pio verso li veri penitenti di quello che sia rigoroso con li pertinaci, non è in parte alcuna dove più consideratamente si proceda che qui.[36]

Proprio allora furono assassinati a Mantova due domenicani: il fatto venne ovviamente collegato all'Inquisizione e i rapporti tra la Santa Sede e il duca si irrigidirono ulteriormente. Per superare il punto morto, nel febbraio del 1568 Pio V inviò a Mantova Carlo Borromeo, assistito più tardi dal vescovo di Martorano Girolamo de Federicis. Il potente cardinale milanese, che abbandonò la cura della diocesi per questa rilevante missione, riuscì in breve a piegare la resistenza del duca, l'attività processuale riprese in pieno, favorita dalle autorità statali e il canonico Cerruti fu estradato a Roma. Il duca non si oppose più all'azione repressiva, ma semplicemente ripiegò sulla salvaguardia del proprio prestigio, accettando le richieste di Campeggi. Domenica 4 aprile ebbe luogo così un imponente autodafé con 7 riconciliazioni e 3 sentenze capitali, eseguite pochi giorni dopo.

Nel frattempo, il 17 marzo 1568, Endimio Calandra si era presentato ai tre giudici di fede, consegnando una confessione autografa, con il probabile scopo di farsi trattare con la misericordia riservata agli sponte-comparenti. Venne invece subito arrestato e interrogato il 25 e il 27 marzo. L'imputato riconobbe le proprie colpe, rinunciò alle difese e sembrò che il processo fosse arrivato alla fine, ma il cardinale Scipione Rebiba, informato dell'arresto, spedì una lettera a Campeggi perché cercasse di ottenere dall'imputato importanti rivelazioni sui personaggi di rilievo del movimento «spirituale». Calandra venne perciò lungamente e accuratamente interrogato l'8 aprile, il 19 aprile e il 3 maggio dal vescovo de Federicis e dall'inquisitore sui suoi rapporti con Carnesecchi, Pietro Gelido, Apollonio Merenda, Vittore Soranzo, Alvise Priuli, Cesare e Marcantonio Flaminio, Renata di Francia, Giulia Gonzaga, Vittoria Colonna... e sulle opinioni che essi si erano fatti sulla dottrina dei cardinali Pole, Morone, Gonzaga.

Questo stretto coordinamento dell'azione concordato tra Roma e il tribunale mantovano risultò molto efficace nel processo Calandra e in generale. Il 16 maggio ci fu un altro solenne autodafé con

12 riconciliazioni di eretici pentiti, 2 sentenze capitali in contumacia e una effettivamente eseguita poco dopo. Borromeo ritenne ormai chiusa la missione e chiese di ritornare al governo della propria diocesi, ma il papa volle che si trattenesse ancora fino a metà giugno. Il duca si era ridotto a chiedere con ogni «modestia et humiltà» al cardinale milanese il condono delle pene per il proprio fiscale Antonio Valerio, perché i processi criminali erano da troppo tempo sospesi, e per il prefetto delle fabbriche ducali Giovanni Battista Bertano, ma inutilmente, come ugualmente inutili furono le analoghe richieste presentate a fra Camillo Campeggi. Anche sul problema dei beni confiscati ai condannati per eresia il duca dovette cedere alla volontà della Congregazione e dell'inquisitore, che li intendeva usare per la costruzione delle carceri. Guglielmo Gonzaga perse su tutta la linea e Campeggi venne premiato con la nomina a vescovo di Nepi e Sutri, antica sede di Ghislieri.

Finalmente Roma decise che Calandra doveva abiurare in pubblico ed essere condannato al carcere perpetuo e alla perdita di tutti i benefici ecclesiastici. Il 24 agosto venne sottoposto a un ultimo interrogatorio per poter estorcergli altre rivelazioni compromettenti. Il 5 settembre ci fu un ulteriore autodafé di 3 persone, tra cui Ettore Donati, che era gravemente malato tanto da non aver potuto partecipare all'autodafé precedente. Infine il 12 settembre, non essendo arrivata da Roma la grazia dell'abiura privata, il patrizio Endimio Calandra abiurò in pubblico da solo e gli venne letta solennemente la sentenza, tra le cui pene era elencato l'obbligo di procurare 200.000 pietre per la costruzione delle carceri inquisitoriali.

Campeggi venne rilevato dall'incarico il 26 settembre da un nuovo inquisitore, fra Benedetto Erba da Mantova, ma rimase in città fino al 5 novembre per risolvere le incombenze pendenti. Processi, autodafé e condanne continuarono nel 1569 e per tutto il 1570: il 27 marzo 4 sentenze di riconciliazione con abiura, una in agosto, un'altra in settembre, mentre in novembre ci furono 6 condanne in contumacia e vennero bruciate le effigi degli eretici assenti.

Il mancato processo al cardinale Morone

I numerosi nuovi indizi contro il cardinale Morone non solo nei processi Carnesecchi e Calandra, ma anche in quelli contro Rullo, Giannetti e diversi altri, aggiunsero ulteriori motivi a quelli che papa Ghislieri già aveva per mettere ancora sotto processo l'alto prelato. Disponendo di un *compendium* delle carte moroniane fatto probabilmente da Giulio Antonio Santoro nel 1566-1567, Pio V nell'inverno 1569-1570 fece richiedere un parere scritto a undici giuristi bolognesi sul grado di eresia che presentavano quattro indizi di colpevolezza raccolti contro un anonimo «*misellum abbatem*», dietro la cui figura era celato in modo abile, ma non troppo coperto, Morone stesso. La maggior parte di questi pareri furono severi, ma alcuni avanzarono dubbi e perplessità formali e sostanziali.

La causa contro Morone tuttavia non venne mai riaperta, non tanto per il quadro incerto della sua colpevolezza, quanto probabilmente per valutazioni più generali sulle funzioni svolte dal cardinale milanese nell'ultima fase del concilio di Trento: intaccando l'ortodossia del legato che lo aveva concluso, lo stesso concilio ne sarebbe uscito in tal modo screditato. La Congregazione del Sant'Ufficio non rinunciò per questo a produrre altri documenti accusatori, come avvenne nel 1570 con la stesura e le annotazioni in margine a un *Summarium processus originalis*, costruito sulla base di deposizioni degli anni 1552-1559 e riguardante sia il cardinale milanese, ma anche personaggi come Vittoria Colonna, Flaminio, Priuli, Carnesecchi e il cardinale Pole.[39]

Il processo romano a fray Bartolomé Carranza, primate di Spagna

La battaglia di Pio V contro gli alti prelati sospetti di eresia non si limitava all'Italia, ma si estendeva anche alla Spagna e toccò in particolare il domenicano Bartolomé Carranza de Miranda, già sottoposto a processo dall'inquisitore generale Francisco Valdés in seguito all'arresto del 22 agosto 1559. Carranza era diventato l'anno prima arcivescovo di Toledo, la capitale, e quindi primate di Spagna, a coronamento di una carriera brillante dopo esser stato uno dei predicatori preferiti di Filippo II e averlo accompagnato nell'Inghilterra di Maria Tudor per riportare quel regno al cattolicesimo. L'inquisitore generale Valdés non era riuscito a ottenere l'ambito arcivescovado di Toledo e, approfittando della scoperta di alcuni importanti gruppi prote-

stanti a Siviglia e Valladolid proprio in quell'anno, aveva ottenuto da Paolo IV e dal re l'autorizzazione a processare Carranza per sospetti di eresia ravvisabili in alcune affermazioni del suo *Catechismo* appena pubblicato. L'affare era diventato subito politico: Carranza aveva ricusato Valdés per parzialità, ma Filippo II e l'Inquisizione spagnola non potevano cedere per non perdere prestigio e autorità.

Pio V volle rendersi direttamente conto della dottrina dell'arcivescovo toledano, offrì una via di scampo al re e lo convinse, con la prospettiva di cedergli le entrate di un prelievo fiscale destinato a una crociata in Terrasanta, a estradare l'illustre imputato a Roma. Fray Bartolomé vi giunse nel maggio del 1567, ma il processo si trascinò a lungo e soltanto nel 1576 egli venne condannato ad abiurare alcune proposizioni leggermente sospette tratte dal *Catechismo*, senza venir privato del vescovado. La sentenza finale dopo 17 anni di processo, anche se sconfessava solo in parte le accuse dell'inquisitore Valdés e salvava la faccia all'Inquisizione spagnola, fu più favorevole del previsto per l'imputato, ma Carranza morì poco dopo a Roma, lontano dalla sua diocesi, che non riuscì mai a governare.[40]

La Congregazione dell'Indice dei libri proibiti

Il papa cercò anche di riportare sotto il suo controllo una materia ritenuta di rilevante importanza, la censura della stampa, escludendone i vescovi e ripristinando la durezza delle proibizioni dei libri eretici che aveva adottato Paolo IV. A tale scopo Ghislieri il 5 marzo 1571, verso la fine del pontificato, nominò una commissione di cardinali per la revisione dell'Indice conciliare del 1564, ritenuto troppo permissivo. Questa commissione divenne a tutti gli effetti una Congregazione permanente l'anno successivo con la bolla di Gregorio XIII *Ut pestiferarum opinionum* del 13 settembre 1572. Il nuovo organismo non sempre adottò scelte pienamente approvate dalla più potente Congregazione del Sant'Ufficio, provocando vari disaccordi in questo dualismo di poteri, soprattutto sotto Sisto V, quando sarebbero stati nominati non più cardinali degli ordini religiosi, ma vescovi importanti come Federico Borromeo e Agostino Valier, maggiormente inclini alle esigenze pastorali.[41] Queste nomine fanno comunque capire che in tale periodo i vescovi avevano ancora un potere rilevante sul controllo dell'eresia.

Le condanne a morte a Roma e ad Avignone

Durante il pontificato di Pio V, a Roma ebbe luogo il maggior numero di esecuzioni capitali per eresia dell'età moderna, 33 secondo le conoscenze attuali, con l'alta media di 5 all'anno, la maggior parte imputati estradati da altri Stati o provenienti dalle diocesi dello Stato pontificio. In termini assoluti, in questi sei anni e mezzo ebbero luogo almeno un quarto delle condanne a morte eseguite in due secoli nella città,[42] ma anche fuori Roma le uccisioni crebbero in proporzione considerevole. Le sentenze, che erano di vario genere, dalla riconciliazione alla morte, venivano di solito promulgate in una cerimonia pubblica e imponente alla Minerva, il principale convento domenicano di Roma, vicino alle carceri dell'Inquisizione. Gli autodafé erano iniziati nel 1552, ma con papa Ghislieri acquistarono maggiore solennità per la presenza di molti cardinali, dignitari della corte pontificia, ambasciatori e altre autorità, oltre a essere affollati da un grande concorso di gente. I condannati erano numerosi, da una decina a una trentina, la cerimonia lunga, talvolta lunghissima e sempre di forte impatto. In una quindicina di autodafé vennero lette circa 180 sentenze, con un tasso di condanne a morte del 20%, una percentuale altissima, per quello che ci dicono queste cifre certamente carenti.

Le pene più gravi – la prigione stretta, quella perpetua, anni di remi sulle galere, la morte – venivano eseguite dalle autorità statali e in particolare le uccisioni venivano effettuate dal governatore di Roma qualche giorno dopo. Carnesecchi venne decapitato e bruciato nel luogo normalmente deputato alle condanne capitali, il ponte Sant'Angelo, vicino alle carceri statali di Tor di Nona, ma più tardi le esecuzioni vennero spostate in Campo de' fiori e saltuariamente potevano avvenire anche in altri posti. Sotto i papi seguenti il numero degli autodafé e delle uccisioni diminuì,[43] mentre i ricorsi a promulgazioni collettive e coreografiche rimase in genere molto limitato nelle sedi periferiche dell'Inquisizione romana, al contrario di quanto succedeva nell'Inquisizione spagnola.

Anche nella parte francese dello Stato pontificio ci furono molte esecuzioni capitali di aderenti alla Riforma: nel periodo 1566-1574 ne vennero decise 818, di cui un numero imprecisato in contumacia. Questa caccia all'eretico venne attuata dopo che una disposizione del 1564 aveva stabilito che nessun protestante potesse risiedere e possedere beni ad Avignone e nel Contado Venassino. Il tribunale del Sant'Ufficio dipendeva ancora dal legato, il cardinale d'Armagnac, che vi delegava come commissario generale un auditore di Rota, Jean Nicolas, canonico di Avignone, con la partecipazione del procuratore fiscale della legazione. Anche l'inquisitore veniva nominato dal legato. Nel 1569 Pio V ampliò i poteri dell'inquisitore, sollevando una protesta formale da parte degli avignonesi. Nel 1574 il cancelliere Vincent Siffredi attestò che dal 1566, oltre alle condanne a morte di eretici, ce n'erano state quasi altrettante alla frusta, alle galere o all'abiura con pene diverse. Il governo pontificio passò anche alla confisca dei beni degli ugonotti uccisi o fuggiti: un commissario del legato ne fece un censimento e le confische assommarono a parecchie decine di migliaia di scudi. Nella lista dei sequestri ci sono 460 nomi, la maggior parte dei quali già compresi nell'elenco delle condanne capitali, ma 97 risultano nuovi, cioè il 21%, quasi un quarto.[44]

L'attività repressiva a Bologna

In questi anni l'Inquisizione fu molto attiva anche in altre parti, come si può vedere a Bologna, la seconda città dello Stato pontificio. Tra il 1566 e il 1569 vennero imprigionati e processati una novantina di eretici e altri 17 evitarono l'arresto fuggendo. Poco più della metà di questi processi furono conclusi con sentenza: una trentina di rei furono riconciliati dopo l'abiura, 5 furono condannati alle galere, 20 a morte, 11 dei quali erano contumaci. Questa imponente azione repressiva fu condotta dall'inquisitore domenicano fra Antonio Balducci, costantemente coadiuvato dal vicario generale del vescovo e in stretto contatto epistolare con la Congregazione del Sant'Ufficio.[45]

I primi imputati interrogati nel luglio del 1566, due artigiani, rivelarono molti nomi del notevole gruppo dissidente cui avevano partecipato, composto principalmente da artigiani. La gran parte degli arrestati si pentiva, e così quelli che venivano via via

interrogati rivelavano i nomi degli artigiani, ma soprattutto di professionisti e di nobili che facevano parte di un altro numeroso gruppo, che ruotava attorno al medico Girolamo Vittori. Il 20 ottobre 1566 ci fu un primo autodafé con 7 sentenze di riconciliazione e relativa abiura. Ma non tutti cedevano: il bolognese Marco Magnavacca, processato a Modena, venne condannato a morte il 16 febbraio 1567, il 28 gennaio vennero rilasciati al braccio secolare a Bologna Marino de Furno, Bernardo Brascaglia e Bernardino Rozola, il 22 marzo Baldassare «bambinaro». Nonostante la buona volontà dell'inquisitore, non era facile superare le difficoltà che i procedimenti presentavano e Balducci cercò di ovviarvi cercando l'appoggio del cardinale arcivescovo di Bologna Gabriele Paleotti e concordando con lui la strategia da seguire per evitare un'opposizione delle potenti famiglie coinvolte. Come scrisse al commissario generale a Roma il 12 febbraio 1567:

> Padre mio, quest'è una gran tribulatione, però il Signore, che sin qua m'ha aiutato in questa causa sua, m'aiuterà anchora meglio per l'avenire, et sia lodata la Maestà soa ché, s'in questa città si sono trovati delli heretici, ci sono ancho de gli huomini da ben et zelanti nelle cose della santa fede, che dico la verità alla reverentia vostra che, con tanti nobili che ci sono, con i quali la maggior parte de nobili sono interessati, chi per parentella, e chi per amicitie, però non è ancho stato huomo che m'habbi parlato se non con gran rispetto et sempre in favore della giustitia.

La Congregazione interveniva costantemente: non solo prendeva le decisioni più gravi, ma avocò a sé tutte le cause contro i personaggi più illustri, Ercolani, Lupari, Fioravanti, Morati, Bargellini, Ludovisi..., una ventina di imputati, che subirono a Roma prolungate prigionie e interminabili processi. Nell'aprile venne scoperto un altro gruppo dissidente, che faceva capo al nobile senese Diofebo Spannocchi e a Baldassare «bambinaro». Diversi fuggirono, molti furono processati e alla fine, oltre a condanne alle galere e alla reclusione perpetua, il 5 settembre furono promulgate 2 sentenze capitali contro Pellegrino Righetti e Pietro Antonio da Cervia. Spesso l'inquisitore cercava di riportare all'ortodossia gli imputati, facendo una discreta opera di persuasione. Altre volte invece veniva applicata con severità la normativa, come nel caso del merciaio Alessandro Panzacchi, di famiglia mol-

to ricca, che fu processato una prima volta e riconciliato ma, arrestato una seconda volta, risultò essere stato reticente nel primo processo e quindi venne condannato a morte il 7 ottobre 1567.

I gruppi bolognesi non vivevano isolati, ma avevano notevoli contatti con il più vasto movimento riformatore, in particolare a Castelfranco Emilia nei pressi di Modena, ma anche a Lucca e Venezia. All'interno della città non godevano tuttavia di nessuna protezione da parte del Senato, che non cercò di sostenerli e nemmeno di raccomandarli ai giudici di fede locali o romani. Questi processi non portarono pezze d'appoggio consistenti nella battaglia contro le personalità più in vista del gruppo degli «spirituali», ma solo pochi accenni a Flaminio (Cesare o Marcantonio?) da parte del conte Nicolò Ercolani, del fratello Astorre e di un suo servitore nel gennaio del 1567, indizi subito inviati in copia a Roma.

Gli effetti sociali prodotti a Bologna dalle detenzioni, processi, condanne e confische di beni furono a ogni buon conto notevoli: perdita della libertà, distacco dalla famiglia, deterioramento dei rapporti, difficoltà a continuare la professione o il lavoro per l'abitello che la sentenza imponeva di portare quotidianamente. Non provocarono solo un ostracismo morale, ma anche forti perdite economiche agli interessati e ai loro eredi: per esempio dai beni di Pompeo Loiani il Sant'Ufficio ebbe un'entrata di 3.000 scudi, una somma enorme. Questi soldi venivano certo utilizzati per il funzionamento ordinario del tribunale, mentre una parte veniva riservata alla ristrutturazione della sede inquisitoriale e alla costruzione delle carceri.

Le condanne a morte a Venezia

Anche le autorità di una Repubblica forte e autonoma come Venezia si adeguarono al nuovo corso, appoggiando l'Inquisizione ed eseguendone le richieste, ma non sempre. Sotto il pontificato di Pio V ci furono a Venezia 6 condanne a morte per eresia, tutte portate a termine fuorché una. L'eccezione è molto significativa. La prima sentenza capitale eseguita in questo periodo fu quella del 30 gennaio 1567 contro Publio Francesco Spinola e avvenne per annegamento del reo in mare da parte dei ministri del Sant'Ufficio, come nei 4 casi precedenti. Nel 1568-1569 continuò

l'azione contro il gruppo dissidente che faceva capo ad alcuni patrizi, e in effetti furono processati Marcantonio da Canal e Alvise Mocenigo, figlio naturale di un canonico della potente famiglia. Canal si pentì con una certa difficoltà, ma abiurò e fu riconciliato, mentre Mocenigo risultò relapso e venne condannato a morte il 31 marzo 1569.

La sentenza non prevedeva l'annegamento da parte dei ministri del sacro tribunale, ma la consegna al braccio secolare, non si sa perché, dato che manca la documentazione, ma è probabile che la Congregazione del Sant'Ufficio e il papa volessero imporre anche a Venezia l'osservanza chiara e incondizionata delle leggi canoniche. La formula corrente della consegna al braccio secolare comprendeva la clausola che la sentenza fosse «*citra sanguinis effusionem ac mortis periculum*» (senza versamento di sangue e pericolo di morte) e il Consiglio dei dieci decise di eseguirla alla lettera, tenendo dunque in vita Mocenigo nelle carceri dei capi dei Dieci, dove era rinchiuso. Alle rimostranze romane, lo stesso Consiglio incaricò l'ambasciatore di spiegare che «il preditto tribunale ha rimesso questo giovine al braccio secolare pregando et instando il giudice secolare che in questo caso debba astenersi dalla pena del sangue et della morte, et anco che debba mitigare la sententia soa», e che proprio in una seduta dell'Inquisizione «fu ditto chiaramente (...) che in questo caso si procederia altramente di quello che s'era fatto nelli altri quando si condanna alla morte». Un cambiamento annunciato nella procedura della condanna capitale venne così stravolto nel mantenimento in vita di un ben protetto patrizio. Qualche anno dopo Mocenigo sarebbe riuscito a fuggire dalla prigione.[46]

Le sentenze seguenti del 27 agosto 1569 (Giovanni Battista Sambeni), 10 giugno 1570 (Simone de Simoni), 6 luglio (Paolo da Campogalliano), 15 luglio (Alvise de Coltis) vennero formulate come consegna al braccio secolare, ma la clausola venne del tutto eliminata e furono di fatto eseguite rispettivamente da un capitano del Consiglio dei dieci, non si sa se da un capitano dei Dieci o dai ministri del Sant'Ufficio, da un capitano dei Signori di notte al criminal, dai ministri del Sant'Ufficio per conto dello Stato. Quest'ultima procedura venne adottata nei decenni seguenti per 3 sentenze capitali, mentre di altre 4 non si conoscono le modalità di esecuzione. Lo Stato veneziano permetteva le

morti degli eretici nella capitale, ma le lasciava o le faceva eseguire dallo stesso sacro tribunale.

In questi anni si ebbe anche la più forte attività del tribunale veneziano nel Cinquecento contro dissidenti abitanti nella città e precisamente dal 1565 al 1572 circa il doppio di processi e denunce rispetto ai due decenni precedenti, con due anni tuttavia di attività ridotta nel 1567 e 1571. I processi formali furono da 4 a 23 per anno, con un numero basso di informazioni e invece molte denunce, da 18 a 52 all'anno. Nel 1568 ad esempio ci furono 22 processi formali, 7 informazioni, 31 denunce, in tutto 60 casi. Nunzio apostolico a Venezia era allora Giovanni Antonio Facchinetti (1566-1573), un ecclesiastico energico e ambizioso, deciso a realizzare i compiti affidatigli da Pio V e tra i primi l'eliminazione del dissenso religioso e la riforma del clero. Facchinetti più tardi sarebbe divenuto papa con il nome di Innocenzo IX. Lo studio sistematico dei processi inquisitoriali ha preso finora in considerazione il periodo che va dal 1547 al 1586, ma si sa da altre analisi più grossolane che l'attività fu alta anche nel 1590-1591, mentre manca quasi ogni documentazione per gli anni 1591-1615.[47]

Gli altri tribunali dell'Inquisizione in Italia

Negli anni di Pio V gli inquisitori locali cominciarono ad avere più autorità e prestigio rispetto ai vicari generali dei vescovi, come si è visto, ma non è chiaro se ciò avvenne subito e dovunque. Nella Repubblica di Venezia per esempio gli archivi erano tenuti ancora dai vescovi e la Congregazione richiese loro di passarli agli inquisitori, ma il Consiglio dei dieci si oppose recisamente il 15 gennaio 1569, ordinando in segreto ai rettori delle città che comunicassero agli ordinari la volontà del governo. Il passaggio avvenne solo a Brescia, dove il vescovo Bollani aveva già obbedito alla Congregazione, meritandosi un forte rimprovero da parte dei Dieci.[48]

A Modena ci fu una notevole campagna antiereticale, iniziata nel 1566-1567 con una ventina di inquisiti e accresciuta nel 1568 con una cinquantina di processi, che vennero condotti dal vicario dell'Inquisizione (Modena era una vicaria di Ferrara) e dal vescovo Giovanni Morone, con speciali poteri apostolici. I vivaci

gruppi dissidenti, ancora attivi negli anni '60, furono stroncati senza uccisioni. L'unica condanna a morte fu quella del bolognese Magnavacca, qui processato, mentre i modenesi che abiurarono furono condannati 3 alle galere, 12 alla prigione perpetua e altri a pene minori. Diversi riuscirono a fuggire in Svizzera o in altri Stati, una quindicina approfittarono dei benefici giudiziari concessi da Pio V il 10 febbraio 1568 a chi si presentava spontaneamente. Negli anni seguenti ci furono alcune altre abiure, 3 sentenze capitali in contumacia nel 1570 e una nel 1571.[49]

I tribunali periferici intervennero anche in Piemonte, a Genova, Milano, Pavia, Siena, Napoli[50] e in altre città, come Faenza. Sarebbe interessante vedere in quali rapporti si trovavano gli inquisitori con i vescovi e con la Congregazione, quali risultati ottennero con i processi, le sentenze e le confische, quali furono gli atteggiamenti delle autorità civili, dei potentati sociali e della popolazione verso i giudici della fede e verso gli inquisiti.

I processi dell'Offizio sopra la religione nella Repubblica di Lucca

Una situazione del tutto particolare si ebbe nella Repubblica di Lucca, in quanto l'azione antiereticale venne condotta da un tribunale statale, l'Offizio sopra la religione. Per gli anni 1562-1572 sono conservati 20 fascicoli processuali nel fondo delle Cause delegate, dal momento che la procedura adottata non fu quella ordinaria, ma quella eccezionale, delegata appositamente dal Consiglio generale. Questo genere di cause riguardava più frequentemente il tradimento politico, ma anche delitti contro la fede come l'eresia, la bestemmia, la stregoneria. I magistrati incaricati dal Consiglio di istruire i processi per eresia furono i gonfalonieri, che avevano una posizione preminente, gli anziani, diversi semplici cittadini, e solo in tre procedimenti fu presente anche il podestà. Nessuno di loro aveva una cultura teologica e soltanto un quinto aveva una formazione giuridica. Poco meno della metà degli imputati risiedeva in città (32), mentre poco più della metà si trovavano a Ginevra, Anversa, Lione e genericamente in Francia (41); 13 di questi ultimi furono incriminati due o più volte. Le cause iniziarono quasi sempre per denuncia da parte di cittadini zelanti, ma spesso anche in seguito a deposi-

zioni di lucchesi tornati dall'estero. Le imputazioni riguardavano reati contro la fede previsti dagli statuti cittadini e dalle disposizioni emanate dal Consiglio generale in quei decenni: manifestare idee ereticali, ascoltare prediche ugonotte, iconoclastia, avere rapporti con eretici dichiarati, mangiare carne nei tempi proibiti, calunnia (nei casi in cui dei cittadini ortodossi venivano diffamati come eretici).

Le indagini non furono in genere molto approfondite, soprattutto quelle riguardanti gli imputati all'estero. «Spesso si ignorano prove convincenti e ripetute nei confronti di vari lucchesi accusati di eresia, o si esita prima di citarli a giustificarsi.» La maggior parte delle persone processate in città erano tessitori, artigiani, bottegai e pochi nobili e mercanti, mentre queste ultime categorie erano preponderanti nelle indagini sugli eterodossi residenti all'estero. Alcuni imputati vennero arrestati, qualcuno anche torturato; venne sottoposto a tortura anche un denunciante, perché aveva diffamato un altro come eretico. La procedura non ammetteva la difesa, né la nomina di un procuratore. Le conclusioni dei processi furono molto varie. Secondo un quadro complessivo, risulta che degli imputati residenti a Lucca 5 vennero assolti, 2 dichiarati colpevoli, 2 rei confessi furono condannati a una multa di 100 scudi o 6 mesi di prigione, uno fu punito dall'Offizio sopra l'onestà, gli altri casi vennero interrotti o non se ne conosce l'esito. Degli imputati dimoranti all'estero, uno fu riconosciuto colpevole per calunnia, ma manca la punizione, uno fu multato di 50 scudi, 11 non vennero puniti, contro 2 non fu preso alcun provvedimento, di alcuni casi non si conosce l'esito, infine 24 imputati (forse anche altri 3) furono condannati a morte in contumacia per lesa maestà, con connessa confisca dei beni. Queste sentenze capitali vennero emesse 20 tra 1566 e 1570, 4 nel 1580. Nessuna uccisione fu eseguita e non si sa se ci furono effettive confische dei beni, dato che manca al riguardo uno studio sull'Offizio sopra i beni degli eretici, che le gestiva.[51]

Pur non sapendo se l'archivio delle Cause delegate sia completo e nonostante la poca chiarezza dei dati finali, si possono proporre comunque alcune osservazioni: anzitutto si ha l'impressione che l'attività repressiva si sviluppi in modo analogo a quella dell'Inquisizione romana in questo periodo, con una maggiore

severità durante il pontificato di Pio V rispetto agli anni precedenti e seguenti. Anche la conduzione dei processi pare analoga, cioè poco approfondita secondo le nostre aspettative. Quello che cambia in confronto all'Inquisizione romana è il numero delle sentenze capitali: 24 in 18 anni sono molte sia in assoluto sia in riferimento al numero di processati all'estero (58%). Certo nessuna di esse venne eseguita e non si ha idea di quanti sequestri dei beni furono effettuati, ma colpisce ugualmente la gravità della repressione, tanto più che venivano applicate le norme della Repubblica, che ammettevano la condanna a morte solo al terzo processo, e unicamente la disposizione del 15 febbraio 1566 prevedeva la pena capitale al primo processo per chi dimorava a Ginevra per più di 15 giorni e teneva rapporti con i suoi abitanti. Il patriziato lucchese al governo difese la propria autonomia giurisdizionale non accettando l'Inquisizione romana sul proprio territorio, ma agì molto severamente, durante il pontificato di Pio V, contro i cittadini che avevano abbandonato il cattolicesimo e si erano stabiliti all'estero.

VII

La decisiva uniformazione religiosa d'Italia (1572-1585)

Alla fine del Quattrocento, in seguito all'espulsione voluta dai re cattolici, gli ebrei praticamente scomparvero dalla Sardegna ma soprattutto dalla Sicilia, dopo una lunga e significativa presenza. Nei primi decenni del Cinquecento molti ebrei convertiti vennero processati dall'Inquisizione spagnola e spesso persero beni e proprietà e finirono sul rogo. L'uniformità religiosa appena conquistata all'interno dell'impero degli Asburgo fu quasi subito messa in discussione dalla Riforma, che si diffuse timidamente in Spagna, conquistò buona parte della Germania, mentre nel resto dell'Europa fu accolta in Svizzera, negli Stati nordici, in Inghilterra e in Scozia e minacciò la Francia e l'Italia. In Francia attraverso l'azione dei tribunali statali dei *Parlements*, in Italia e in Spagna con il tribunale dell'Inquisizione questa nuova interpretazione del cristianesimo, che stava incontrando gli interessi degli strati intermedi e alti della società, venne duramente contrastata. Negli ultimi decenni del Cinquecento l'Inquisizione romana portò a termine la soppressione della Riforma e avviò quella dell'adesione all'Islam, che poi condusse nei due secoli seguenti congiuntamente all'opera dell'Inquisizione spagnola al riguardo in Sicilia e Sardegna. In modo più blando che nei regni iberici, nel secondo Cinquecento e nei secoli seguenti l'Inquisizione romana perseguì anch'essa ebrei e marrani. La riduzione forzata delle credenze religiose a quelle di un'unica confessione cristiana e la repressione delle altre due grandi religioni monoteiste fu un fenomeno che investì l'Italia, come gli altri Stati del vecchio continente.

L'Inquisizione romana negli anni '70-'80 del Cinquecento

Negli anni '70 e '80 in Italia si esaurì praticamente la lotta alla Riforma con gli ultimi processi e con parecchie condanne a morte, che spesso riguardarono eretici al loro secondo processo e quindi relapsi. Il Sant'Ufficio continuò a colpire la lettura e la circolazione dei libri proibiti, l'uso di cibi proibiti, le proposizioni ereticali e cominciò a orientare la sua attività al controllo delle pratiche magiche e della stregoneria, ma intervenne anche contro le bestemmie ereticali, la sollecitazione ad atti sessuali da parte dei confessori, la bigamia e le offese contro l'autorità del Sant'Ufficio, reati secondari, che in gran parte erano stati aggiunti a quello principale di eresia formale già nel tardo medioevo.

I tribunali locali cominciarono probabilmente a essere gestiti più spesso dagli inquisitori, che tendevano a imporsi ai vescovi secondo le indicazioni della Congregazione del Sant'Ufficio. In questo periodo si accrebbe lo scambio di lettere tra centro e periferia e le strutture dell'Inquisizione si adeguarono alla maggiore centralizzazione del governo pastorale della Chiesa, attuata in modo notevole da Gregorio XIII (1572-1585) non solo con l'opera della Congregazione del Concilio, ma anche attraverso la creazione della Congregazione dei Vescovi (1573). Quest'ultimo organismo aveva il compito di sistemare i problemi delle diocesi e di coordinare le numerose visite apostoliche, condotte da delegati pontifici, che esaminavano prima di tutto gli stessi ordinari e i monasteri esenti, poi i capitoli cattedrali, il clero parrocchiale e i fedeli. Le istituzioni diocesane vennero rafforzate dai vescovi riformatori, ma la ristrutturazione venne orientata e guidata soprattutto dalle Congregazioni cardinalizie centralizzate. Il papato stava riprendendo così nelle sue mani l'attività pastorale dei vescovi, che era stata rilanciata dal concilio di Trento e che si traduceva in molte diocesi in notevoli tentativi di rinnovare la vita religiosa secondo le norme conciliari, attraverso sinodi, visite pastorali, il miglioramento teologico e morale del clero parrocchiale.[1]

Le sentenze capitali a Roma

Non essendo ancora disponibili studi sistematici sull'attività della Congregazione del Sant'Ufficio, per farsi un'idea indiretta si può utilizzare una ricerca ottocentesca sulle condanne a morte per eresia.[2] Il numero delle esecuzioni capitali rimase alto negli anni dal 1572 al 1609, una decina per ogni quinquennio, in quantità leggermente più elevata durante il pontificato di Gregorio XIII: in totale 71 esecuzioni, ridotte soltanto a 3 nel quinquennio 1601-1605. Le cifre suggeriscono una minore severità rispetto alle sentenze capitali emesse dall'Inquisizione spagnola in Italia, tenuto conto che Roma avocava a sé i casi più difficili e delicati dei tribunali periferici. I dati sono ricavati dai registri della confraternita di San Giovanni Decollato e non sono sempre affidabili: infatti per 12 esecuzioni non è certo che si trattasse di eretici, mentre è quasi impossibile sapere da quale tribunale furono estradati a Roma gli imputati. Ad esempio venivano dall'Inquisizione di Venezia Teofilo Panarelli da Monopoli (1572) e fra Giordano Bruno da Nola (1600), da quella di Aquileia Alessandro [Iechil] da Bassano (1574) e Pietro Chuplenik dalla Carniola (1595). Non si trattava soltanto di aderenti alla Riforma, ma anche di persone accusate di magia e stregoneria, per quel poco che si riesce a sapere, come nel caso di fra Giovanni Antonio Bellinello, «negromante e idolatra» (1587). Soltanto uno studio sistematico delle sentenze nella serie dei *Decreta Sancti Officii* potrebbe chiarire i dubbi e colmare le lacune, che certamente ci sono.

L'attività dei tribunali locali

Mentre per Modena si osserva una discreta attività processuale fino al 1574, con una decina scarsa di imputati all'anno, dal 1575 fino al 1593 si vede una stasi quasi completa, con qualche processo all'anno e talvolta neppure uno. Ben poco si sa delle altre sedi, come Milano, Pavia, Pisa. L'inquisitore di Genova fece diversi processi negli anni '80 contro eretici di Savona e della capitale, e ci furono alcune estradizioni di imputati alla Congregazione. Egli teneva l'archivio nella sua camera, amministrava direttamente i beni confiscati e cercava anche di erodere i poteri dei protettori, gli assistenti laici ai processi, sollevando le proteste del doge e dei governatori.[3]

Si conosce molto bene invece l'attività dell'Inquisizione di Bologna dal 1571 al 1583.[4] Si tennero 9 processi, di cui 4 conclusi con il rogo. Il primo imputato fu il tessitore Antenore Ghirlingani, aderente alla Riforma già negli anni '50, che aveva abiurato segretamente. Processato una seconda volta nel 1571, la Congregazione decise nel febbraio 1572 che doveva essere consegnato al braccio secolare, ma i consultori bolognesi con il vicario vescovile sostennero un parere diverso, fin quando il commissario generale del Sant'Ufficio non impartì all'inquisitore l'ordine tassativo di obbedire e di procedere senza il vicario vescovile. La sentenza fu eseguita soltanto il 9 dicembre 1572: Antenore «fu abbrugiato vivo per lutterano». A processo furono sottoposti Agostino da Urbino nel 1571 e il mugnaio Michele Testa da Pianoro nel 1573: questi, già vecchio, si impiccò in carcere e i suoi beni vennero sequestrati, ricavandone 2.400 lire, cioè 387 ducati. Nel 1577 il nobile mercante Pompeo Loiani, già condannato a Bologna, fu arrestato a Savona, interrogato a Genova e mandato a Roma, dove fu ucciso l'8 giugno 1579. Il conte Nicolò Ercolani morì invece nel 1577 nelle prigioni romane del Sant'Ufficio, al quale si era consegnato volontariamente. Altri processati a Bologna furono il tessitore Giacomo Saliceti nel 1578, impiccato e bruciato come relapso il 30 aprile 1579, 2 maestri di scuola, Aurelio Nanarini e Giulio Cesare Lucchini e 3 artigiani di Vergato, il calzolaio Pietro Bascarini, il sarto Andrea Pantaleoni e l'apprendista Giovanni Sarti nel 1581, tutti condannati al carcere e ad altre pene. Nanarini fu invece ucciso nell'ottobre dello stesso anno e infine il maestro di scuola Alessandro Gandini, già processato due volte in precedenza, venne impiccato e bruciato il 2 aprile 1583 come relapso, «perverso ed ostinato».

Elenchi locali di libri proibiti

In questo periodo si produssero diversi elenchi locali di libri proibiti, redatti non tanto da inquisitori periferici, ma pare dal maestro del Sacro Palazzo, per rispondere a necessità particolari e mantenere aggiornate le liste, anche se mancano indicazioni chiare al riguardo. Alcuni furono poco estesi: Vercelli (1574),

Alessandria (1576 circa), Asti (1576), una *Nota de' libri prohibiti* senza luogo del 1577 circa, Modena (1577), Alessandria (1580), ma anche alcuni più lunghi: Torino (1577 circa), Parma (1580), Napoli (1583). Il più importante fu quello di Parma, con 533 condanne, compresi 6 libri di musica. La carica di maestro del Sacro Palazzo fu ricoperta da fra Paolo Costabili da Ferrara dal 1573 fino al 1580.[5]

Le ultime condanne a morte di filoprotestanti a Venezia

A riscontro di un numero prima discreto, poi calante, di aderenti alla Riforma processati a Venezia dal 1573 al 1586, ci furono 8 condanne capitali, raggruppate in pochi anni, di persone impegnate da molto tempo nelle nuove dottrine religiose: nel 1575 il notaio Girolamo Parto, nel 1584 il calzolaio Andrea, lo straccivendolo Cesare e un Giorgio greco; nel 1587 il medico Girolamo Donzellino, a suo tempo amico di Pier Paolo Vergerio, il setaiolo Achille Rubini e il savoiardo Claudio Banière *alias* Textor, già processato una prima volta nel 1579-1580 assieme a Cornelio Sozzini; infine nel 1588 il libraio Pietro Longo. La sentenza che riguardava Parto fu eseguita da un capitano dei Signori di notte al criminal, quelle di Andrea, Claudio e Achille dai ministri del Sant'Ufficio per conto dello Stato, cui gli imputati erano stati regolarmente affidati in base al dispositivo delle sentenze. Le modalità dell'esecuzione furono stabilite dai deputati sopra l'eresia e i rei furono tutti annegati di notte fuori dalla laguna, secondo l'ormai collaudato sistema veneziano. Degli altri 4 mancano i documenti sull'esecuzione.[6]

Claudio Banière-Textor e Achille Rubini furono accomunati dalla uccisione, ma anche da un altro crudele destino, la tortura, che fu comminata loro perché rivelassero i nomi dei complici. L'ordine fu dato dal nunzio apostolico Cesare Costa, dal patriarca di Venezia Giovanni Trevisan (solo per Rubini) e dall'inquisitore domenicano fra Angelo Mirabino. Le torture furono eseguite nell'ufficio dei Signori di notte al criminal, la temuta polizia criminale di Venezia, alla presenza dell'inquisitore, del vicario generale del patriarca (nel caso di Rubini anche dell'auditore del nunzio) e di due savi sopra l'eresia che assistevano normalmente il Sant'Ufficio. La verbalizzazione venne redatta da un notaio

dell'ufficio statale. I verbali di tortura del Sant'Ufficio usano espressioni di solito sobrie e laconiche, ma le sedute devono essere state molto dolorose e i lamenti continui, come fa vedere invece la verbalizzazione molto più realistica del notaio dei Signori di notte al criminal nel caso di Banière, il 18 aprile 1587. Riporto eccezionalmente l'intero documento, inedito:[7]

> Coram multum reverendo patre inquisitore et reverendo domino vicario patriarchali Venetiarum, assistentibus clarissimis dominis Dominico Duodo et Zaccaria Contareno, supradictus Claudius, conductus ad locum torturae et interrogatus de complicibus, respondit: «Io non so altro».
>
> Dicens: «Io dissi al Brocheta predetto (?) che la quaresima, quelli che l'havevano ordinata la quaresima, havevano bon tempo, et quelli che havevano il modo, si potevano accomodar al tempo de quaresima, ma li poveri no. Et io li detti un libro piccolo, che è un libro piccolo tra i mei, che tratta delle orationi, preghiere, dell'administrar li sacramenti, composto da diversi nei paesi de sguizzeri, che è secondo la dottrina de Calvino, che non è secondo la dottrina della Chiesa catholica romana, che lui mi disse che desiderava haver qualche cosa che trattasse del matrimonio secondo quelli lochi, ma io non so se lo leggesse, li lo lassai, che de lì a pochi giorni me lo rese lui, et non ne ho prestato ad altri».
>
> Et ad interrogationem dixit: «Io non ho prestato libri ad altri, né cercato d'instruire altri».
>
> Tunc mandatum fuit ipsum spoliari et ad funem alligari ad finem et effectum ut revelet complices in suis erroribus, respondit: «Io non so altro».
>
> Et dum alligaretur ad funem, dixit: «Io non so altro, cusì piace a Iddio. Non ho pensato niente a questo, io stavo retirato dalle persone, haveva più paura».
>
> Tunc mandatum fuit ipsum alciari: «Ah, ah, ohimè, a signori, ahimè, ahimè, signori, ahimè, signori, non so niente, signori, non so niente, nessuno non haveva per compagno, oh, signori miei, compassion, o Dio mio, o signori mei, non so niente». Gemens: «Compassion di me, ohimè, signori, povero forastier, o Dio, misericordia, misericordia, non posso dir altro, non ho letto a nissun, certo a nissun, o signori mei, o signori miei, misericordia, non so niente, non so niente, non so altri, signori, o Dio mio, misericordia, mi povero forastier, o cari signori, io non posso dir altro, io non so altro, io non so altro, me voleu che me danna l'anima? Saria dannar l'anima mia, o signori miei, o cari signori miei, compassion, misericordia, io non so nessun

veramente, certamente, non so nessun, non so niente, a nissun non ho prestato, nissun, a nissun, che questi libri non li leggeva neanco mi, haveva più paura del padre, che quando dicevano la Ave Maria, io non dava da legger quelli libri a nessun, a signori, a misericordia, non so altro, veramente non so altro, certamente non so altro, o cari signori, non so altro, o cari miei signori, non so altro, o cari mei signori, non so dir altro, che sete là sentati in quel iuditio, spedime come volete, o cari signori, non so altro, o Dio, o Dio mio, o Signor mio, certamente non so altro, Signor, fame martirizar cusì, o signori, doppo che son cusì, non so dir altro, o cari signori, o signori cari, misericordia, o cari signori clarissimi, caro signor padre inquisitor, non so altro, misericordia, ohimè, cari signori, non so dir altro in verità, o cari miei signori, o Iesù, Iesù, Dio, io non so altro, io non so altro, signori non so altro, signori non so altro, signori non so altro».

Gemens: «O signori cari, io non so altro, o signori, me volè far morir qua, son stato destrutto, tanto magro, un povero forestier, o misericordia, o signori, o cari signori, io non so altro, signori non so altro, oh signori, ohimè, ohimè, Iesù, Iesù, Iesù, Iesù, Iesù, misericordia, non so altro, non so altro, non so altro, fè quel che ve par et piace, non so altro, o signori, non so altro, fè quel che ve par et piace, non so altro, misericordia, clarissimi signori, oh signori miei, non so altro, o cari signori, non so altro», repplicans pluries illud idem: «Ellà signori, cari signori, non so altro, signori cari, non so altro, signori, non so altro, signori, o signori, non so altro».

Una tortura senza esito, senza nomi di complici e poche informazioni su un libretto (*La Forma de le orationi ecclesiastiche. E il modo d'amministrare i sacramenti, e di celebrare il santo matrimonio, secondo che si usa ne le buone Chiese*, [Genève], Jean-Baptiste Pinereul, 1560), forse inutili, come fu inutile la tortura impartita a Rubini il 28 luglio 1587, anche lui particolarmente "loquace" per opera del notaio dello Stato, ma con lamenti e invocazioni dissimili.[8]

Cosa fa un inquisitore: fra Felice Passeri nella sede di Aquileia e Concordia

Mancano finora studi dettagliati dell'attività inquisitoriale nelle sedi dipendenti dalla Congregazione del Sant'Ufficio e si tende a credere che gli inquisitori rimanessero stabilmente nella città principale e avessero scarsi contatti con i paesi e la campagna, contatti che sarebbero stati tenuti poi nel Seicento attraverso i vicari foranei dell'Inquisizione, una rete parallela a quella dei vicari foranei

del vescovo.[9] L'analisi puntuale di cosa fece effettivamente fra Felice Passeri da Montefalco nell'Inquisizione di Aquileia e Concordia nei quattro anni e mezzo del suo mandato dal gennaio 1580 al giugno 1584 ci mostra invece un quadro diverso.[10]

Anzitutto fra Felice è un giudice di fede attivo, che rilancia l'opera di repressione dell'ufficio: porta a termine 54 processi formali (riprendendone 14 lasciati in sospeso dai predecessori) e 2 procedure sommarie, mentre restano allo stadio informativo 46 cause e 55 semplici denunce, per un totale complessivo di 157 imputati. I tipi di delitti perseguiti nei processi formali, sommari e informativi (102), escluse le semplici denunce, ricoprono tutto l'arco dei reati perseguibili: 22 casi riguardano l'eresia formale, 27 il consumo di cibi proibiti, 17 la lettura di libri proibiti, 8 i libri proibiti associati all'eresia e 4 associati alla magia, 7 casi concernono la magia e 11 la stregoneria, tra cui 3 benandanti, 40 l'irreligiosità e l'irriverenza per le cose sacre, 4 gli atti contro il Sant'Ufficio. Il numero delle imputazioni (143) è superiore a quello dei processi di vario tipo perché molte volte esse sono multiple. Le sentenze formali emanate sono 38, tra cui una condanna capitale eseguita sul cadavere di un imputato morto in carcere la notte precedente, 2 condanne a morte in contumacia, 17 riconciliazioni con abiura formale e condanne a pene varie (il carcere per 10 imputati), 14 comminazioni di penitenze salutari, 3 purgazioni canoniche, un bando dalla diocesi. L'attività del tribunale si intensificò e crebbe anche la percentuale dei processi conclusi con sentenza, 68%, contro il 23% degli anni 1557-1559. Gli imputati erano quasi tutti uomini, 88 su 102, per la gran parte residenti nel patriarcato di Aquileia, dato che i processi della diocesi di Concordia furono una infima minoranza, cioè 9.

L'inquisitore cominciò in questi anni a diventare il giudice principale, non solo perché i processi tenuti esclusivamente dai vicari generali delle due diocesi furono 3 ad Aquileia e 3 a Concordia, ma anche perché era lui a prendere la maggior parte delle decisioni, gestiva direttamente l'archivio corrente e nel settembre del 1581 nominò un cancelliere proprio del Sant'Ufficio di Aquileia, per non servirsi se non saltuariamente dei notai delle curie vescovili. Questa scelta fu possibile dato che il Sant'Ufficio disponeva di una rendita annua di un centinaio di ducati derivante da due benefici semplici nelle chiese di Mortegliano e di Aquileia, assegnati nel 1578. Fin dall'inizio i rapporti di fra Felice

con Paolo Bisanti, vescovo di Cattaro, vicario patriarcale e vescovo suffraganeo di Aquileia dal 1577, furono difficili non solo per motivi personali – Bisanti nel febbraio del 1580 dipingeva l'inquisitore come «uomo de puoco giudizio, sebbene di assai competenti littere» – ma soprattutto per motivi d'ufficio e portarono spesso a contrasti giurisdizionali, vinti in genere dall'inquisitore, come nel caso del processo ai benandanti Moduco e Gasparutto.

Tuttavia la scoperta più rilevante di questa analisi è che l'inquisitore non era stanziale, ma mobile, anzi in moto quasi perpetuo dato che, dopo essere arrivato a Udine, cominciò la sua attività a Cividale nel gennaio del 1580, passò poi a Polcenigo in diocesi di Concordia, nel periodo quaresimale si fermò a Tolmezzo in Carnia, dove molto probabilmente predicò, e nel ritorno a Udine raccolse informazioni processuali a Venzone e a Gemona. Subito dopo ripartì per processare un oste tedesco a Chiusaforte e in agosto andò a Cividale. Qui dovette tenere il processo contro un sacerdote per ordine del Consiglio dei dieci, che intendeva far rispettare le proprie norme che prevedevano la presenza di un magistrato veneziano, in questo caso il provveditore di Cividale. Circa metà dell'anno 1580 lo trascorse fuori Udine, e così pure 7-8 mesi del 1583, soprattutto a Cividale, mentre nei due anni intermedi fra Felice risiedette di più nella città maggiore, spostandosi saltuariamente a Gemona, a Portogruaro (diocesi di Concordia), di nuovo a Gemona nel periodo natalizio, ancora a Gemona tra febbraio e marzo, molte volte a Cividale e infine a Timau nel dicembre del 1582. Nella diocesi di Concordia, pochissimo frequentata durante i primi quattro anni, fra Felice passò gli ultimi mesi del suo servizio, dal febbraio al 1° giugno 1584, impegnato nel processo contro Domenico Scandella, detto Menocchio, iniziato dal vicario generale del vescovo, ma troppo importante per essere lasciato a lui solo. Tenne anche altri 5 processi collegati alla causa di Menocchio e ricevette la spontanea presentazione del parroco di Casarsa, che aveva permesso un'operazione magico-divinatoria nella canonica.

L'attivismo di fra Felice non fu ben ripagato, perché alla fine egli cozzò contro l'opposizione rancorosa del vicario patriarcale Bisanti. Il 14 giugno infatti giunse a Udine fra Evangelista Pelleo da Force con una lettera di nomina a inquisitore di Aquileia e Concordia da parte della Congregazione e una lettera del cardinale Rodolfo Savelli al patriarca Grimani. Fra Felice cercò di opporsi alla destituzione, ma alla fine dovette rassegnarsi. Non si rinviene in tutta la documentazione un motivo chiaro che giustifichi questo grave provvedimento. Forse dipese dalla troppa indipendenza mostrata dall'inquisitore verso il vicario patriarcale e dalla cattiva luce in cui venne posto da questi. Fra Felice passò a fra Evangelista le consegne e tutti i documenti, che vennero debitamente inventariati, partì per Roma e cominciò a denigrare il più possibile monsignor Bisanti, causa della sua rimozione.

L'Inquisizione spagnola in Sicilia e in Sardegna contro la Riforma e l'Islam

In Spagna il Sant'Ufficio intervenne brutalmente contro la Riforma e con i processi del 1558-1560 a Valladolid e Siviglia ne gelò subito la timida primavera. L'azione degli inquisitori spagnoli in Sicilia e Sardegna non fu invece così tempestiva e vigorosa, ma ottenne lo stesso effetto nei decenni seguenti con quasi altrettante sentenze capitali e un notevole numero di processi.

La dura azione contro i siciliani e gli stranieri protestanti in Sicilia

In Sicilia l'adesione alla Riforma fu perseguita in modo meno ampio dell'apostasia all'ebraismo e all'Islam: i processati furono 499 in assoluto, il 70% dei quali tra il 1551 e il 1600, ma la percentuale di condanne a morte fu più alta di quella contro i rinnegati e i *moriscos*, dato che le sentenze capitali eseguite furono 40, quelle in contumacia 36, in totale il 15% sui processi. La maggiore severità usata contro i protestanti, italiani o stranieri che fossero, rispetto ai rinnegati e *moriscos* dà la misura della maggior gravità che veniva attribuita alla nuova eresia che aveva invaso l'Europa nel primo Cinquecento ed era penetrata anche in Sicilia negli anni '30 e '40. Le dottrine seguite dai siciliani che simpatizzavano per la Riforma corrispondono a quelle diffuse in Italia, con un forte influsso del movimento valdesiano e con una ridotta presenza di anabattisti e antitrinitari.

Il primo condannato a morte per eresia formale di tipo prote-

stante fu fra Petruccio Campagna, dell'ordine di san Francesco da Paola, con sentenza del 22 dicembre 1541, promulgata nell'autodafé del 30 maggio 1542. La repressione aumentò nel 1547, quando in due autodafé ci furono 3 condanne a morte in effigie, 18 riconciliazioni e 2 sentenze con pene minori. Tra il 1548 e il 1560 ci furono 6 condanne a morte eseguite, 10 emesse in contumacia, 43 riconciliazioni e 23 sentenze minori. I siciliani sottoposti a sentenza assommano all'80% del totale e risiedevano soprattutto nelle grandi città: Palermo, Messina, Catania, Siracusa.

Ma la più intensa persecuzione degli aderenti alla Riforma si verificò nel ventennio 1560-1580 con 20 sentenze capitali eseguite, 17 in statua, 94 riconciliazioni e 43 sentenze minori. I siciliani condannati raggiunsero la metà del totale, un quarto erano stranieri, soprattutto francesi, e l'altro quarto persone provenienti dal continente. Negli Stati italiani la Riforma era ormai spenta, ma in Sicilia la repressione continuò con una certa forza anche nel ventennio seguente con 3 condanne a morte eseguite, 2 in statua, 43 riconciliazioni e 52 condanne a pene varie. I siciliani erano tuttavia pochissimi, soltanto il 20%, e vivevano non più nelle città, ma dispersi in vari paesi e cittadine, come Mandanici, Vizzini, Noto..., mentre erano molti di più gli stranieri, quasi il 70%. La Sicilia era diventata infatti una terra di passaggio di luterani e calvinisti, che vi arrivavano per motivi soprattutto mercantili; l'Inquisizione spagnola sovente li arrestava e li processava, a differenza di quanto succedeva in genere nei tribunali dell'Inquisizione romana. La stessa situazione, in forma tuttavia ridotta, si replicò ancora nel periodo 1600-1650, quando su 99 protestanti condannati negli autodafé 65 erano europei (30 inglesi, 19 francesi, 11 tedeschi, 4 olandesi e uno spagnolo), uno proveniente dall'Italia e 33 siciliani.[11]

I pochi processi dell'Inquisizione sarda contro l'élite aderente alla Riforma

Anche nell'altra sede italiana del Sant'Ufficio spagnolo l'azione contro gli aderenti alla Riforma avvenne con una dislocazione cronologica rispetto alla Spagna e in corrispondenza all'attività antiprotestante del Sant'Ufficio romano, soprattutto negli anni

'50-'70 del Cinquecento. Furono sospettati dagli inquisitori anche alcuni vescovi, in particolare l'arcivescovo di Sassari Salvatore Alepus già nel 1539, il vescovo di Ales Gerardo de Doni, i vescovi di Bosa Vincenzo Leone e Antonio Pintor. Particolare rilevanza ebbero i contrasti di giurisdizione tra l'inquisitore Alonso de Lorca e Pietro Pérez del Frago, vescovo di Ales (1563-1566), poi di Alghero (1566-1572), infine di Jaca in Spagna. Monsignor Frago fu il primo vescovo a cercare di attuare la riforma tridentina in Sardegna, con un atteggiamento missionario e non punitivo: pubblicò vari libri in spagnolo sul governo della diocesi e un testo di istruzione catechistica in sardo, e si dovette misurare con i capitoli cattedrali, contrari a tali riforme che intaccavano gli antichi privilegi. L'inquisitore Lorca lo denunciò direttamente alla Suprema per sospetto di eresia e la Suprema delegò il processo all'inquisitore di Saragozza nel 1573. Nel frattempo vennero sequestrati i libri fatti stampare dal vescovo, tra cui il testo di un sinodo e una costituzione per i parroci, il più grande sequestro nella storia sarda moderna.[12]

Nel clima di accese contese tra fazioni nobiliari anti o pro viceré allora in atto nell'isola va inserito anche il processo più noto della storia sarda, quello contro Sigismondo Arquer, figlio di Giovanni Antonio, succeduto al padre nella carica di avvocato fiscale del Regno. Sigismondo fu arrestato in Spagna nel 1563 in seguito al ritrovamento di otto sue lettere in mano del nobile valenzano Gaspar Centelles, che era stato processato e condannato al rogo per adesione alle dottrine della Riforma. Il nobile sardo subì un lungo e incerto processo a Toledo, durante il quale non riconobbe mai di essere eretico. Dopo 8 anni tuttavia, il 22 dicembre 1570, la Suprema stabilì che era un eretico «negativo», cioè che negava subdolamente le sue vere convinzioni, e lo fece bruciare sul rogo.

La sede del tribunale venne spostata da Cagliari a Sassari – città che da tempo si contendevano aspramente l'una all'altra il primato sull'isola – molto probabilmente per facilitare la lotta contro l'eresia protestante che veniva propagata da sardi che avevano studiato in Italia, ma anche da ugonotti che provenivano dalla Francia e che giungevano più facilmente nei porti della Sardegna settentrionale. Alla fine del Cinquecento venne sottoposto a controllo anche il porto di Cagliari per gli scali che vi fa-

cevano le navi inglesi e olandesi, provenienti da paesi protestanti. Lo scontro degli inquisitori con il viceré e le aristocrazie locali, interessate al commercio via mare, fu inevitabile.

La persecuzione meno violenta dei «cristiani di Allah» in Sicilia

In Sicilia, oltre agli ebrei, ci fu una presenza molto più ampia che nel resto d'Italia di aderenti all'Islam. Infatti il secondo gruppo più consistente di inquisiti furono i rinnegati e i *moriscos*, cioè i cristiani passati all'Islam e i musulmani convertiti al cristianesimo, in totale 1.040 in assoluto, il 14,5% di tutti i processati. Nel Cinque-Seicento il fenomeno dei cristiani messi in schiavitù dai turchi in Europa o trasferitisi volontariamente nell'Africa del Nord e in Medioriente fu notevole e così pure il numero dei *moriscos*. Quanti vissero in Sicilia non si sa con esattezza, ma tra i processati dell'Inquisizione i rinnegati furono 800 (77%), di cui circa un terzo siciliani, molti più dei 240 nuovi cristiani di origine ottomana (23%, tra greci, ungheresi, russi, turchi, polacchi...). In complesso erano molti di più gli uomini (88%) che le donne (12%). Il rapporto tra rinnegati e *moriscos* è l'inverso che in Spagna, dove l'Inquisizione processò soprattutto i secondi. Le condanne a morte in Sicilia furono poche: 13 eseguite, 6 comminate in effigie, in percentuale soltanto l'1,8%. Altre 6 sentenze capitali vennero commutate nel carcere perpetuo o nei remi a vita sulle galere. Molte furono tuttavia le condanne alle galere: 5 a vita, 41 da 15 a 5 anni, 45 da 4 a un anno. Sopravvivere a 5 anni di remi era molto difficile, per cui vanno considerate una quarantina di uccisioni indirette. La relativa clemenza del tribunale nei confronti dei «cristiani di Allah» si nota anche nella minor gravità delle pene comminate nelle sentenze di riconciliazione, che non sempre prevedevano la confisca dei beni e l'obbligo di indossare l'abito da eretico.[13]

Questa mitezza, secondo me, è dovuta in parte a una questione procedurale: 487 degli imputati si presentarono spontaneamente, e furono quindi sottoposti alla procedura sommaria, che non prevedeva una sentenza formale, ma solo l'assoluzione dalla scomunica e l'assegnazione di penitenze salutari. I processi formali risultano quindi 553 e le sentenze capitali salgono conseguentemente al

3,4% e non più all'1,8%. A presentarsi volontariamente per essere riammessi nella Chiesa cattolica furono alcuni cristiani che erano passati per libera scelta all'Islam, ma anche molti che erano stati fatti schiavi dai corsari barbareschi e turchi ed erano diventati maomettani per interesse o per forza. Si trattava di siciliani, italiani in genere, spagnoli, francesi, portoghesi, maltesi e in minor numero inglesi, tedeschi, austriaci e un irlandese. Una parte di questi a sua volta aveva partecipato, talvolta in posizioni di comando, alla guerra di corsa sulle navi barbaresche e turche. Gli inquisitori erano consapevoli che il trattamento riservato ai *moriscos* e ai rinnegati poteva provocare ripercussioni da parte turca sui cristiani che stavano in mani islamiche, e si regolarono di conseguenza, con l'avallo della Suprema.

La repressione dell'apostasia alla fede musulmana iniziò molto presto, nel 1506, con una condanna al rogo, ma fino al 1549 ci furono soltanto 37 processi, anche se 5 si conclusero con la condanna capitale eseguita. Il numero crebbe nei primi anni '50 (52 inquisiti) e ritornò basso nei 15 anni seguenti (23 inquisiti) per salire bruscamente dopo il 1572: 214 inquisiti negli anni '70, di cui 4 bruciati sul rogo e uno condannato a morte in effigie, 92 negli anni '80, 125 negli anni '90. I processi contro questo tipo di imputati continuarono a lungo: tra il 1600 e il 1649 furono 468, soltanto 38 in meno rispetto al mezzo secolo precedente.

Cristiani tra i turchi e mori tra i cristiani in Sicilia

Il notevole cambiamento avvenuto nel 1572 dipese dal grande numero di prigionieri fatti durante e dopo la battaglia di Lepanto, quando le flotte cristiane sconfissero quella ottomana. I rinnegati vennero in genere rilasciati, ridiventarono ormai uomini liberi, e molti si presentarono spontaneamente all'Inquisizione. Per facilitarne il ritorno al cattolicesimo, la Suprema di Madrid decise nel 1571 e nel 1580 di riservare loro un trattamento di favore, esimendoli prima dalla indagine sulla intenzione eretica – e quindi escludendo a priori l'eventuale tortura – e poi non facendoli abiurare *de vehementi* e nemmeno assolvendoli dalla scomunica *ad cautelam* (una forma di condanna ufficiale, anche se privata), ma soltanto imponendo loro delle penitenze spirituali. Tra questi rinnegati c'erano anche 5 preti e una suora.

I mori invece erano generalmente «turchi» razziati dai corsari cristiani, soprattutto dai cavalieri di Malta e dai cavalieri di Santo Stefano: cercavano di migliorare la propria condizione attraverso il battesimo, ma quasi sempre rimanevano schiavi. Talvolta venivano invogliati alla conversione dai padroni cristiani con la promessa della libertà, poi spesso non mantenuta. I padroni non erano solo nobili siciliani, ufficiali spagnoli, mercanti e professionisti, ma anche preti ed enti religiosi. La vicenda più tragica è quella di una donna di circa 50 anni, Margherita Cherubina *alias* Arabia, nativa di Pellegret in Turchia, musulmana battezzata a Napoli con l'inganno, processata a Palermo nel 1615: sostenne in tutti i modi che voleva vivere da musulmana, come aveva ripreso a fare da tempo, e non cedette ai pressanti tentativi di convincerla a professare il cattolicesimo. Perfino gli interpreti cercarono di falsificare le sue dichiarazioni per salvarla, ma alla fine fu consegnata al braccio secolare nell'autodafé del 9 dicembre 1618 e la sentenza capitale venne eseguita.

L'Inquisizione romana e gli ebrei nel Cinquecento

Nel secondo Cinquecento gli ebrei erano forse meno numerosi degli aderenti alla Riforma, ma più visibili, sia per le loro caratteristiche fisiche e di abbigliamento, sia per il segno giallo che avrebbero dovuto portare sempre, e furono molto meno perseguiti dall'Inquisizione. Gli stessi papi li avevano trattati con tolleranza nel medioevo e nel primo Cinquecento per motivi economici, ma anche religiosi: gli ebrei erano fratelli maggiori, anche se deicidi, ma non sarebbero mai riusciti a riprendersi la primogenitura perduta. A Roma all'inizio degli anni '20 gli ebrei erano 1.772, raggruppati in 373 famiglie, la comunità allora più consistente della penisola. Quasi scomparsi dall'Italia meridionale e insulare, essi aumentarono probabilmente nell'Italia centro-settentrionale per i flussi provenienti da quelle regioni, dalla Spagna e dal Portogallo (sefarditi), dalla Franca Contea (francesi o gallici), dagli Stati tedeschi (ashkenaziti). I nuovi arrivati portavano tradizioni e usi diversi, ma non sempre erano tranquillamente accettati dagli ebrei già residenti. Le repubbliche e le signorie italiane spesso li accolsero e li protessero, ovviamente per

interessi economici, entrando talvolta in conflitto con le nuove scelte restrittive che i papi imposero nella seconda metà del Cinquecento.[14]

La politica papale verso gli ebrei

La svolta impressa da Paolo IV alla politica pontificia nei confronti degli ebrei con la bolla *Cum nimis absurdum* del 1555 fu forte e significativa: le norme che prevedevano la reclusione degli ebrei nei ghetti, la distruzione delle sinagoghe eccetto una, furono applicate in pochi mesi, con gravissime perdite economiche e difficoltà di adattamento da parte degli interessati. Pio IV invece emanò nel 1562 un breve, praticamente inapplicato, che concedeva agli ebrei di stipulare contratti in società con i cristiani e di avere rapporti con loro, ma Pio V riprese e inasprì la dura politica di papa Carafa prima imponendo la riduzione del tasso di interesse dal 24 al 12% sui prestiti praticati dagli ebrei, poi con la bolla *Haebreorum gens sola* del 26 febbraio 1569 concedendo tre mesi di tempo agli ebrei dello Stato pontificio per vendere tutti i beni e ritirarsi nei ghetti di Roma e Ancona. Fu una espulsione incompleta, che produsse molti nuovi convertiti in gran fretta e una notevole migrazione negli altri Stati italiani da parte di chi non intendeva subire il ricatto conversionistico.

Oltre a queste disposizioni valide nello Stato pontificio, i papi ne presero altre più generali: in particolare Gregorio XIII con la bolla *Sancta Mater Ecclesia* del 1° settembre 1584 stabilì in modo ufficiale l'obbligo degli ebrei di ascoltare ogni sabato la predica di un teologo cattolico, esperto di ebraismo, nelle città di Roma e Ancona, chiedendo inoltre che tutti i governanti cattolici facessero osservare questa pratica, rimessa in uso nello Stato pontificio da oltre un ventennio, ma iniziata in Lombardia alla fine del Duecento. Le spinte continue alla conversione portarono inoltre alla costituzione di una Casa dei catecumeni per la formazione cattolica dei neofiti a Roma nel 1542, gestita dai gesuiti, e a istituti simili nel resto d'Italia: Perugia nel 1562, Ferrara e Venezia nel 1557, Torino nel 1575, Mantova nel 1588. Non venivano battezzati e quindi istruiti al cattolicesimo soltanto adulti consenzienti, ma anche neonati e bambini da parte di balie e serve cattoliche, spesso all'insaputa dei genitori. Alcuni di

questi neofiti debitamente catechizzati furono molto utili all'Inquisizione e all'Indice quando si trattò di censurare ed espurgare i libri ebraici. Sotto Sisto V ci fu un momentaneo miglioramento delle condizioni degli ebrei, che furono autorizzati a risiedere in tutte le città dello Stato pontificio, ma Clemente VIII ordinò una nuova espulsione di chi non viveva nei ghetti di Roma, Ancona e Avignone. La condizione degli ebrei nei possedimenti papali non cambiò più per due secoli.[15]

L'Inquisizione a Venezia e a Udine tra Cinque e Settecento

L'azione del Sant'Ufficio nei confronti degli ebrei e dei *conversos* nello Stato pontificio in questo periodo non è nota, mentre si è cominciato a studiarla in altri Stati. A Venezia tale azione fu fortemente condizionata dalle disposizioni che la Repubblica prese in materia. Il Senato stabilì di bandire da tutto il Dominio i marrani provenienti dalla penisola iberica con un decreto del 13 novembre 1497 e analogo decreto fu emanato l'8 luglio 1550. Da queste disposizioni erano esclusi gli ebrei che dimoravano nel ghetto, e vennero applicate anche ai marrani che vivevano di fatto da ebrei nel ghetto, poco numerosi nella prima metà del Cinquecento, ma in aumento alla metà del secolo. L'Inquisizione si attenne praticamente alle regole della Repubblica, tant'è vero che dal 1546 alla fine del Cinquecento istruì a vario titolo un'ottantina di processi contro giudaizzanti che abitavano fuori del ghetto e non prese in considerazione alcune denunce presentate contro altri che invece vivevano nel ghetto secondo gli usi ebraici. L'intervento poteva essere duro se le norme venivano aggirate: i due medici Iosé Naar e Benaroio furono condannati a morte in contumacia nel 1586 perché, pur risiedendo nel ghetto, avevano praticato di nascosto la circoncisione. Furono queste le uniche sentenze capitali contro ebrei, non eseguite, segno di un atteggiamento tollerante da parte del Sant'Ufficio di Venezia. Lo stesso si deduce dal fatto che soltanto 2 imputati furono torturati nel Cinquecento, nessuno dei 46 processati nel Sei e Settecento.

I provvedimenti del Sant'Ufficio divennero più difficili in seguito alla Ricondotta del 1589, con cui la Repubblica autorizzava in modo ufficiale i *conversos* e i discendenti di *conversos* a risiedere nel ghetto con gli stessi diritti degli ebrei e senza la possibilità di essere sottoposti a indagine da parte del sacro tribunale. Anche la lunga lista dei nomi di giudaizzanti iberici presenti in tutta Italia, fatta alla Congregazione nel 1594 da fra Zaccaria da Lisbona, non ottenne grandi risultati a Venezia, dove furono denunciati solamente Antonio Diaz nel 1594, Antonio Rodriges e Manoel da Costa nel 1608.

Nel corso del Seicento la persecuzione giudiziaria degli ebrei fu ancor più intralciata dai capitolari sul funzionamento dell'Inquisizione che Paolo Sarpi scrisse nel 1613, secondo le cui norme la giurisdizione sugli ebrei era riservata allo Stato, mentre in un consulto del 1616 Sarpi ritenne che non si potesse sottoporre a processo un imputato che avesse commesso un delitto contro la fede fuori della Repubblica, escludendo così la possibilità di intervenire contro i marrani provenienti dalla penisola iberica. Negli ultimi decenni del Seicento infatti gli imputati furono per la maggior parte neofiti italiani, non più marrani. L'ultimo processo in cui fu implicato indirettamente un ebreo fu quello seguito alla denuncia per simulata santità di una neofita di lontane origini iberiche, Alvisa Zambelli *alias* Lea Gaon, fatta nel 1734 dal suo padre spirituale. Il clima religioso e culturale nel frattempo era cambiato, tanto che nel 1794, alla sepoltura dell'ebreo Bonfil, il sacerdote Giovanni Battista Rossi sostenne in pubblico che il brav'uomo non poteva essere dannato soltanto perché ebreo, dal momento che Gesù Cristo era venuto a salvare tutti quelli che si comportavano con carità e misericordia.[16]

Un'analisi ampia e precisa dell'attività svolta dall'Inquisizione di Venezia contro ebrei e giudaizzanti, con la descrizione di molte e colorite storie individuali, è possibile non solo perché l'archivio è quasi integro, ma anche perché questa particolare documentazione è stata pubblicata in edizione critica in 14 volumi da Pier Cesare Ioly Zorattini. Ricerche analoghe si possono fare in un altro archivio inquisitoriale conservato per intero, quello di Aquileia e Concordia: da esso risulta che, pur essendoci diversi insediamenti ebraici a Udine e nelle principali cittadine friulane fin dal Quattrocento, i procedimenti contro ebrei e giudaizzanti furono solamente 7, il più rilevante dei quali riguardò tra il 1611 e il 1616 Leandro Tisanio (o Latisanico) per apostasia della fede e Mosè Belgrado, reo di averlo convertito all'ebraismo.[17]

Una conversione all'ebraismo in Friuli e i rapporti tra cristiani ed ebrei

Una storia molto particolare fu questa di Leandro Tisanio, figlio di un calzolaio che viveva a San Vito al Tagliamento, castello del patriarca di Aquileia nella diocesi di Concordia, uno dei rarissimi casi di cattolici che passarono alla religione ebraica. Un po' di tempo dopo la conversione Leandro decise di lasciare il paese: scappò di casa di nascosto, durante un viaggio del padre alla fiera di Santa Caterina di Udine il 25 novembre 1610, abbandonando la moglie incinta del secondo figlio e si recò a Salonicco in Grecia, nell'impero ottomano, presso una fiorente comunità ebrea, da dove scrisse al padre tre lettere, firmandosi con il nuovo nome di Avran Israel:

> Magnifico meser Giovan Maria, padre carissimo, io so che la subbita mia partenza haverà portato gran dolor a voi et alla mia tanto carissima et diletissima moglie, non sapendo per qual cagione io habbia fatto questo, però voi havete da sapere che era più anni che ciò io pensava (...). Però havete da sapere che sono a Selonichio in la Talmutara [*scuola di Talmud*] a imparar la Legge santa che il signore Iddio dette a Mosè nel monte Sinai et sono fatto giudeo et il mio nome si chiama Avran Israel et per miracolo, in una settimana, io ho imparato a legger in hebraico.

Il padre era disperato non tanto per la fuga del figlio, quanto per la sua apostasia: «Mi ha travagliato in modo che son quasi ussito di me». Rispose alle lettere, ma poi denunciò il figlio al Sant'Ufficio di Concordia. Il processo iniziò l'11 settembre 1611 e si concluse il 22 aprile 1616 con una sentenza di scomunica, infamia perpetua, confisca dei beni contro il contumace Tisanio, mentre il 30 aprile 1616 la Congregazione del Sant'Ufficio ordinò, dietro congrua fideiussione, la liberazione di Belgrado, che l'aveva convertito e ora abitava a Cento.[18]

Queste vicende illustrano molto bene i casi di conversioni di cattolici all'ebraismo, un fenomeno che in Italia restò molto più limitato delle conversioni all'altra grande religione monoteistica, l'Islam. Il cambio di fede di Leandro Tisanio fa inoltre capire chiaramente che tra cristiani ed ebrei i rapporti effettivi andavano ben al di là delle severe regole imposte, secondo le quali gli

ebrei dovevano avere abitazioni in zone separate e portare un segno distintivo – berretta gialla per gli uomini al posto di quella nera – non potevano tenere donne cristiane a servizio, non dovevano criticare i dogmi cattolici e tanto meno cercare di far conversioni, non dovevano uscire di casa durante la settimana santa e le processioni. I rapporti non dipendevano solo dalle professioni degli ebrei – il prestito, il commercio e la medicina – com'è naturale, ma erano i più vari e avvenivano nelle più svariate occasioni. Gli ebrei tenevano in casa servi e serve cristiane, frequentavano le stesse osterie, giocavano «a scacchi e sbaraglino» e bevevano assieme agli altri clienti. A volte tuttavia sparlavano della fede cristiana e «in particolar dei miracoli della Madonna di Chordoato», come riferì un testimone; il santuario di Cordovado era stato appena edificato nell'anno 1600. Anche i cattolici frequentavano le case degli ebrei non solo per lavorare (nel caso di un barbiere e di un ortolano), ma anche per conversare, imparare la scherma e il ballo oppure l'ebraico. I giovani che giocavano in piazza a «palla et pallone» entravano spesso nei cortili e orti degli ebrei per recuperare le palle. In generale gli ebrei cercavano di andare d'accordo con i cristiani, come si constata anche in una località piccola quale San Vito, dove i Belgrado erano in ottimi rapporti con i nobili Altan, i cappellani e il parroco, altri nobili, medici, speziali e altre famiglie benestanti. La difficile condizione degli ebrei tra i cattolici veniva accettata giocoforza, ma non tutti erano d'accordo con la doppia bilancia vigente, come ebbe a sostenere Gratiadio Dattilo a proposito del processo contro Mosè Belgrado:

> Questa iusticia de voi altri christiani non è bona giusticia, perché voi non punite un christiano che chonverte alla vostra Lege un giudeo, anzi lo premiati, et a l'incontro voleti punire un giudeo, se convertiamo alla nostra Lege qualche christiano.

Il granduca di Toscana e gli ebrei

Una persecuzione forse ancora più circoscritta subirono gli ebrei e i nuovi cristiani nel Ducato di Toscana, dove i Medici facilitarono al massimo la presenza dei marrani portoghesi e spagnoli, soprattutto di mercanti, giuristi, medici e docenti univer-

sitari, per accrescere la ricchezza economica e potenziare l'insegnamento e la pratica medica e giuridica. Un primo privilegio fu concesso loro in forma segreta da Cosimo I, l'8 gennaio 1549, perché si potessero stabilire liberamente nelle città di Pisa e Firenze: non sarebbero stati processati dall'Inquisizione, avrebbero avuto libertà di movimento, sarebbero stati esentati dalle gabelle, eccetto quelle della mercanzia, non sarebbe stato loro estorto denaro e sarebbero stati giudicati dai tribunali statali alla stregua degli altri sudditi. Un ulteriore salvacondotto segreto di Cosimo I concedeva loro il diritto di residenza e li esentava dalla giurisdizione inquisitoriale se si fossero presentati come ebrei, non come nuovi cristiani, e se avessero esercitato il prestito e non l'usura.

Molti personaggi importanti vennero sia da Roma che dalla penisola iberica con le loro famiglie, protetti dai salvacondotti, e si fermarono a Firenze, Pisa, Siena e soprattutto a Livorno, città fortezza fondata nel marzo del 1575, nel cui porto franco costituirono una notevole «nazione ebrea», che ebbe un proprio governo autonomo, un'eccezione in Italia. Nella sola Firenze gli ebrei censiti nominativamente nel 1567 erano 93, riuniti in 16 famiglie. Dal 1571 gli ebrei furono costretti a vivere nei ghetti, che si trovavano però soltanto a Firenze e Siena; solo più tardi ne vennero istituiti altri anche a Pitigliano (1618) e nella vicina Sorano (1619).

Per facilitare gli scambi commerciali in Toscana e in particolare nel porto di Livorno, il granduca Ferdinando I emanò nel 1591 un privilegio più ampio ancora, che concedeva maggiori facilitazioni agli ebrei, allargate ulteriormente due anni dopo. Quasi nessun ebreo fu processato dall'Inquisizione, mentre lo furono ai primi del Seicento diversi ebrei convertiti, come si vedrà.[19]

Gli ebrei processati a Pesaro

Gli studiosi ogni tanto rinvengono carte dell'Inquisizione prima sconosciute, come nel caso dell'Archivio vescovile di Pesaro, dove una recente ricerca ha identificato tra le altre una dozzina di cause di vario genere intentate contro ebrei e giudaizzanti nel secondo Cinquecento. Nella città, feudo papale sotto il dominio dei duchi di Urbino, gli ebrei erano stati attirati numerosi dalle offerte ducali

dopo la violenta persecuzione di Ancona nel 1556 e l'isolamento commerciale del porto da parte del sultano. I procedimenti in questione concernono un periodo che va dal 1557 al 1581 e riguardarono Diana, una donna ebrea sposata che aveva vissuto in concubinato con un altro ebreo sposato, Salomone di Angelo, il quale aveva maltrattato la moglie; tre rabbini che avevano leso la giurisdizione ecclesiastica, avendo dichiarato nullo un giuramento secondo la loro normativa; Iacob Tedesco, che aveva ripudiato consensualmente la moglie e si era risposato senza dispensa apostolica, e la moglie che aveva fatto lo stesso; Isacco da Ortona, che aveva ripudiato la moglie senza consenso; Felice *alias* Israel, Isacco di Manuele e Bonaventura di Angelo, che avevano avuto rapporti con prostitute cristiane, cosa esplicitamente proibita; Emanuele Canizza, che aveva bestemmiato e offeso la religione cattolica; il giovane Isacco di Moise da Fano, che aveva stuprato la figlia del piazzaro della sinagoga (ma venne condannato l'ebreo che aveva ordito la falsa denuncia); il medico sposato Vitale Trabot, *alias* Jehiel ben Azriel da Ascoli, che aveva avuto rapporti intimi con un'ebrea in casa di cristiani; il convertito Salvatore Benami, che aveva dissuaso la sorella e un altro ebreo dal farsi battezzare (la condanna fu gravissima: la galera perpetua); il mercante portoghese convertito Abramo Machorro, che era ritornato alla fede avita.

Questi processi furono condotti per la maggior parte dal vicario generale o dal vescovo – mentre l'inquisitore di Osimo, Pesaro e Fano vi partecipò poco e tardi – ed esemplificano bene il tipo di imputazioni correnti: queste spesso non riguardavano le dottrine religiose, ma l'inosservanza delle rigide norme che regolavano i rapporti tra ebrei e cattolici. Due cause furono inoltre decise dai cardinali inquisitori a Roma nel 1568 e nel 1580, la prima inerente la proibizione di una stampa del *Talmud*. La limitata presenza dell'inquisitore non era poi così singolare e corrispondeva alla generale situazione dei tribunali del Sant'Ufficio, in cui il giudice prevalente era il vescovo almeno fino agli ultimi decenni del Cinquecento. Non si sa ancora quanti processi vennero tenuti a Pesaro alla fine del secolo e nel Seicento. Sarebbe interessante vedere se crebbero dopo il ritorno della città allo Stato pontificio in seguito alla devoluzione del ducato roveresco nel 1631 e l'istituzione del ghetto nel 1633, per ordine del cardinale legato.[20]

L'azione inquisitoriale contro gli ebrei a Napoli

Nel Viceregno di Napoli, sotto il dominio spagnolo, durante la vasta campagna di processi che si svolse tra il 1569 e il 1582 contro giudaizzanti di origine spagnola residenti in Calabria, in Puglia e in parte a Napoli, le autorità pubbliche intervennero spesso direttamente nell'avviare le indagini. Questa campagna rappresentò il culmine della repressione contro la ridotta minoranza marrana rimasta dopo le espulsioni. L'azione antiebraica iniziata dalle autorità statali ai primi del Cinquecento fu rafforzata con la definitiva espulsione degli ebrei dal Viceregno nel 1541, mentre le élite locali erano contrarie sia all'uso della forza contro gli ebrei sia all'introduzione dell'Inquisizione spagnola. I procedimenti furono circa 25, diversi con più imputati, e gli incartamenti occupano 15 volumi *Contra Giudaizzantes* nell'Archivio storico diocesano di Napoli. I processi inquisitoriali vennero poi portati a termine dal vicario arcivescovile Paolo Tasso e più avanti da Pietro Dusina, luogotenente arcivescovile *in spiritualibus* e contemporaneamente delegato dalla Congregazione. Un ruolo importante svolsero in questa notevole operazione di controllo anche i teatini, che informarono il Sant'Ufficio e i gesuiti, che aiutarono poi i giudaizzanti pentiti a reinserirsi a Napoli o a Roma.

Il fatto che i processi riguardassero soprattutto donne è una riprova che la trasmissione delle credenze e delle pratiche avveniva attraverso l'educazione famigliare, curata dalle madri, tra le quali spicca in particolare la figura di Sibilla d'Arena, «la quale è la mastra di questo negozio e la principale». Le paure e gli stereotipi antiebraici che muovevano i cattolici si colgono bene in molte deposizioni di testimoni, e mostrano tre cliché tipici: secondo essi, i cristiani nuovi stavano ordendo un complotto contro la cristianità in combutta con i musulmani, erano ricchissimi e in grado di corrompere giudici e prelati per evitare o sviare i processi, e infine compivano segretamente atti di vilipendio contro il cattolicesimo, come frustare il crocifisso, bruciare la croce e prendere in burla la santa comunione. L'accusa più ricorrente era quella di osservare le regole alimentari ebraiche, ma anche di usare testi e orazioni tradizionali, mentre più rare erano le indicazioni di dottrine anticattoliche, come la negazione della Trinità, della redenzione portata da Gesù Cristo, della funzione della Chiesa e della verginità di Maria.

Le procedure usate furono dure ed efficaci: vari imputati furono torturati, molti abiurarono in segreto, ma una quarantina di sentenze vennero promulgate in alcuni grandi autodafé nella cattedrale di Napoli: il giorno di Ognissanti del 1569 12 persone furono riconciliate, altre 12 donne lo furono ai primi di luglio del 1571, mentre 2 vennero inviate a Roma perché ostinate, alla fine di luglio altre 10 persone subirono la sentenza di riconciliazione. Quattro donne, di cui una con un figlio piccolo, furono condannate a morte, messe nelle prigioni della Vicaria, poi trasferite in dicembre a Roma e qui uccise il 9 febbraio 1572 assieme a un uomo, Domenico della Xenia. Il 19 luglio seguì sempre a Roma il supplizio di un altro giudaizzante napoletano, Girolamo Pellegrino. I beni di 3 dei condannati vennero sequestrati dalle autorità spagnole e una parte dei soldi ricavati servì a coprire le spese della detenzione romana degli imputati.[21]

I processi contro ebrei e nuovi cristiani nel Regno di Napoli non furono pochi, secondo il nuovo inventario del fondo Sant'Ufficio, che copre gli anni 1549-1647. Un controllo veloce ha contato 243 imputati. Altra documentazione al riguardo è conservata nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Nel corso del Seicento infatti diverse notizie sparse giungevano alla Congregazione del Sant'Ufficio, come quelle inviate dal vicario generale di Cosenza nel 1628. Un rilevante processo si tenne nel 1659 contro Duarte Vaez, originario del Portogallo, conte di Mola, giudice criminale della Vicaria, sospettato di giudaizzare. Ma non tutti aderivano al diffuso odio controllato nei confronti degli ebrei, anche se convertiti: nel 1613 il vescovo di Mileto informava i cardinali inquisitori dell'eresia di un certo Carlo Alessandro Carlizzo, che riteneva che tutti gli uomini, anche non battezzati, potessero salvarsi. Egli diceva di aver avuto una visione, nella quale alcune donne di diverso colore, bianche e more, gli indicavano una scala che terminava in cielo e sulla quale salivano delle colombe bianche, le anime dei morti. Il vescovo lo aveva arrestato e chiedeva cosa dovesse farne, non sapendo se giudicarlo eretico o semplicemente matto.

Confische e multe dell'Inquisizione agli ebrei e giudaizzanti nel Cinque-Seicento

Gli ebrei, trattati in modo "morbido" dall'Inquisizione romana sul piano giudiziario, furono invece sfruttati in modo speciale ed eccezionale come fonte di denaro attraverso condanne pecuniarie, come mostra chiaramente una prima e pionieristica ricerca.[22] Questi studi sono inevitabilmente sommari, perché la storia economica dell'Inquisizione romana – fondamentale per capirne il funzionamento – è ancora da scrivere, diversamente che per l'Inquisizione spagnola, che è stata sufficientemente indagata al riguardo.

In particolare si può notare che nel Regno di Napoli, dove la confisca dei beni degli eretici condannati era normalmente esclusa, salvo sotto il pontificato di Paolo IV, confische vennero invece affibbiate ai 6 giudaizzanti uccisi a Roma nel 1572, anche se 3 di esse non poterono essere eseguite per timore di tumulti, e più tardi al conte di Mola. Nello Stato pontificio ci fu maggiore libertà di intervento: vennero effettuate estorsioni di parecchio denaro, come quella ai danni di Giovanni Vincenzo Falangonio ad Ancona, e soprattutto alcune confische compiute ad Ancona alla metà del Cinquecento e a Bologna negli anni 1567-1568, che fruttarono rispettivamente oltre 42.000 e 40.000 scudi, cifre enormi, se si calcola che 100 scudi erano una rendita che permetteva un buon tenore di vita per un intero anno. L'ammontare ottenuto ad Ancona fu diviso tra la Camera apostolica e l'Inquisizione, quello di Bologna fu versato in parte al Monte di Pietà a favore dei neofiti ebrei e in parte usato per la nuova Casa dei catecumeni. Nel 1580 venne imposta una multa di 1.000 scudi alla comunità ebraica di Roma e multe simili o più basse si riscontrano più tardi a Roma e in altre città.

Queste multe, un comodo sostituto delle confische perché non legate a un processo, permettevano di coprire le spese dei tribunali, di sostenere la costruzione di nuovi locali inquisitoriali e di carceri proprie, ma anche di provvedere alle necessità di altre istituzioni ecclesiastiche, di vedove e di orfane da maritare. Questo si può chiaramente notare nel primo Seicento nel Ducato di Modena dove, nonostante i duchi chiedessero di non applicare le pene pecuniarie agli ebrei, il Sant'Ufficio aprì processi e

comminò multe per la costruzione di nuove carceri ma anche per provvedere a «bisogni gravi», con il permesso preventivo della Congregazione. A Ferrara sotto gli Este venne imposta dall'inquisitore una tassa a tre banchi ebrei, 12 lire all'anno in totale, che rimase dal medioevo fino alla devoluzione della città allo Stato pontificio. Dopo la devoluzione cominciarono le confische e le multe soprattutto nei confronti di ebrei e giudaizzanti: la multa di 3.000 scudi all'ebreo Vita permise all'inquisitore di Ferrara di comperare nel 1610 le tenute della Pitocca e dell'Ariosta per 5.850 e 4.800 lire e nel 1637 venne acquistata in un modo analogo la tenuta di Casalecchio. Altre volte invece le multe provocarono contese più o meno lunghe con le autorità pubbliche, come quella comminata all'ebreo contumace Emanuele Mocata nel 1601, pretesa dal marchese di Scandiano come feudatario e dal Sant'Ufficio di Ferrara, che riuscì ad incassarne solo una parte, 639 scudi.

Conflitti simili ci furono in Piemonte, dove nel Seicento il ricavato delle multe e di altre pene pecuniarie agli ebrei veniva ripartito per un terzo alla Camera ducale, un terzo alle istituzioni ecclesiastiche e un terzo al denunciante. Condanne del genere avvennero a più riprese in particolare nel Sant'Ufficio di Asti e in quello di Vercelli, ma anche il duca impose direttamente agli ebrei del Monferrato nel 1615 una tassa di 20.000 ducatoni per i propri scopi. Nel 1640-1641 si assistette inoltre a una controversia tra l'inquisitore di Asti, sostenuto dalla Congregazione, e il duca e il governatore sul conto di svariati processi a ebrei, che non avevano rispettato il divieto di tenere balie cristiane, ai quali venne comminata una multa di 25 ducati. Dopo svariate lettere, ricorsi, scomuniche, alla fine si trovò un compromesso tra le diverse autorità per la ripartizione del denaro: gli unici che ci rimisero furono ovviamente gli ebrei.

Nella Toscana dei Medici sembra invece che il privilegio ducale che prevedeva il divieto di confisca per gli ebrei venisse rispettato, almeno nel Cinquecento. Al contrario, nella Repubblica di Venezia, dove vigeva il divieto di confisca dei beni degli eretici condannati o, nel caso di avvenuto sequestro, i beni non andavano al Sant'Ufficio ma al governo, che li rimetteva agli eredi, la normativa aveva un'eccezione, e concerneva proprio i cristiani giudaizzanti, cui invece i beni venivano confiscati effettivamen-

te. Nei decenni seguenti si verificò tuttavia un notevole cambiamento al riguardo, prima ancora delle posizioni antiromane assunte da Paolo Sarpi.

Se gli ebrei condannati dall'Inquisizione furono particolarmente soggetti a confische, multe e altre estorsioni di denaro, gli ebrei che si convertivano subivano la perdita di tutti i beni. Secondo una prassi originatasi in Spagna nel tardo medioevo e imposta in Italia dalla bolla *Cupientes Iudaeos* di Paolo III nel 1542, tutte le ricchezze derivanti dall'usura erano peccaminose e dopo il battesimo dovevano essere restituite o date in elemosina, come sarebbe stato d'altronde dovere anche di tutti i cattolici. Nel 1688 alcuni teologi, canonisti e cardinali avanzarono il dubbio che quest'obbligo fosse troppo punitivo per gli ebrei che si convertivano sinceramente, ma prevalse l'opinione che la norma non andava toccata e che il papa poteva a ogni modo concedere di volta in volta la dispensa. Il cardinale Francesco Albizzi nel suo parere motivò senza mezzi termini la scelta conservatrice: la Santa Sede non cambia pubblicamente idea e in più «le ricchezze cumulate da gli hebrei sono raccolte dal sangue dei poveri christiani». Gli ebrei salvavano l'anima convertendosi – secondo i cattolici – ma perdevano i beni riguardanti il corpo e la vita terrena.

L'Inquisizione romana e gli aderenti all'Islam nel Cinque-Seicento

Riguardo al controllo degli aderenti all'Islam, va preliminarmente osservato che l'Inquisizione spagnola in Sicilia e l'Inquisizione romana nella penisola processarono soprattutto cristiani convertiti all'Islam, al contrario dell'Inquisizione spagnola che nelle sedi continentali processò soprattutto *moriscos*, musulmani convertiti. I «cristiani di Allah», secondo il felice appellativo coniato da Bartolomé Bennassar, venivano allora chiamati rinnegati, un termine spregiativo che indicava chi aveva rinnegato la fede cristiana per quella maomettana. Gli europei diventati musulmani furono innanzitutto spagnoli e italiani, e il loro grande numero, stimabile a circa 300.000 nell'età moderna, attesta un discreto scambio tra mondo cristiano e mondo ottomano-barbaresco, neppure paragonabile al passaggio molto più contenuto di cristiani all'ebraismo. Le loro storie singole e il fenomeno generale sono da poco studiati non tanto per carenze documentarie, che pure ci sono, quanto per le resistenze psicologiche e le reticenze nell'ammettere, scoprire e descrivere un passato rimosso e un po' inquietante.

Questa storia dimenticata non parla solo di abbandono del cristianesimo e di pressioni e schiavitù in terra musulmana, ma anche di guerra corsara e schiavitù praticate apertamente e costantemente dai cristiani fino a tutto il Settecento, e mostra la maggior apertura della società islamica nei confronti del diverso e dello straniero. Nei paesi turchi il forestiero ben integrato poteva accedere in particolari situazioni a incarichi molto alti, come nel caso di un pescatore calabrese diventato il celebre Uluğ Alì (Uluccialì o Occhialì), che riuscì a ricostruire e comandare la flotta ottomana dopo la battaglia di Lepanto, o il ligure Osta Morato, che nel 1637 diventò bey di Tunisi e lasciò il potere al figlio e ai suoi discendenti fino al 1702, oppure altri che diventarono reggenti di Algeri o i molti che furono *rais* (capitani) di una o più navi da corsa o *caid* (governatori) di territori interni.[23]

I rinnegati: una storia europea di lunga durata

Il fenomeno delle conversioni dal cristianesimo all'Islam era iniziato nel tardo medioevo nei punti di contatto e scontro tra i due mondi, non solo nella Spagna e nella Sicilia conquistate dai saraceni, ma anche in Ungheria e altrove. Si hanno notizie di rinnegati anche tra i pellegrini che si recavano in Terrasanta durante le crociate. I casi di apostasia all'Islam vennero assimilati a quelli di apostasia all'ebraismo e soltanto alla fine del secolo XIV alcuni inquisitori si interessarono a essi, in particolare Nicolau Eymerich nel suo manuale. Altri rinnegati ci furono alla fine del Quattrocento tra i cristiani presi durante le molte scorrerie di bande turche di *akyngy*, che si procuravano schiavi e razziavano bestiame e beni tra Ungheria, Carinzia, Croazia, Istria e Friuli. Il caso italiano più noto è quello di Giacomo da Sacile detto il Mammalucco: fatto prigioniero in Friuli nel 1499, Giacomo divenne esperto nelle armi e nel 1507 rientrò in patria durante un'ambasceria ottomana a Venezia e passò poi al soldo della Repubblica come condottiero.[24]

I cristiani diventati turchi in età moderna furono moltissimi: una buona parte erano stati razziati dai corsari ottomani e barbareschi sulle navi abbordate, molto spesso vicino a Gibilterra o nei mari attorno alla Sicilia, ma anche nell'Atlantico, o presi lungo le coste, o fatti prigionieri in azioni di guerra, o erano soldati disertori, ma molti avevano oltrepassato volontariamente il confine in cerca di fortuna e di un'altra vita, inseguendo il «sogno turco», come lo chiama Bennassar, magari per evitare debiti e guai giudiziari, o per diserzione, e talvolta per l'attrazione esercitata dalla religione di Maometto e dalle prospettive di maggior libertà che permetteva la vita islamica. Moltissimi cristiani erano stati presi da bambini o da ragazzi, sotto i vent'anni. Parecchie furono le donne, che finivano in genere negli harem, anche in quello del sultano a Costantinopoli, ed erano molto ricercate come mogli da musulmani e rinnegati. L'Inquisizione aveva a che fare con i rinnegati quando venivano catturati dai corsari cattolici, erano fatti prigionieri in guerra, venivano riscattati, oppure decidevano liberamente di ritornare in patria per i più svariati motivi. Nei primi casi erano trattati con maggior severità, mentre nell'ultimo caso erano accolti con la formalità della procedura sommaria, che non implicava un vero e proprio processo e una condanna, ma soltanto delle penitenze spirituali.

La maggior parte dei «cristiani di Allah» furono iberici e italiani, molti anche francesi e greci, secondo il campione di 1.550 casi finiti davanti all'Inquisizione tra metà Cinquecento e fine Seicento utilizzato da Bennassar.[25] Da questo campione si può ricavare un'idea grossolana della loro origine: gli italiani sono 402 (di cui 112 siciliani), gli spagnoli 459, i portoghesi 93, in tutto il 61,5% del totale. Bennassar tuttavia non ha esaminato l'archivio del Sant'Ufficio di Napoli e neppure quello di Udine. Ma ci sono anche francesi (171), britannici (46), olandesi e fiamminghi (35), tedeschi (13), scandinavi (3) e infine altri provenienti dall'Europa orientale: greci, compresi ciprioti e cretesi (144), slavi del sud e ragusei (42), russi (28), ungheresi (27), polacchi (17), moldavi e valacchi (10), maltesi (13), albanesi (9) e armeni (7). La loro epopea durò comunque fino a tutto il Settecento e oltre, anche se in termini più ridotti.

I processi contro i rinnegati in cinque sedi dell'Inquisizione romana

Passando ora all'Italia, si osserva che i rinnegati processati dall'Inquisizione siciliana con le due diverse procedure sono 800, tra cui 304 siciliani, come si è già visto. Quelli comparsi invece davanti ai sei tribunali dell'Inquisizione romana, di cui si conserva l'archivio in tutto o in parte, sono indicati in una ricerca condotta vent'anni fa e ancora insuperata.[26] Lasciata da parte Modena, dove i casi furono soltanto 2, e scartate le sedi di Genova, Bologna, Milano per le indicazioni scarse e vaghe di processi o l'assenza di documentazione, questo affascinante studio precisa lo stato di conservazione degli archivi analizzati – aspetto fondamentale e spesso trascurato – e delinea l'andamento discorde della repressione dell'apostasia all'Islam a Roma e nelle sedi periferiche di Udine, Pisa, Venezia e Napoli.

Nella limitatissima e del tutto discontinua documentazione romana conservata al Trinity College di Dublino i casi di riconciliati dall'Islam sono 125, raccolti nel 1582, 1600-1610, 1625-1629 e altri ancora nel 1650-1659. Alcuni furono inviati a Roma dagli inquisitori di Ancona e Faenza nel 1603, dai vescovi di Zara nel 1628 e di Sofia nel 1610, una causa di Livorno venne avocata dalla Congregazione nel 1627, ma soprattutto gli stranieri si presentarono al tribunale romano per motivi personali dovuti all'attrazione esercitata dal centro del cattolicesimo.

Una spinta molto diversa mosse i 63 rinnegati che comparvero spontaneamente davanti all'inquisitore di Aquileia e Concordia dal 1593 al 1779, la metà tra il 1637 e il 1643: 46 di essi erano soldati stranieri al servizio della Serenissima nella fortezza di Palmanova e vennero in più casi convinti dai frati cappellani, anche se il numero di rinnegati doveva essere molto più alto di quelli che vennero riconciliati. A Pisa, dove le lacune documentarie riguardano in particolare il primo Seicento e il primo Settecento, le abiure per apostasia al musulmanesimo furono 115 dal 1598 al 1768, situate in particolare tra il 1611 e il 1628 (33) e nella seconda metà del Seicento (67), collegate in genere al porto di Livorno e alle catture in mare da parte dei cavalieri di Santo Stefano, ma non in modo proporzionale al loro bottino umano. L'andamento dei processi pisani è diverso da quello dei processi

veneziani, che furono 77 dal 1588 al 1726, concentrati soprattutto nel trentennio 1616-1647 (60), con 11 casi nel periodo iniziale e soltanto 6 nel secondo Seicento, quando Pisa invece ebbe il maggior numero di abiure. A Venezia mancano i documenti dal 1592 al 1615, ma la spiegazione del basso numero di cause in un porto così importante del Mediterraneo – numero che poco aumenta con l'aggiunta di 2 procedimenti attestati ma non più presenti presso l'Archivio di Stato e di altri 2 conservati presso l'Archivio Storico del Patriarcato – va probabilmente cercata nella politica di tolleranza della Repubblica nei confronti dei rinnegati e nei possibili effetti della clausola di liberazione dei prigionieri turchi dopo Lepanto, stabilita nel trattato di pace con la Sublime Porta: infatti i riconciliati dall'Islam risultano quasi tutti sudditi ottomani liberi, che si presentarono volontariamente per evitare la miseria e alcuni erano soldati nell'esercito della Serenissima.

Più complessa risulta la situazione nel Regno di Napoli. Alcune riconciliazioni di rinnegati venivano fatte dai vescovi, ma se ne hanno effettivamente notizie solo per le diocesi di Santa Severina e di Mileto, mentre molto più ampi sono i dati del tribunale arcivescovile di Napoli, che tra cause conservate e attestate raggiunge il numero di 358 tra il 1562 e il 1686, quasi tutte collocate prima del 1621 (334) e per la maggior parte riguardanti rematori e schiavi sulle navi, carcerati, schiavi domestici. Spesso intervenivano le autorità giudiziarie laiche alla ricerca di possibili spie turche, come successe ad esempio nella congiura in cui fu implicato Tommaso Campanella. La forte diminuzione dei rinnegati processati dopo il 1621 può dipendere dalla sospensione nel Mediterraneo degli scontri diretti tra gli imperi turco e spagnolo e dalla libertà di movimento lasciata ai rispettivi corsari.

Questa riduzione tuttavia è generale e avvenne anche a Roma e a Venezia dalla seconda metà del Seicento in poi. Non c'è una spiegazione chiara del fenomeno e i fattori che possono aver influito sono molti, per esempio una maggiore evangelizzazione dei rinnegati da parte di altre strutture ecclesiastiche, un calo nella ricerca d'ufficio da parte dei giudici della fede, un allungamento del tempo tra ritorno in patria e presentazione al tribunale, la riduzione del mercato del riscatto. Non si capisce bene neppure se diminuì il numero di cristiani che passavano all'Islam o il numero dei rientri nella cristianità. L'unico dato certo è

la proporzione infima dei riconciliati, italiani e stranieri, nei tribunali dell'Inquisizione romana rispetto alla massa davvero imponente dei «cristiani di Allah».

L'Inquisizione romana trattò comunque gli apostati all'Islam in genere senza durezza, dato che spesso si trattava di spontanee comparizioni, come dimostra d'altra parte il fatto che finora sono note 2 sole condanne a morte: quella del cilentano Tommaso di Pandolfo a Napoli nel 1573 per recidività e seconda fuga in Turchia e quella del tunisino Pietro *alias* Alì, scappato da una galera turca, battezzato a Palermo, processato e giustiziato a Roma come impenitente e ostinato nel 1607. I dati qui sopra riportati sono suscettibili di rettifiche attraverso nuove e più accurate ricerche non soltanto a Napoli, dove il recente inventario segnala documenti prima sconosciuti, ma anche in Friuli, dove sono in corso nuovi studi.[27]

L'Islam degli inquisitori e degli inquisiti: punti di vista diversi?

I giudici inquisitoriali usarono due procedure differenti contro i rinnegati in Italia: a Udine e Venezia la procedura sommaria, dato che si trattava in genere di comparizioni volontarie, a Pisa e Napoli il processo formale, dato che gli imputati furono quasi sempre denunciati o processati d'ufficio. Infatti in questi due ultimi tribunali i verbali contengono domande e risposte, costruite su uno schema che venne modificato nel tempo e che seguiva abbastanza da vicino i suggerimenti dei manuali, in particolare quello di Eliseo Masini pubblicato nel 1621 e riedito con varianti nel 1625. Nelle altre due sedi invece gli imputati si espressero "liberamente", non rispondendo cioè a domande precise, ma anche qui la "libertà" era solo una formalità esteriore, perché nelle loro esposizioni si adeguarono a uno schema più semplificato che gli inquisitori, o altri per loro, suggerivano evidentemente prima della deposizione verbalizzata, secondo dei modelli conservati nell'archivio. Sarebbe interessante verificare se a Udine e Venezia i rinnegati si conformarono sempre e comunque a queste richieste extragiudiziali, oppure se espressero idee autonome o personali sulle loro esperienze musulmane più dei rinnegati sottoposti a regolare interrogatorio a Pisa e Napoli.

Molte di queste esperienze emergono tra le righe degli inter-

rogatori, in particolare la circoncisione, atto fondamentale secondo gli inquisitori:

> Lo mio padrone mi fece rinegar et circuncidere in questo modo, et un giorno mi fece pigliar da turchi et mi tennero per le braccia et un barbiero per ordine del mio padrone mi retagliò, essendo tenuto da turchi perché non mi movesse et io non ne fui contento (...) et hebbi a male che mi retagliasse et sentivi dolor et dopo mi fecero poner sopra di un letto, dove stetti dui mesi a guarir. [*Cristoforo di Conferos; Napoli, 24 gennaio 1607*]
>
> Vene un papas turco con un libro grande in quella medesima casa, cominciò a leger sopra quel libro et nel sentirlo a legere mi perlumegavano li occhi et il patrone, pigliatomi per la mano, mi fece alzar il dedo insieme col suo, facendomi dire: «Ilà ilalà», che vogliono dire: gratia a Dio che m'ha levato dalla trista fede et m'ha messo nella buona. Mi rasero poi la testa, mi vestirono alla turchesca et de lì a 8 o 10 giorni incirca mi tagliarono con un segno turchesco et poi mi lasciorono andar dove mi pareva et piaceva. [*Nicolò Speranza da Trieste; Venezia, 23 giugno 1637*]

Le descrizioni della circoncisione seguono in genere questa linea, mentre il testo della *šahàda*, che si recitava alzando l'indice della mano destra in segno di giuramento, citato nelle istruzioni udinesi in modo poco corretto: «Alà Alà Maometto Russalà», è abbastanza spesso ricco di variazioni, dovute forse anche alla imprecisa verbalizzazione da parte dei notai:

> Mi facero alzar uno deto de la mano destra, quale sta appresso alo deto grosso et me fecero dir queste parole in signo de mia renegatione, secundo lloro dicono in lloro lege: «Aylla ylla là Mahometta resulta», et vole dire secundo lloro dicono in lloro lege: sia laudato uno solo Dio et poi Mahometto, quale sta appresso de Dio. [*Andrea Lecca da Dulcigno; Napoli, 24 novembre 1571*]
>
> «Lè illè illalà, Mahomet ressù arlà», che in lingua nostra vogliono dire queste o simili parole, cioè: Maometto è appresso Dio et questo Dio è Dio grande. [*Francesco dal Moro da Venezia; Venezia, 3 febbraio 1643*]
>
> «Là ilà i le là, Maomet erusalà», che in lingua nostra vuol dire: Dio è Dio solo e Macometo è suo profeta. [*Niccolò Bassan dell'Epiro; Venezia, 7 settembre 1645*]

Uno dei punti chiave delle confessioni o dei costituti dei rinnegati riguardava la libertà o la costrizione nel passaggio all'Islam: molto spesso risultava la libertà, anche se la costrizione sarebbe stata più favorevole all'imputato, e venivano anche espresse valutazioni positive su elementi delle pratiche islamiche. In genere tuttavia i riti musulmani, pur avendo forme e scopi differenti, venivano omologati e ridotti a quelli cattolici, soprattutto la preghiera. Due esempi al riguardo sono molto significativi:

> Io sono andato molte volte insieme con turchi dentro alla moschea et là facevo oratione a Mahometto, quale oratione è questa: Halahan Tullita Rabala Alam Arra Samane Raym Khalichi Jomideni yarcana Butua Yacanastasia Escedi Hastarot talmustahim Scirotallati Enata sanchia Cayna Mataduri Ahahim Valazalim Amia. Et dicta oratione mahomettana io non so che vole dir, ma la dicevo dentro detta moschea. [*Andrea Ibanes, ungherese; Napoli, 23 novembre 1583*]
>
> Mi insegnarono (...) una certa oratione, chiamata Culuccala, che in lingua nostra è l'istesso che Pater noster et un'altra come l'Ave Maria fra noi. [*Giovanni Palusevich, slavo; Udine, 25 ottobre 1666*]

La prima preghiera indicata è il testo alterato della *fàtiha*, la prima sura coranica e la seconda orazione si riferisce probabilmente alla CXII sura, che inizia con: *Qul huwa Allah*. Un procedimento analogo di assimilazione delle pratiche musulmane a quelle cristiane compivano gli inquisitori, e si può avanzare l'ipotesi che i loro atteggiamenti al riguardo influenzassero quelli degli imputati. È anche possibile che i convertiti stessi vedessero l'Islam con occhi cristiani, trasformandone le pratiche di conseguenza. Sembra infatti che i rinnegati non facessero tanto una scelta tra due diverse religioni, che non percepivano molto difformi, ma tra due diversi modi di vita e due mondi, con le loro prospettive di innalzamento sociale ed economico, basse in Occidente, alte invece in Oriente.

Spesso appunto l'Islam esercitò una forte suggestione sui cristiani, nonostante le differenze profonde, talvolta radicali, tra le due religioni monoteiste e la demonizzazione dei musulmani come nemico invincibile della cristianità. Chi passava all'Islam ve-

deva frequentemente il cambiamento come un dispetto fatto a Dio e ai cristiani, che non l'avevano soccorso nel bisogno o aiutato nelle proprie aspirazioni. Il nuovo mondo non era tuttavia concepito come disordine o libertarismo, ma come un complesso strutturato di regole da osservare, la «legge dei turchi», che esercitava un'attrazione fatale perché rappresentava un'utopia raggiungibile, dove si poteva mangiare sempre carne, eccetto quella di maiale, avere più mogli e una vita sessuale più libera. Questa utopia realizzabile permetteva non tanto la protesta religiosa, quanto la rivalsa e il riscatto sociale, e infatti non si ebbero casi di europei convertiti al musulmanesimo che rimanessero in Occidente, salvo rarissime eccezioni. La più famosa di esse sono le vicende quattrocentesche del frate di Maiorca fray Anselmo de Turmeda *alias* Abdallah al-Taryumán.

Le esperienze dei rinnegati, che passavano a un mondo diverso ma anche ne ritornavano, sollecitarono infine anche un senso di relatività delle religioni, come espresse nel 1690 Domenico Battagerin, rinnegato riconciliato alla fede cattolica, ai remi sulle galere toscane da 15 anni: ebrei, turchi ed eretici si salvano e vanno in paradiso, purché facciano del bene – come diceva anche Domenico Scandella detto Menocchio nel secondo Cinquecento – e motivava le sue affermazioni con esempi di musulmani che si erano comportati in modo caritatevole e pio. Egli sosteneva «che la circoncisione vale benissimo per salvarsi (...), che se un turco fosse vissuto secondo la legge di natura senza il battesimo – *et se corrigens dixit*: con la sola circoncisione – questo si sarebbe salvato».[28]

VIII
L'Italia a confronto con alcuni Stati europei

Se l'Inquisizione spagnola in Sicilia e Sardegna e l'Inquisizione romana processarono ebrei e marrani, aderenti alla Riforma, rinnegati e *moriscos*, il controllo del dissenso avvenne in modi diversi e con diversa efficacia negli Stati cattolici dove non operò il Sant'Ufficio e negli Stati protestanti, e fu gestito dalle autorità secolari con il consiglio e il consenso di quelle religiose. Il confronto con alcune di queste situazioni può meglio illuminare la comprensione di quanto avvenne in Italia, offrendo un quadro di riferimento più ampio e articolato. Non è comunque facile fare una buona comparazione perché gli studi sono in genere poco orientati in questo senso, i dati non sono talvolta disaggregabili e i criteri non sempre risultano chiari. Un elemento presente in tutti i lavori è il numero delle condanne capitali per eresia, ma esso sarebbe più significativo se riferito al numero dei processi, che spesso manca. Da questa analisi si vede chiaramente come fossero rilevanti non solo i fattori religiosi ed ecclesiastici, ma anche quelli politici e sociali.

La repressione dell'eresia in alcuni Stati europei durante il Cinquecento

Senza voler offrire uno scenario completo del controllo del dissenso nell'Europa del Cinquecento, credo sia sufficiente prendere in considerazione alcune situazioni che ritengo più significative: i piccoli gruppi ecclesiali degli anabattisti furono perseguiti

con decisione sia nei paesi protestanti sia in quelli cattolici fino a essere ridotti a poca cosa; uno di questi cristiani radicali, l'antitrinitario Serveto, ricercato dall'Inquisizione, finì sul rogo a Ginevra per decisione di Calvino; i riformati furono sottoposti a processo molto prima che in Italia dai tribunali pubblici in Francia e nei Paesi Bassi, ma in entrambi i casi il movimento non venne stroncato e anzi si rinvigorì nel secondo Cinquecento; in Inghilterra furono prima uccisi alcuni cattolici importanti che non avevano accettato lo scisma anglicano, poi molti protestanti durante il breve regno di Maria la Cattolica e infine circa altrettanti cattolici durante il lungo regno di Elisabetta, ogni volta invocando la volontà di Dio e le necessità dello Stato.

Le condanne a morte degli anabattisti nell'Europa centrale

Nell'Europa moderna i gruppi religiosi perseguitati forse con più avversione furono quelli degli anabattisti, in regioni sia protestanti sia cattoliche. Le loro scelte concernenti le strutture comunitarie della salvezza – invalidità del battesimo dei bambini, obbligo per i credenti di non usare violenza sul prossimo, nemmeno quella legale regolata dalla società – e l'embrione di organizzazione ecclesiastica che si dettero preoccuparono molto le autorità di governo, che nei cantoni svizzeri aderenti alla Riforma zwingliana e poi nei territori tedeschi, austriaci e olandesi stabilirono norme punitive nei loro riguardi e le misero in atto con processi e condanne a morte. Secondo gli studi più recenti, le esecuzioni capitali documentate di anabattisti in 150 città e paesi della Svizzera, Germania centrale e meridionale, Austria e Moravia tra il 1525 e il 1529 furono 410 (più un numero imprecisato in un caso), tra il 1530 e il 1539 altre 370 (più un numero imprecisato in due casi) e ancora 63 tra il 1540 e il 1618, in totale 843, di cui 715 certe e 128 molto probabili. I primi cinque anni furono i più cruenti, con il 48,6% di tutte le condanne a morte, i due quinquenni seguenti con il 22% ciascuno, mentre nel resto del secolo la caccia all'eretico radicale raggiunse ormai uno sparuto numero di persone.[1] Anche nei Paesi Bassi vennero eseguite molte sentenze capitali contro anabattisti, non tenendo conto delle uccisioni fatte senza processo, per esempio a Oldeklooster nel 1535, ma questi dati sono mescolati a quelli delle

condanne dei riformati dal 1523 al 1560. Negli anni dal 1523 al 1539 ce ne furono 600, molto probabilmente di anabattisti. Altri storici propongono cifre di 1.500 o 2.500 anabattisti giustiziati nei Paesi Bassi tra la fine del 1534 e il 1546, alcuni oltre 30.000, ma quest'ultima valutazione pare poco fondata.[2]

Non furono a ogni modo soltanto i tribunali a sopprimere gli anabattisti, ma un numero molto alto morì tragicamente e in pochissimo tempo alla fine dell'esperienza violenta di Münster, dove essi tra il 1533 e il 1535 cercarono di istituire in terra la Nuova Sion: durante l'assedio e il massacro conclusivo del 24-25 giugno 1535 i soldati del vescovo cattolico e dei suoi feudatari, con aiuti da parte del langravio d'Assia, protestante e di altri signori, sterminarono quasi tutti gli abitanti, circa 1.700 uomini in grado di portare le armi, più le donne, i vecchi e i bambini, compresi i 2-300 che alla fine si erano arresi. Tre dei capi vennero presi vivi, processati e giustiziati in modo atroce sulla piazza del mercato e i loro cadaveri furono esposti fino alla consunzione in gabbie di ferro appese al campanile della chiesa di San Lamberto, vicina alla cattedrale e al palazzo della comunità. Le tre gabbie si possono vedere ancora oggi.[3]

Il rogo di Michele Serveto a Ginevra e le proteste degli esuli italiani contro Calvino

Gli anabattisti, che in genere erano miti e pacifisti, eccetto quelli di Münster, non furono temuti e uccisi dalle autorità civili e religiose solo nei primi decenni del Cinquecento, ma anche nella seconda metà del secolo. Altri eretici radicali, gli antitrinitari, furono ancora più temuti perché negavano alcuni dogmi fondamentali, che riguardavano l'Assoluto, cioè la stessa Trinità e la divinità di Cristo. Il caso di gran lunga più famoso, nel Cinquecento e oggi, fu quello tragico del medico, umanista e teologo spagnolo Michele Serveto. Egli si era convinto che ebrei e musulmani di Spagna si sarebbero convertiti più facilmente al cristianesimo se non avessero dovuto credere alla dottrina della Trinità, che a loro risultava inconcepibile. Serveto criticò la terminologia e la concezione stessa della Trinità in due libri, *De Trinitatis erroribus* (1531) e *Dialogi de Trinitate* (1532): partendo da una lettura filologica del Nuovo Testamento, dimostrò che in es-

so non si trovavano i termini Trinità, persone, consustanziale (*homoóusios*) e sostenne che le tre persone divine erano tre modi di un unico essere (modalismo) e che Cristo divenne Figlio di Dio quando il Logos si fece carne in lui (subordinazionismo).

Vent'anni dopo, all'inizio del 1553, il medico pubblicò a Vienne, vicino Lione, la *Christianismi restitutio*, in cui discuteva la restaurazione del vero cristianesimo e proponeva nuovamente la negazione della Trinità. Intervenne Calvino in persona, in quest'occasione tacitamente d'accordo con la Chiesa cattolica, fece denunciare Serveto all'Inquisizione di Vienne, e per dimostrare che l'autore della *Christianismi restitutio* era proprio lo spagnolo, utilizzò alcune lettere che il medico gli aveva fiduciosamente scritto nel 1546. Serveto fu arrestato, ma riuscì a fuggire e poco dopo si recò tranquillamente a Ginevra, pensando di essere al sicuro. Fu invece riconosciuto e arrestato mentre assisteva a una predica, sottoposto a processo, giudicato colpevole di bestemmia e il 27 ottobre 1553 bruciato vivo appena fuori Ginevra per ordine del Consiglio cittadino e per volontà dello stesso Calvino. Il ruolo di Calvino in questo caso fu infatti molto importante: non solo informò e aiutò l'Inquisizione cattolica, ma sostenne la necessità della grave condanna e cercò preventivamente l'assenso di alcune importanti comunità riformate svizzere, mandando loro il testo della sentenza per un parere.

L'uccisione di Serveto divenne subito un caso clamoroso e sollevò svariate proteste soprattutto da parte di esuli italiani per motivi religiosi, come Pier Paolo Vergerio, che da Coira l'8 ottobre scrisse indignato prima ancora dell'esecuzione a Heinrich Bullinger, responsabile della Chiesa di Zurigo. Le reazioni furono così preoccupanti per Calvino che nel febbraio del 1554 egli pubblicò in latino e in francese un libretto, *Defensio orthodoxae fidei*, per spiegare i motivi della condanna da lui sostenuta: le critiche di Serveto alla Trinità erano una gravissima e intollerabile bestemmia. L'intervento produsse un seguito di polemiche, nel corso delle quali venne proposta per la prima volta l'idea della tolleranza religiosa. Infatti a questa apologia calviniana si oppose il pastore di Berna, Nikolaus Zurkinde, ma soprattutto l'umanista savoiardo Sebastiano Castellione, che stampò nel marzo dello stesso anno il libro *De haereticis an sint persequendi*, celandosi prudentemente sotto lo pseudonimo di Martinus Bellius. Si trattava di una raccolta di testi di epoche e autori diversi a favore della tolleranza, e l'argomento principale sviluppato nella prefazione indirizzata al duca Cristoforo del Württemberg, protettore di Vergerio, affermava l'incertezza e la soggettività delle diverse dottrine cristiane, ricavate dalla medesima Bibbia. La Bibbia veniva presentata come un testo difficile e interpretabile in modi talvolta contrastanti e si sosteneva che, al di fuori di un piccolo nucleo di dogmi fondamentali, condivisi da tutti, la gran parte delle dottrine non erano essenziali e su di esse si potevano avere idee diverse, come dimostrava la storia del cristianesimo e delle molte eresie che si erano susseguite nei secoli. I confini dell'ortodossia si sfumavano così quasi completamente e l'eresia diventava poco definibile e quindi difficilmente perseguibile.

Altri esuli si inserirono nel dibattito: il giurista Matteo Gribaldi Mofa fece circolare una *Apologia pro Michaele Serveto* manoscritta sotto uno pseudonimo e Camillo Renato scrisse una poesia, *De iniusto Michaelis Serveti incendio*. Dall'altra parte Théodore de Bèze, che sarebbe diventato il successore di Calvino, pubblicò nel settembre del 1554 il trattato *De haereticis a civili magistratu puniendis*, in cui sosteneva vivacemente il punto di vista ufficiale e condannava l'antitrinitarismo di Serveto come un «*vere diabolicum dogma*». Castellione compose un altro testo contro Calvino, *Contra libellum Calvini, in quo ostendere conatur haereticos iure gladii coercendos esse*, in cui ampliava le proprie argomentazioni e ribadiva l'inesistenza di un diritto delle autorità civili a intromettersi nelle questioni di fede e la non liceità della repressione violenta dell'eresia. Sarebbe diventata molto celebre una sua frase: «uccidere un uomo non è difendere una dottrina, ma uccidere un uomo». Il testo rimase manoscritto e venne pubblicato in Olanda soltanto nel 1612, mentre un altro trattato sullo stesso argomento, *De haereticis non puniendis*, fu ritrovato solamente nel 1939 e pubblicato nel 1971.[4]

Dall'uccisione di Serveto alla libertà religiosa nella civiltà occidentale

L'atteggiamento fortemente intollerante delle Chiese protestanti non impedì che le idee di Castellione si diffondessero tra le minoranze religiose emarginate: si trovano ad esempio nei *Dialogi*

triginta di Bernardino Ochino, tradotti in latino da Castellione, pubblicati a Basilea nel 1563, che costarono al vecchio esule l'espulsione da Zurigo da parte di Bullinger, e anche negli *Stratagemata Satanae libri VIII* di Giacomo Aconcio, editi sempre a Basilea dall'esule Pietro Perna. Secondo Aconcio era appunto Satana con i suoi stratagemmi a dividere teologicamente e ad armare gli uni contro gli altri i cristiani. Per sconfiggere il diavolo i cristiani avrebbero dovuto rifiutare la violenza, riconoscere la buona fede altrui, e soprattutto limitare molto il numero delle verità di fede ritenute indispensabili, distinguendole da quelle secondarie, che ognuno poteva interpretare e discutere liberamente.

Idee simili furono sostenute da altri dopo il rogo dell'antitrinitario Valentino Gentile a Berna nel 1566, furono riprese e ampliate durante le guerre di religione in Francia, nei Paesi Bassi protestanti e nell'Inghilterra delle Rivoluzioni durante il Seicento, infine furono fatte proprie dall'Illuminismo con articolazioni filosofiche e politiche e confluirono nelle formulazioni della libertà religiosa incluse nelle costituzioni occidentali, a partire da quella americana del 1787. L'uccisione di un uomo fu il seme di una dottrina che, attraverso dibattiti secolari e la svolta avvenuta con l'Illuminismo nel Settecento, sta alla base della civiltà occidentale. Nel 1903, in occasione del 450° anniversario del rogo di Serveto, la Chiesa riformata di Ginevra ha eretto un monumento espiatorio sul luogo dell'esecuzione.

I tribunali statali in Francia, la guerra civile e la strage di San Bartolomeo

In Francia l'azione contro gli aderenti alla Riforma fu condotta dai tribunali statali. Il re Francesco I infatti nel 1539-1540 riservò i processi per eresia in prima istanza ai *Parlements*, le corti di appello sparse nel grande Regno, sottraendone la competenza ai tribunali ecclesiastici, ritenuti poco attivi, anche se quasi nulla si sa in effetti dell'azione antiereticale dei vescovi e di alcuni inquisitori, che pure c'erano, come risulta per esempio a Besançon.[5] Circa metà del territorio francese era soggetto al più importante *Parlement* di Parigi e nella parte rimanente operavano da 8 a 10 *Parlements*. La loro attività antiprotestante iniziò presto con processi isolati e pochissime condanne a morte

negli anni '20, venne condotta poi una discreta azione nel 1534-1535 contro coloro che criticavano pubblicamente la messa e l'eucarestia e arrivarono ad affiggere manifesti alle porte della corte reale. Seguirono un aumento graduale dei processi nei primi anni '40 e una crociata antivaldese nel 1545 a Parigi e ad Aix-en-Provence, per arrivare all'apogeo della repressione tra il 1545 e il 1548, con una fase leggermente discendente fino al 1560, un po' inferiore a Parigi rispetto al resto dei tribunali. L'analisi è stata condotta non sul numero complessivo dei processi, ma principalmente sulle condanne capitali, che tra il 1523 e il 1560 assommarono a 433, di cui 263 nella giurisdizione di Parigi e 170 nell'altra metà del paese.

La persecuzione delle idee luterane e riformate iniziò dunque precocemente e venne condotta da un forte e rodato apparato giudiziario statale, che non riuscì tuttavia a estinguerle, nemmeno con la grande attività del 1545-1548. Gli sviluppi della Riforma in Francia fuori delle aule giudiziarie portarono infatti a una notevole riorganizzazione delle Chiese riformate, coadiuvate da pastori inviati da Ginevra, tanto che nel marzo del 1560 ci fu un perdono generale per gli ugonotti, con alcune limitazioni, nell'editto di Amboise, emanato dal giovane re in seguito alle pressioni della madre Caterina de' Medici, che voleva evitare un dannoso bagno di sangue. Con l'editto di Romorantin, pochi mesi dopo, la competenza sui delitti di eresia venne riassegnata ai tribunali ecclesiastici. Processi e sentenze capitali di riformati da parte dei *Parlements* divennero rarissimi, mentre l'attività dei tribunali ecclesiastici sembra non fosse di alcun rilievo.[6]

L'opposizione dei cattolici alla Riforma in Francia uscì dalle aule giudiziarie e divenne una guerra civile, che proseguì fino alla fine del secolo. La lotta era condotta dalla fazione cattolica, capeggiata dai Guisa, contro quella ugonotta, capeggiata dalle famiglie Borbone e Châtillon, nonostante i tentativi fatti a più riprese dalla casa reale per arginare le violenze, che indebolivano e rovinavano la potenza e la ricchezza della Francia e rischiavano di sottrarla al controllo della Corona. I cattolici furono sempre la maggioranza, ma gli ugonotti erano molto numerosi, si stima circa 1.200.000, l'8% della popolazione.

Le uccisioni per motivi religiosi furono consistenti da entrambe le parti durante le guerre di religione e in particolare nel mas-

sacro di San Bartolomeo, l'esempio più terribile e significativo degli scontri che insanguinarono a lungo il grande Stato. A Parigi il 18 agosto 1572 fu celebrato solennemente il matrimonio dell'ugonotto Enrico di Borbone, re di Navarra, con Margherita, sorella del re Carlo IX, matrimonio con cui Caterina sperava di favorire la pacificazione tra le due fazioni. Tutta la nobiltà riformata era confluita in città per la festa, ma il 22 agosto i cattolici ferirono con un colpo d'archibugio l'ammiraglio Gaspare di Coligny, del clan Châtillon. Gli ugonotti cercarono di difendersi, ma il re ordinò di eliminare tutti i capi e l'ammiraglio, che fu assassinato la notte tra il 23 e il 24 agosto, festa di San Bartolomeo, dalla guardia reale comandata da Enrico di Guisa. La stessa notte e nei giorni seguenti i soldati e la gente fecero una carneficina, e i cadaveri degli ugonotti ammorbarono le strade e la Senna. Tra le molte descrizioni contemporanee un calvinista di Millau scrisse:

> *Cant au nombre, il est chose impossible de le savoir (...) la cruaulté fust si grande, que la rivière en fust toute roge de sang; de sorte que* [ceux] *de Paris demeurèrent un long temps sens manger de poisson, causant la corruption de l'eau, de la puanteur des corps.*
>
> (Quanto al numero, è impossibile saperlo [...] la crudeltà fu così grande, che il fiume divenne tutto rosso di sangue, di modo che i parigini rimasero a lungo senza mangiare pesce, per la corruzione dell'acqua e la puzza dei cadaveri.)

Resoconti e cronache di francesi e di stranieri diedero cifre variabili da 2.000 a 10.000 morti nella sola Parigi, mentre alcuni polemisti ugonotti parlarono di oltre 100.000 uccisioni in tutta la Francia, un numero naturalmente di parte,[7] che, anche se ridotto più realisticamente di 3-4 volte, rimane elevatissimo rispetto alle esecuzioni capitali eseguite dai *Parlements* in un periodo molto più lungo. La strage di San Bartolomeo fu festeggiata poco dopo a Roma da Gregorio XIII e dalla corte papale con un solenne *Te Deum* di ringraziamento.

Tribunali di fede e rivolta politica nei Paesi Bassi

Anche nei Paesi Bassi, sotto il dominio spagnolo dal 1477, una repressione inquisitoriale molto violenta attuata nel primo Cinquecento non fermò l'espansione della Riforma, anzi nel secondo Cinquecento le province settentrionali si rivoltarono e riuscirono a fondare una repubblica indipendente, un avvenimento senza precedenti nella storia europea. I Paesi Bassi erano governati dal 1556 da Filippo II, che intendeva controllarli con mano forte, senza conoscere bene la cultura e la mentalità di quelle regioni, nella convinzione di dover difendere l'ortodossia cattolica per mantenere l'unità del regno. Le 17 province non erano molto coese politicamente e socialmente. Da un punto di vista religioso, al Nord risiedevano alcuni gruppi anabattisti e al Sud nelle zone più ricche ed evolute si era diffusa la Riforma. I tribunali della fede avevano condotto una forte repressione di anabattisti e aderenti alla Riforma, con l'esecuzione di 1.352 condanne a morte per eresia tra il 1523 e il 1566, comminate dagli inquisitori ma in maggior parte dai tribunali provinciali e municipali, secondo gli editti imperiali, non contando le esecuzioni senza processo. Per le sentenze capitali delle Fiandre, dell'Olanda e delle città vallone si può anche osservare l'andamento cronologico, che raggiunse il suo massimo nel 1534-1536, con oltre 200 uccisioni di anabattisti nella contea di Olanda in 3 anni, e un crescendo tra il 1557 e il 1563, con altrettante morti di calvinisti soprattutto nelle Fiandre e nelle città vallone in 7 anni.[8] Questa repressione molto cruenta, numericamente più consistente in un paese più piccolo della Francia, non riuscì tuttavia a spegnere il dissenso.

Quando Filippo II nel 1559 lasciò i Paesi Bassi sotto la reggenza della sorellastra Margherita, la forte presenza di soldati, circa 3.000, e il tentativo di riorganizzare le diocesi e la lotta contro l'eresia, erigendo 14 nuove diocesi, con due inquisitori nominati dal vescovo per ogni sede, sollevarono l'opposizione delle magistrature cittadine e dei nobili, che pur erano contrari ad anabattisti e calvinisti, ma non gradivano un inasprimento della repressione. Il re dovette cedere alle loro richieste perché impegnato nella lotta contro i turchi: ritirò i soldati e non realizzò il nuovo assetto diocesano. I nobili chiesero allora più poteri e l'abolizione dell'Inquisizione, ma Filippo II rifiutò decisamente. La situazione divenne grave anche da un punto di vista economico per il blocco del transito mercantile nel mar Baltico, per i problemi commerciali con l'Inghilterra e per una carestia, e circa 300 piccoli nobili assalirono il palazzo della reggente il 5 aprile 1566

(sollevazione dei *gueux*, pezzenti) e in altre città insorsero il popolo e i mercanti, spinti dai ministri calvinisti, devastando chiese e conventi.

Le scelte fatte da Filippo II nella lontana Spagna e dai suoi rappresentanti sul posto si dimostrarono poco felici e fecero precipitare una situazione complessa, in cui interagivano fattori non solo religiosi ed economici, ma anche politici. Il re volle usare il pugno di ferro e inviò Fernando Álvarez de Toledo, duca d'Alba, a capo di un forte esercito. Il duca arrivò il 3 agosto 1567, esautorò la reggente, costituì il «Consiglio dei torbidi», un tribunale speciale che in 5 anni arrestò oltre 12.000 sospetti e ne condannò a morte 1.105, compresi alcuni membri dell'alta nobiltà. Il protestante Guglielmo d'Orange riuscì a fuggire all'estero e divenne il capo dell'opposizione politica e militare. Anche la nobiltà ancora cattolica, che voleva mantenere la propria autonomia, reagì a questa campagna di repressione politica molto più dura del controllo dell'eresia, e cominciò a sostenere il pluralismo confessionale e la lotta contro il dominio spagnolo. Soltanto nel 1572 i rivoltosi cominciarono a raggiungere dei risultati militari, quando i «pezzenti del mare» presero i porti di Brill e di Flushing, Luigi di Nassau occupò le province meridionali con l'aiuto degli ugonotti, Guglielmo d'Orange le province orientali con l'aiuto dei principi protestanti tedeschi. Le popolazioni locali aderirono spontaneamente alla ribellione, stanche della repressione e delle tasse per il mantenimento dei soldati.

Filippo II sostituì più volte i reggenti, ma i suoi tentativi di ammorbidimento naufragarono in seguito all'ammutinamento delle truppe spagnole, che il 3 novembre 1576 presero Anversa, mettendola a sacco e massacrando circa 8.000 persone, una strage più sanguinaria delle esecuzioni giudiziarie. I nobili cattolici e calvinisti strinsero allora tra loro la Pacificazione di Gand per sconfiggere militarmente la Spagna, mantenere il pluralismo religioso, eliminare la persecuzione dell'eresia, restituire l'autorità politica agli stati generali. Anche da parte dei rivoltosi non si andò tanto per il sottile e tra il 1567 e il 1591 furono uccisi circa 130 preti cattolici, con un picco massimo nel 1572, senza neppure sottoporli a processo.[9] La lotta continuò negli anni seguenti con fasi alterne fino a quando nel 1609 Filippo III concluse una tregua di dodici anni, che corrispose al definitivo riconoscimento dell'indipendenza delle Province Unite. Queste, arricchite dall'arrivo di oltre 100.000 protestanti dalle province meridionali, avviate al declino sotto il giogo spagnolo, sarebbero invece diventate nel Seicento la potenza commerciale e marittima più importante d'Europa.[10]

Le uccisioni dei cattolici in Inghilterra sotto Enrico VIII

In Inghilterra la repressione del dissenso ebbe una storia molto più varia, riconducibile a tre fasi nettamente distinte. La prima durante il regno di Enrico VIII che, non avendo ottenuto il divorzio da Caterina d'Aragona per risposarsi con Anna Bolena, si separò dalla Chiesa di Roma e con l'Atto di supremazia approvato dal Parlamento il 3 novembre 1534 divenne capo della Chiesa anglicana. Tutti i sudditi erano tenuti ad accettare la nuova legge con un giuramento a partire dal 1° febbraio 1535, pena la condanna a morte per alto tradimento. Alcuni personaggi molto rilevanti non si piegarono: John Fisher, vescovo di Rochester, teologo di primo piano ed eccellente predicatore, a lungo cancelliere dell'università di Cambridge e Thomas More, grande umanista amico di Erasmo, cancelliere del regno, furono processati e uccisi per decapitazione, dato il loro alto rango, il 22 giugno e il 6 luglio; vennero entrambi proclamati santi nel 1935. Prima di loro furono uccisi per impiccamento, sventramento e squartamento dopo il processo, come previsto dalla legge, John Houghton, priore certosino di Londra, Richard Reynolds, teologo della vicina abbazia di Syon, John Hale, prete secolare, Augustine Webster e Robert Lawrence, priori certosini, il 4 maggio, mentre altri tre certosini vennero uccisi allo stesso modo il 19 giugno.

L'avversione all'Atto di supremazia fu minima e gli oppositori avanzavano motivazioni prettamente religiose, intendendo difendere l'autorità papale, che faceva parte dell'essenza della Chiesa. Dopo le prime, ci furono altre esecuzioni capitali tra il 1537 e il 1544 e riguardarono almeno 40 cattolici, tra cui nel 1541 la vecchia madre del cardinale Reginald Pole. Pole, recatosi a studiare a Padova nel 1532, non era più tornato in Inghilterra perché disapprovava le scelte reali e nel 1536 aveva scritto un trattato molto critico nei confronti di Enrico VIII, *Pro ecclesiasticae unitatis defensione*, pubblicato verso il 1538.[11]

Maria Tudor la Sanguinaria

La situazione si modificò completamente durante il regno di Maria Tudor la Cattolica, figlia di Enrico VIII e della prima moglie Caterina d'Aragona. L'Inghilterra si era avvicinata negli anni '40 al protestantesimo con il favore di Edoardo VI, ma nell'estate del 1553 Maria Tudor salì al trono e instaurò una politica avversa ai riformati, che erano ancora una minoranza, anche se reggevano la Chiesa anglicana. In molti luoghi riprese il culto cattolico: la messa fu imposta per legge, ma il ritorno al cattolicesimo avvenne spesso spontaneamente nelle parrocchie. La regina sposò nell'estate del 1554 Filippo II re di Spagna e con il legato papale, il cardinale Reginald Pole, rientrato in patria, concertò una ripresa delle istituzioni e delle forme cattoliche, anche se non ci fu un vero sforzo per convincere a fondo gli inglesi. Fu restaurata la giurisdizione papale, senza che ci fossero praticamente proteste per l'aggiramento dell'Atto di supremazia, ma i beni della Chiesa ottenuti soprattutto dalla piccola nobiltà della *gentry* restarono nelle loro mani. La ricattolicizzazione fu facilitata da un'assoluzione generale di nobili, clero e popolo dalla scomunica per eresia, e avvenne attraverso un miglioramento del clero diocesano. L'azione dei nuovi vescovi e la riorganizzazione delle entrate beneficiarie furono tuttavia troppo brevi per ottenere effetti apprezzabili, mentre la campagna contro i preti sposati ebbe maggior successo.

Una minoranza di protestanti convinti e combattivi non cedettero: 743 persone (472 uomini, 125 donne e 146 bambini) fuggirono sul continente, soprattutto in città tedesche e svizzere. Molti altri cambiarono residenza per non essere riconosciuti. Maria Tudor adottò la tradizionale linea repressiva verso chi restava e non si piegava, facendo rimettere in vigore dal Parlamento nel 1554 le antiche leggi antiereticali: dal 20 gennaio 1555 i tribunali ecclesiastici avrebbero potuto agire contro gli eretici e punire gli impenitenti con il rogo. L'intenzione iniziale della regina fu all'apparenza equilibrata:

> *Touching punishment of heretics, me thinketh it ought to be done without rashness, not leaving in the meanwhile to do justice to such as by learning would seem to deceive the simple.*
>
> (Riguardo la punizione degli eretici, penso che debba essere condotta senza precipitazione, non tralasciando intanto di far giustizia contro coloro che con le loro conoscenze possono ingannare i semplici.)

Nella realtà la volontà dei cattolici di distruggere l'errore – e gli erranti – e la scelta dei protestanti di testimoniare la verità davanti a Dio e agli uomini non portarono alla conversione, ma a una serie di arresti e di roghi, dipendenti da iniziative locali da parte di commissioni regali sull'eresia e di vescovi, tra l'altro durante le visite pastorali, con denunce spesso fatte da laici. I risultati tuttavia furono impressionanti: nei rimanenti 3 anni e 10 mesi del regno di Maria la Cattolica ci furono molti processi: diversi riformati abiurarono, ma molti no e furono eseguite in tutto 280 sentenze capitali (51 donne e 229 uomini, compresi 5 vescovi e 16 pastori), oltre 70 uccisioni all'anno, una cifra relativa non eguagliata nell'Europa moderna. Tuttavia nella realtà immediata la dura persecuzione non intimidì tutti i protestanti, dato che si concentrò soprattutto nel Sud-est dell'Inghilterra, con quasi metà dei roghi tra Londra, Canterbury e Colchester. Eliminare definitivamente i riformati non fu neppure percepita come una decisione tremenda e non suscitò un odio viscerale nei confronti dei cattolici. Nonostante queste attenuazioni odierne di giudizio, la regina è passata alla storia come *Bloody Mary*, Maria la Sanguinaria.[12]

La difesa dello Stato anglicano contro i cattolici sotto Elisabetta I

La breve parentesi cattolica fu chiusa dalla regina seguente, un'altra donna, Elisabetta, figlia di Enrico VIII e di Anna Bolena. Con lei vennero ripristinati l'Atto di supremazia e tutte le norme e le prassi ecclesiastiche anglicane riformate stabilite dai predecessori di Maria, ma senza andare molto oltre. Durante il suo lungo regno (1558-1603), infatti, le strutture ecclesiastiche e le pratiche liturgiche e devozionali rimasero molto vicine a quelle tradizionali, nonostante il graduale transito alla teologia riformata e le contrarietà dei puritani, i più accesi sostenitori di ulteriori possibili cambiamenti. A ogni modo, Roma e il potere papale rimasero i nemici capitali della Chiesa anglicana per la loro opposizione di principio alla supremazia della regina ingle-

se. D'altra parte Elisabetta aveva parecchie ragioni di apprensione per una possibile riconquista cattolica, come potevano farle temere la sollevazione dei conti cattolici di Westmorland e Northumberland, la bolla di scomunica nei suoi confronti da parte di Pio V in appoggio a tale sollevazione, la creazione della Lega cattolica in Francia, l'assassinio di Guglielmo d'Orange nei Paesi Bassi, il tentativo spagnolo di invasione dell'Inghilterra con la *Invincible Armada*. Anche sul piano strettamente religioso gli sforzi cattolici di riscossa furono forti: dal 1574 cominciarono ad arrivare diversi preti, formati in seminari appositi in Francia, Spagna e a Roma, e dal 1580 anche i gesuiti.[13]

L'Inghilterra si difese in tutti i modi da questa invasione teologica: nel 1571 il Parlamento inasprì la legislazione contro i cattolici e nel 1581 stabilì pene più severe contro i preti missionari, considerati agenti di una potenza straniera (il papato), contro i laici che li proteggevano e coloro che non frequentavano i servizi liturgici della Chiesa ufficiale. Queste disposizioni vennero aggravate nel 1585 e nel 1593. In applicazione di esse nel decennio 1581-1590 furono eseguite 78 condanne capitali di preti, 25 di laici e negli anni tra il 1591 e il 1603 il numero delle esecuzioni rimase abbastanza alto: 53 preti e 35 laici. In totale i cattolici processati dai tribunali pubblici non per eresia, ma per tradimento dello Stato, anche se le tradizionali prove di alto tradimento erano notoriamente molto deboli in questi processi, furono 191, in media 8 all'anno, proporzionalmente molto meno dei protestanti uccisi per la loro fede durante il regno di Maria Tudor. Il cattolicesimo inglese rimase in questo modo fossilizzato per due secoli precipuamente all'interno delle classi superiori, fino alla grande espansione di cui godette nell'Ottocento.[14]

Una valutazione complessiva dell'uniformazione cattolica d'Italia

L'età delle guerre di religione finì con la pace di Westfalia nel 1648, alla conclusione della guerra dei Trent'anni, combattuta in prevalenza nell'Europa centro-settentrionale. Nei paesi cattolici dell'Europa meridionale l'unificazione o la pacificazione religiosa avvenne un po' prima. In Spagna la Riforma fu stroncata alla

metà del Cinquecento da un'Inquisizione forte in uno Stato forte. In Italia la Riforma venne repressa in modo energico ed efficace tra il 1555 e il 1572, anche se un certo numero di processi continuò nei 15-20 anni seguenti. In Francia la tolleranza degli ugonotti fu decisa nel 1598 con l'editto di Nantes da Enrico IV, convertitosi dalla Riforma al cattolicesimo, per ricomporre un grande Stato stremato e lacerato dalle lotte intestine. L'Austria venne ricattolicizzata dalla politica imperiale e dal rinnovamento ecclesiastico nel corso del primo Seicento.

L'uniformità religiosa in Italia non fu tuttavia ottenuta soltanto con la tacitazione o l'eliminazione degli aderenti alla Riforma, ma anche degli ebrei e dei nuovi cristiani, prima in modo molto violento in Sicilia attraverso l'opera dell'Inquisizione spagnola nei primi decenni del Cinquecento, poi negli altri Stati della penisola nel secondo Cinquecento attraverso la ghettizzazione e un numero ridotto di processi dell'Inquisizione romana. L'altra grande religione monoteistica perseguita fu l'Islam, contro cui l'Europa si difese e vinse militarmente a Lepanto nel 1571 e alle porte di Vienna nel 1683, fermando l'espansione ottomana: in Sicilia i *moriscos* e soprattutto i rinnegati furono processati nel secondo Cinquecento e nel primo Seicento con una forza controllata e nel Sei-Settecento negli altri Stati della penisola in modo ancora più contenuto.

Delineare quali furono le dimensioni della repressione di aderenti alla Riforma, ebrei e giudaizzanti, rinnegati e *moriscos* in Italia nel Cinquecento e nei due secoli seguenti, in riferimento alla consistenza dei rispettivi gruppi, non è una questione oziosa, ma può far cogliere meglio il peso oggettivo del problema, a prescindere dalle percezioni e impressioni individuali.

Le minoranze religiose sopraffatte in Italia

Per gli ebrei e i giudaizzanti è possibile offrire un quadro con alquanti punti fermi e alcuni ancora poco chiari: in Sicilia all'inizio del secolo se ne contavano forse 35.000 e 2.110 tra ebrei e *conversos* furono sottoposti a processo, quasi tutti nel primo Cinquecento (2.080), con 471 sentenze capitali (22,3% dei processi), di cui 195 eseguite (9,2%). In Sardegna erano circa 500 e ne vennero sottoposti a processo una ventina, mentre nel Regno di Napoli erano

probabilmente 50.000, ma dopo le varie espulsioni ne restarono pochi e ne furono processati 227 nel secondo Cinquecento. Nell'Italia centro-settentrionale gli ebrei potevano essere circa 35.000 alla fine del Quattrocento, ammontando così nel complesso delle regioni italiane, isole comprese, a 120.000. La loro presenza era davvero notevole in Sicilia (5% degli abitanti), nel Regno di Napoli (2,5% degli abitanti), mentre nell'Italia centro-settentrionale la percentuale era più ridotta, lo 0,5% (su 6.450.000 abitanti) e meno ancora in Sardegna, lo 0,2%. In seguito alle espulsioni, fughe e processi, la popolazione ebraica, senza contare naturalmente i convertiti al cattolicesimo, comprendeva verso il 1600 poco più di 20.000 persone, quasi esclusivamente nell'Italia centro-settentrionale, per arrivare a 34.000 nel 1800 e a 45.270 nel 1938 nei confini attuali, 58.412 nei confini del tempo, secondo il censimento fatto dal regime fascista in preparazione alle leggi razziali.[15] In età moderna gli ebrei vivevano disseminati nelle località urbane più o meno grandi, con alcune concentrazioni ragguardevoli: 3.550 a Roma alla fine del Cinquecento, circa 5.000 a Venezia nel Seicento, circa 3.000 a Livorno alla fine del Seicento. I processi dell'Inquisizione furono probabilmente molto pochi in assoluto, a dedurre dai dati conosciuti per Venezia (126 circa, 2 sentenze capitali non eseguite), Udine (8), Modena (283), Napoli (243 fino al 1647, 6 roghi a Roma). Nelle altre sedi la documentazione è inesistente o molto frammentaria. Se si stimano 150 procedimenti per sede, una valutazione forse eccessiva, il numero complessivo potrebbe arrivare a circa 7.000 in due secoli e mezzo, più di tre volte rispetto a quelli realizzati nella sola Sicilia in 50 anni, quindi un numero proporzionalmente molto inferiore e con pochissime condanne a morte, almeno per quello che si sa.

Molto più difficile avere un'idea di quanti aderirono o furono vicini alle dottrine della Riforma in Italia nel Cinquecento: mentre si calcola che i valdesi fossero 15.000 in Piemonte e forse altrettanti in Calabria e in Puglia prima delle stragi, una stima nel resto d'Italia non è mai stata tentata, e neppure una valutazione di quanti vennero denunciati, indagati e processati dall'Inquisizione. L'unico computo preciso a quest'ultimo riguardo è relativo a Venezia: tra il 1547 e il 1586 furono imputati a vario titolo 676 evangelici e 37 anabattisti, in totale 713 (più 17 accusati di idee millenaristiche), ma un computo – realizzato attraverso gli

inventari – degli accusati di eresia, proposizioni eretiche, libri proibiti e cibi proibiti per tutto il Cinquecento – delitti che implicavano in genere adesione o almeno vicinanza alla Riforma – arriva a 950, mentre nel tribunale di Aquileia e Concordia lo stesso tipo di imputati furono circa 381 (di cui 42 per idee della Riforma, 19 per luteranesimo, uno per anabattismo, 142 per proposizioni eretiche, 23 per libri proibiti, 155 per cibi proibiti, secondo la nuova inventariazione), a Napoli circa 620 (di cui 211 per Riforma generica e protestantesimo, 319 per proposizioni eretiche, 37 per libri proibiti, 53 per cibi proibiti, secondo la nuova inventariazione), nella vicaria inquisitoriale di Modena circa 280, a Bologna almeno 150, forse 200 (documentazione incompleta). In Sicilia gli imputati di questo genere furono almeno 499, la maggior parte dei quali nel corso del Cinquecento (400), cui si possono aggiungere gli accusati di proposizioni eretiche (336), per un insieme di oltre 736 nel Cinquecento, con 76 sentenze capitali emesse, di cui 40 eseguite (rispettivamente 15% e 8% sui processi). Escludendo i dati veneziani e napoletani per l'eccezionalità di queste due città e prendendo come base la cifra di Aquileia-Concordia e aumentandola un po' come massimo (380-450), moltiplicandola per le 41 sedi principali esistenti alla fine del Cinquecento, il totale stimato degli imputati per adesione o simpatia verso la Riforma presso i tribunali dell'Inquisizione romana potrebbe essere attorno a 15-18.000.

Altrettanto incerto il numero delle sentenze capitali per questo tipo di reato contro la fede: a Venezia ne furono emesse 23, eseguite 20; ad Aquileia e Concordia 10, eseguite 5; a Bologna 24, eseguite 13 (documentazione incompleta); a Roma pare che i roghi fossero 99 nel Cinquecento, ma la documentazione è parziale e manca il tipo di reato; ad Avignone i roghi furono 10 nel 1545, ma tra il 1566 e il 1574 furono emanate 818 condanne a morte, anche se non si sa quante furono eseguite. Se si calcolano 15-18 sentenze capitali eseguite per sede periferica più Roma, nel complesso ne risulterebbero circa 650-750, senza tener conto delle poche centinaia che potrebbero essere state effettuate ad Avignone. Più complicato valutare la percentuale delle condanne capitali sui processi formali effettivi, perché la stima complessiva degli imputati comprende anche le denunce e le informazioni, che ovviamente non possono essere considerate. Se i processi

veri e propri fossero metà del complesso stimato (7.500-9.000), come si può inferire dai dati udinesi (47%) e napoletani (59%) per il secondo Cinquecento, la percentuale delle condanne capitali eseguite per adesione alla Riforma varierebbe dal 7% al 10% e corrisponderebbe all'incirca a quella dell'Inquisizione spagnola in Sicilia.

Se invece degli imputati di eresia «luterana» si desidera sapere quanti aderirono o simpatizzarono per le dottrine della Riforma, con certezza si può soltanto pensare che fossero di più, perché non è immaginabile che l'Inquisizione sia riuscita a perseguirli tutti. Questo è dimostrato inoltre dai verbali processuali, in cui compaiono spesso negli anni 1540-1550 molti nomi di aderenti o simpatizzanti che non vennero presi in considerazione dai giudici, decine e talvolta qualche centinaio, mentre negli anni 1560-1570 questi nomi risultano pochi e spesso sono assenti. Se si moltiplicano prudentemente per 3 le cifre degli imputati, come ha suggerito Silvana Seidel Menchi, gli aderenti o simpatizzanti per la Riforma di cui l'Inquisizione ebbe in qualche modo notizia potrebbero essere 2.800 a Venezia, 1.100 ad Aquileia e Concordia, 1.800 a Napoli, 800 a Modena. Si stima inoltre che a Lucca aderissero alla Riforma circa 400 persone. Partendo sempre dai dati friulani, il probabile numero degli aderenti e simpatizzanti per la Riforma potrebbe essere circa 40-50.000. Se si aggiungono i valdesi e i siciliani, si potrebbe arrivare a 70-80.000 circa. Queste valutazioni non sono purtroppo verificabili, e non pretendono assolutamente di essere sicure, tanto più che per definizione non è possibile conoscere la percentuale degli imputati rispetto agli effettivi aderenti alla Riforma, cioè il cosiddetto *dark number*. Esse comunque offrono un ordine approssimativo di grandezza, che potrebbe riguardare circa l'1% della popolazione italiana stimata alla metà del Cinquecento (11,5 milioni) e che si mantiene comunque lontano dai dati francesi, anche se venisse raddoppiato. D'altra parte gli aderenti alla Riforma in questi termini appaiono inferiori anche al numero degli ebrei presenti in Italia alla fine del Quattrocento, prima delle espulsioni. Di protestanti nel Seicento rimasero praticamente soltanto i valdesi in Piemonte, 13-14.000, che alla fine del secolo, dopo la guerra e l'esilio, erano ridotti a qualche sparuto migliaio, mentre in Calabria ne restavano circa 4.000, a mano a mano cattolicizzati.

La stima del numero di imputati per adesione all'Islam è ancora più problematica, anche se questo sembra il gruppo più contenuto: in Sicilia furono almeno 1.040, di cui 800 rinnegati e 240 *moriscos*, soprattutto nel secondo Cinquecento (504) e primo Seicento (468) e solo 58 nel resto dell'età moderna, in Sardegna se ne stimano quasi 500, mentre risultano molti di meno nella penisola: a Roma 125 (dato incompleto), a Napoli 358, di cui 334 fino al 1620, a Pisa 115 (dato incompleto), a Venezia 81 in assoluto, in Friuli 42. In questo caso non è consigliabile moltiplicare la cifra ad esempio di Pisa o di Venezia per tutte le sedi (gli imputati sarebbero 5.400 oppure 3.800), perché è improbabile che ci fosse una diffusa presenza di *moriscos* e rinnegati nell'Italia centro-settentrionale al di fuori di alcune zone particolari, come porti (Venezia, Livorno per Pisa) o fortezze (Palmanova in Friuli), come infatti si può notare nell'Inquisizione di Modena, dove gli imputati di questo tipo furono 2. Le cifre note per sede non sono distanti da quelle degli ebrei e giudaizzanti processati nell'Italia dell'Inquisizione romana, ma la condizione dei rinnegati era esattamente l'inverso di quella dei marrani: si trattava di cristiani convertiti all'Islam e andati in Medioriente e in Africa, mentre dall'altro lato erano gli ebrei a convertirsi al cristianesimo, rimanendo in Italia. Non c'è invece modo di avere un'idea certa di quanti italiani passarono all'Islam: basandosi sulle stime e sulla campionatura di Bennassar potrebbero essere stati 60-80.000, secondo la stima generale di Bernard Vincent e la campionatura di Bennassar salirebbero a 130.000.[16]

Questi numeri possono aiutare a illuminare e valutare alcuni aspetti della storia, ma dietro di essi ci sono molti nomi, che in un libro come questo è impossibile elencare se non in minima parte. Si tratta di persone in carne e ossa, sia inquisiti sia inquisitori, la cui vita in un modo o nell'altro fu condizionata e talvolta rovinata o distrutta fisicamente dalla ricerca di una ortodossia uniforme. Molti nomi si trovano negli studi pubblicati, molti altri ancora no, e ognuno di essi ha un contorno di vicende, credenze, speranze, buone azioni e peccati, successi e fallimenti, un grumo di vita umana che spesso ci viene conservato soltanto nelle fonti del Sant'Ufficio, soprattutto per gli imputati e in particolare per quelli delle categorie sociali medie e basse.

Si può così osservare che l'attività di normalizzazione e con-

trollo delle minoranze o dissidenze religiose fu molto più ampia e severa nei confronti dei fratelli cristiani, protestanti o simpatizzanti per la Riforma, con uno sforzo che rimodellò perfino le strutture centrali di governo della Chiesa. La grande e non infondata paura dei papi e della maggioranza intransigente della gerarchia cattolica erano gli italiani aderenti alla Riforma, soprattutto se ecclesiastici: non solo si convertivano alle nuove dottrine religiose in un numero discreto, ma soprattutto restavano in genere in Italia, cercando di realizzare in pubblico le loro idee in alcune diocesi e arrivando quasi al soglio pontificio. Non c'era nulla di più pericoloso e rovinoso che la conquista della cittadella papale dall'interno, da evitare con ogni mezzo, normale o eccezionale. Più i riformati erano organizzati ecclesiasticamente, come i valdesi, più subivano l'eliminazione violenta con le armi da parte delle autorità statali, anche se queste ebbero tuttavia in Piemonte lunghi periodi di misurata tolleranza.

Se gli italiani potevano facilmente aderire alla Riforma, gli ebrei e i *conversos* erano invece un gruppo sociale delimitato e facilmente identificabile, che fece pochissimi proseliti tra gli italiani. Essi condividevano con i cristiani pochi punti dottrinali: unicità di Dio, dovere di adorarlo, obbligo di osservare i dieci comandamenti, ma avevano molte pratiche e credenze difformi. Pur essendo probabilmente più numerosi degli aderenti alla Riforma in Italia, furono trattati in modo duro e violento soltanto in Sicilia dall'Inquisizione spagnola, per gli scopi di uniformazione dottrinale dei re cattolici, mentre nell'Italia centro-settentrionale l'Inquisizione romana non li perseguitò con forza perché protetti o tollerati dai governi e in parte dagli stessi pontefici, dato che gli ebrei servivano e potevano comunque venir convertiti, mentre quasi nessun italiano cattolico si convertiva all'ebraismo.

La religione dell'Islam, sul piano politico e militare il grande nemico esterno dell'Occidente europeo, spaventava ancora meno le gerarchie cattoliche perché gli italiani che vi aderirono, probabilmente in numero maggiore rispetto a coloro che si avvicinarono alla Riforma, andarono sempre a vivere in Africa e in Medioriente, e quando ritornavano liberamente o per costrizione cercavano in genere di reintegrarsi nel cattolicesimo. I pochi *moriscos* e i molti rinnegati risiedevano inoltre in Sicilia e nei porti che avevano relazioni commerciali con gli ottomani e i

barbareschi, quindi furono un fenomeno geograficamente circoscritto, e perseguito in forma ridotta dopo l'assedio di Vienna e fino a tutto il Settecento. Per quanto l'Islam suscitasse forti timori sul piano politico per la continua pressione dell'impero ottomano con razzie, campagne dirette in terra e la continua guerra corsara sui mari, l'azione giudiziaria contro i battezzati aderenti all'Islam fu ancora più malleabile e conciliante di quella contro gli ebrei e i *conversos*, in quanto i rinnegati erano troppo distanti culturalmente per risultare molto pericolosi dal punto di vista religioso. Questo capitò non solo in Sicilia, dove quasi la metà dei rinnegati e *moriscos* si presentarono spontaneamente al tribunale, ma anche nel resto d'Italia, dove pare che non ci fossero neppure quelle poche condanne capitali comminate dall'Inquisizione spagnola nell'isola: 13 eseguite, 6 in effigie, oltre a 46 condanne alla galera per cinque o più anni.

Pur con molti distinguo, si ha in fin dei conti la disagevole e forse inquietante impressione che più un gruppo dissidente era religiosamente ed etnicamente vicino ai cattolici italiani, più fortemente veniva perseguito dalla gerarchia ecclesiastica, assecondata in modi variabili dalle autorità secolari, non tanto per le motivazioni di tipo dottrinale di difesa dell'ortodossia – in questo senso l'Islam era molto più lontano della Riforma – quanto per le evidenti implicazioni politiche e sociali.

Un indispensabile confronto con la repressione del dissenso in alcuni Stati europei

Le scelte operate in Italia dalla Chiesa e dagli Stati non furono da questo punto di vista molto diverse da quelle attuate in Europa da altre Chiese e da altri Stati, anche se le condizioni e i risultati variarono parecchio. L'azione contro gli anabattisti e gli evangelici fu precoce e molto forte in Germania, Austria, Boemia e Moravia, nei Paesi Bassi e in Francia, condotta quasi sempre dai tribunali pubblici. Fu efficace principalmente contro i movimenti anabattisti, repressi anche dai tribunali protestanti in Svizzera, mentre in Francia e in Olanda non riuscì a fermare i movimenti luterani e poi riformati. Nella parte spagnola dell'Impero asburgico l'Inquisizione, pienamente sostenuta dallo Stato, ebbe invece successo contro ebrei, protestanti e aderenti all'I-

slam, intervenendo in modo tempestivo anche se cronologicamente tardo contro i protestanti.

Il comun denominatore di tutte queste storie è il collante che si creò oppure che non arrivò a crearsi tra gli aderenti alla Riforma e le élite sociali e le autorità politiche. La controprova si può osservare nella storia inglese, in cui i dissidenti furono eliminati direttamente dal potere politico, con una oscillazione o meglio un capovolgimento di fronte nelle tre fasi alterne che abbiamo visto. Anche in paesi senza Stato nazionale, come Germania e Paesi Bassi, fu determinante la posizione delle autorità politiche, non tanto la diffusione più o meno grande delle nuove idee religiose nella società.

I fattori determinanti nel fallimento della Riforma in Italia

Resta ora da valutare come interagirono i vari fattori in gioco nella repressione della Riforma in Italia durante il Cinquecento, il tema più importante e più studiato nella storia dell'Inquisizione romana, e quali sono state le principali interpretazioni storiografiche sulla questione. Per quanto riguarda la fortissima riduzione dell'ebraismo nell'Italia meridionale e insulare, l'interpretazione normalmente accolta ne attribuisce le cause alla scelta dei re spagnoli e all'azione conseguente dell'Inquisizione, anche se non sempre pienamente sostenuta dalle autorità locali e accettata dalla gente. La spiegazione dell'efficacia della repressione nei confronti degli aderenti all'Islam può essere sviluppata sulla stessa linea sia in Sicilia, Sardegna e Napoli, sia negli Stati italiani centro-settentrionali, la ricerca dell'uniformità: il ridotto numero di italiani che, razziato o recatosi volontariamente a cercare fortuna nell'impero ottomano, tornò in patria, cercò di reinserirsi o fu spinto a reinserirsi nella religione e società originaria. Più complesso invece capire e vagliare i motivi del fallimento della Riforma: nelle due isole controllate dall'Inquisizione spagnola fu messa in atto la decisione della Corona di preservare l'unità religiosa nei propri domini, nello Stato della Chiesa ci fu l'ovvia e analoga scelta dei papi, mentre per l'Italia centro-settentrionale non soggetta politicamente alla Spagna o al pontefice una sintetica enucleazione di quanto è emerso nei capitoli precedenti può aiutare a chiarire il complesso di condizioni precostituite, avvenimenti, decisioni ed esiti che ebbero luogo.

La situazione politica e religiosa della penisola e delle isole maggiori era fortemente condizionata dalla presenza del papa nella sua duplice funzione di guida dottrinale e disciplinare di tutto il cattolicesimo e di capo dello Stato pontificio, e dal dominio spagnolo, riguardante direttamente territori che assieme coprivano oltre la metà dell'Italia. La frammentazione politica dell'altra metà, con l'unica presenza ragguardevole della Repubblica di Venezia, facilitò l'egemonia spagnola e non offrì spazio ai cambiamenti dottrinali e disciplinari soprattutto per il mancato interesse delle élite politiche alle novità religiose. La Riforma si diffuse in modo limitato in Italia, con caratteristiche dottrinali che non puntavano con forza a una loro realizzazione pubblica, ma soprattutto a una rinnovata religiosità interiore, suscitando tuttavia nella parte integralista e maggioritaria della gerarchia ecclesiastica un forte timore perché le nuove dottrine fecero presa comunque tra cardinali, vescovi, nobili, patrizi, i ceti professionali e artigiani.

La lotta antiprotestante divenne alla metà del Cinquecento la priorità assoluta della Chiesa cattolica e condizionò prima di tutto l'ascesa al soglio pontificio e il governo centrale, soprattutto in Italia, realizzando contemporaneamente anche il controllo del dissenso tra il clero e i fedeli nelle diocesi. Il rinnovamento avviato dal concilio di Trento venne realizzato dai vescovi con l'attività pastorale e il miglioramento del clero secolare, ma anche l'attività inquisitoriale fu condotta in primo luogo dai vescovi e in qualche caso dai nunzi apostolici, entrambi coadiuvati da inquisitori stabili e da commissari speciali. Gli inquisitori, che erano probabilmente mobili sul territorio loro affidato perché non si servivano di sostituti locali, cominciarono a diventare autonomi rispetto ai vescovi nell'ultimo quarto del Cinquecento, con le prime entrate fisse proprie dell'ufficio, quando i papi accentuarono la centralizzazione attraverso le Congregazioni e la gestione romana della Riforma cattolica. Gli inquisitori e i commissari vennero ora nominati tutti dalla Congregazione del Sant'Ufficio, il primo e il più importante dei dicasteri romani, e risposero sempre più a essa dell'andamento processuale ordinario, anche se continuarono ad avere una certa libertà di manovra.

Le sedi periferiche dell'Inquisizione funzionavano in modi parzialmente diversi nei vari Stati italiani. Le autorità spagnole collaborarono di buon grado con i giudici della fede a Milano e a

Napoli, anzi in alcuni casi prevennero o furono più sollecite delle autorità ecclesiastiche, mentre diversi signori territoriali vennero lentamente persuasi al rispetto delle disposizioni canoniche, come a Firenze, Ferrara, Mantova, oppure stabilirono soluzioni di tolleranza delimitata poco gradite alla gerarchia, come in Piemonte. Le due Repubbliche di Venezia e di Genova accettarono e appoggiarono l'Inquisizione, ma la sottoposero o cercarono di sottoporla al controllo diretto da parte di magistrati statali. La piccola Repubblica di Lucca fu l'unico caso di Stato italiano che non ammise l'Inquisizione, ma creò delle proprie magistrature per la repressione del dissenso: lo fece non tanto per anticipare le autorità ecclesiastiche poco solerti, quanto per poter gestire autonomamente e accortamente i processi contro i patrizi e i sudditi sospettati, secondo una tendenza diffusa tra i comuni italiani nel medioevo. Anche in Piemonte durante la dominazione francese i processi di fede vennero tenuti dal Parlamento di Torino, con l'ausilio tuttavia dell'inquisitore.

Un campo in cui le autorità statali, dopo una iniziale opposizione limitata a Venezia, si adeguarono abbastanza facilmente – tutto sommato – fu il controllo della stampa, il nuovo strumento di comunicazione culturale che si era decisamente sviluppato nel primo Cinquecento. Questo controllo venne presto regolato centralmente dai papi attraverso gli Indici dei libri proibiti. Gli Indici vennero applicati agli imputati durante i processi, ai librai, editori e stampatori con richieste e visite nei loro locali, agli autori attraverso la censura preventiva e i permessi di stampa, e infine il controllo funzionò attraverso l'autocensura che gli autori si imposero per prevenire condanne personali e distruzioni di libri.

L'uniformità dottrinale cattolica ottenuta in Italia con un processo pluridecennale nel secondo Cinquecento fu una scelta imposta dalle autorità ecclesiastiche, sostenute da quelle statali, per la salvaguardia del proprio potere e dell'ordine pubblico, oppure gli italiani di questo periodo erano brava gente, legati alle proprie tradizioni religiose e restii ad adottare le nuove concezioni e pratiche che stavano rinnovando il cristianesimo in alcuni Stati europei centro-settentrionali? Desiderosi più di devozione che di questioni teologiche importanti? Disponibili ad accettare volentieri le decisioni delle autorità ecclesiastiche e statali, volte al raggiungimento del bene comune, oppure aperti alla sperimentazione religiosa e alla ricerca di soluzioni diverse? La questione formulata in questo modo alternativo, con il dilemma se il vero italiano fu fortunatamente cattolico oppure se l'Italia perse un'occasione di modernizzazione, è inadeguata e ideologizzata. In realtà ci furono nel Cinquecento italiani di entrambi i tipi, molti di più quelli tradizionalmente devoti e osservanti, pochi quelli aperti alle nuove dottrine, presenti soprattutto negli strati intermedi e alti della società.

Constatato che in Italia le esperienze religiose della Riforma rimasero minoritarie e frammentarie, con una Chiesa protestante confinata in pratica nelle valli valdesi, dopo la violenta repressione in Calabria, ci si può quindi chiedere se questi esiti siano stati inevitabili, quanto le scelte repressive del gruppo ecclesiastico più forte e deciso, dei papi e dei cardinali inquisitori, lentamente e sostanzialmente accettate dalle autorità statali, siano state un fattore determinante nella eliminazione dell'opzione religiosa protestante. Gli anabattisti nella Repubblica di Venezia – e praticamente in Italia – vennero fatti scomparire in breve tempo nei primi anni '50 senza alcun dubbio dal papa e dall'Inquisizione, con l'appoggio pieno e diretto del Consiglio dei dieci, ma anche gli aderenti alla Riforma magisteriale furono messi in fuga o tacitati dal timore dell'arresto, sottoposti a processo inquisitoriale, convinti a ritrattare e in alcuni casi condannati a morte. La macchina del Sant'Ufficio si formò lentamente, mantenendo lineamenti medievali e adeguandosi alle diverse situazioni italiane. Le autorità statali appoggiarono alla fine l'operato dei tribunali inquisitoriali, ma non sempre con determinazione, e inoltre in diverse occasioni e per parecchi aspetti procedurali decisero in modo differente, in particolare nella Repubblica di Venezia, ma probabilmente anche in altri Stati. All'inizio le denunce e le informazioni vennero portate ai vescovi e agli inquisitori soprattutto da ecclesiastici, ma poi sempre di più anche da persone laiche, che avevano interiorizzato le richieste delle autorità religiose. L'azione antiereticale ebbe un grosso impatto sociale soprattutto tra il 1555 e il 1572, non solo per i roghi, che non furono un numero elevato, ma per le sentenze e le abiure in pubblico, emesse talvolta durante gli autodafé, ma in genere singolarmente, e poi per la forza deterrente di tutta l'attività giudiziaria, comprese le semplici denunce e le informazioni che non giunsero

a un processo vero e proprio, attività che formalmente fu segreta, ma spesso nota in modi obliqui. La grigia opera quotidiana, prolungata nel tempo, fu più influente delle poche condanne capitali.

L'efficacia dell'Inquisizione romana nell'eliminare la minoranza degli aderenti alla Riforma in Italia fu dunque fondamentale, ma non assolutamente determinante: infatti ottenne i suoi effetti in una trentina d'anni, con un'organizzazione in crescita progressiva e utilizzando localmente molto l'attività dei vescovi, presenza quest'ultima costante in tutta la storia repressiva dell'Italia peninsulare. Confrontando la situazione italiana con quella francese, ma anche con quanto successe nei Paesi Bassi e in Austria, si nota come un singolo fattore, quale i tribunali di fede, non può essere avulso dal contesto generale proprio di ogni singolo paese e va valutato nel complesso degli altri fattori concomitanti. La mancata adesione alla Riforma da parte delle élite politiche italiane, adesione che avvenne invece in modi diversi nei tre paesi indicati, è uno degli elementi in gioco che andrebbe ulteriormente approfondito. La maggioranza degli italiani rimase alla fine cattolica, diventò un po' più devota e osservante, e si adeguò al rinnovamento proposto da una minoranza di cattolici ferventi, soprattutto vescovi e membri di ordini religiosi vecchi e nuovi. La maggioranza non seguì forzatamente, ma si conformò internamente e sinceramente, e forse si sarebbe comunque conformata anche a un diverso vincitore religioso ed ecclesiastico, sostenuto dalle élite politiche, come avvenne in genere nei paesi protestanti, con un processo lungo e talvolta incerto.

La vittoria del cattolicesimo sulla Riforma in Italia è stata un bene o un male?

Alla questione radicale se l'uniformità cattolica raggiunta nel Cinquecento sia stata un bene o un male le risposte sono state diverse e spesso divergenti. La Chiesa cattolica ha evidentemente ritenuto nel corso degli ultimi secoli di aver salvaguardato la religione e la civiltà in Italia, come per esempio cominciò a sostenere l'inquisitore domenicano Umberto Locati nella *Italia travagliata*, una storia annalistica bimillenaria che va dal mitico arrivo di Enea ai tempi moderni, pubblicata nel 1576, in cui tra l'altro affermava che l'Inquisizione aveva sostenuto la stabilità

religiosa e politica degli Stati italiani e aveva risparmiato a essi le guerre che stavano insanguinando la Francia. Al contrario l'Illuminismo rivolse aspre critiche all'Inquisizione e valutò in modo negativo sia il cattolicesimo sia la religione in genere.

Seguendo questa linea critica, è stata molto influente la valutazione proposta da Francesco De Sanctis nella sua *Storia della letteratura italiana* (1870-1871), secondo la quale l'Italia «rimase papale, con una coltura tutta pagana ed antipapale», soggetta alla dominazione dei più potenti Stati europei, priva di vigore civile e culturale e chiusa in uno «stato di acquiescenza passiva e di sonnolenza morale», priva di una figura forte e carismatica analoga a Lutero, con pochissimi esempi di persone che morirono o emigrarono per le loro credenze e a malapena rischiarata da personalità come Bruno, Campanella, Galileo e da qualche isolata opposizione alla Spagna e al papato. Secondo De Sanctis, la mancata Riforma fu la causa della mancata modernizzazione dell'Italia. Il giudizio cattolico positivo fu riproposto ancora negli anni '40 e '50 del Novecento da Pio XII, che attribuiva alla Riforma la causa lontana del progressivo allontanamento dell'uomo da Dio, istituendo un legame consequenziale tra la libera interpretazione della Bibbia, l'esaltazione della ragione da parte dell'Illuminismo, la Rivoluzione francese, il liberalismo anticlericale e infine l'ateismo comunista: all'Italia era stata risparmiata la Riforma, ma non le sue ultime conseguenze.[17]

Un'interpretazione più articolata e ponderata della Controriforma in Italia espresse invece Benedetto Croce in un saggio del 1924 sulla rivista «Critica», confluito più tardi nel primo capitolo della *Storia dell'età barocca*. Questa interpretazione può introdurre ancora oggi i termini principali della questione, ma i mutamenti storiografici e i risultati molto diversi che la ricerca recente ha prodotto su alcuni punti fondamentali suggeriscono di sottoporre a discussione tali termini. Il grande filosofo idealista, in contrasto con l'esaltazione fascista della Controriforma e seguendo il giudizio della cultura liberale, sostenne che la lotta contro la Riforma nella nostra penisola fu un movimento restauratore e quindi retrogrado, privo di quel «carattere umano e perpetuo, che ritroviamo nel Rinascimento e nella Riforma». Questa valutazione sostanzialmente negativa e legata all'idealismo era tuttavia sfumata con alcune asserzioni connesse a fatti e fe-

nomeni che introducevano aspetti favorevoli: secondo Croce la Controriforma era stata meno dura e più tollerante della Riforma e aveva trionfato non solo per l'opera dell'Inquisizione e la paura che incuteva, ma anche per l'adesione convinta e generalizzata al cattolicesimo – nessuno vince soltanto con la forza, ma anche con la persuasione – e questo successo aveva risparmiato all'Italia le guerre di religione, aveva preservato l'unità religiosa tra Nord, più vicino alle dottrine protestanti e Sud, ma soprattutto la Chiesa cattolica aveva mantenuto «una forte disciplina etica nei popoli sui quali si stese la sua tutela, conservandoli nell'antica disciplina» e facilitando in questo modo sia la futura unità d'Italia che la sua predisposizione alla modernità. «Ancor oggi – scriveva Croce – l'opera della Controriforma matura frutti di utilità sociale».[18]

Croce parlava di Controriforma riferendosi al complesso dell'azione della Chiesa cattolica, che oggi distinguiamo tra Controriforma e Riforma cattolica. La sua interpretazione è interessante perché non riduce tutto a bianco oppure nero, ma coglie aspetti compresenti e contrastanti, attenuando e moderando ragioni e torti dei cattolici, la parte vincitrice. Dopo Croce gli studi sulla mancata Riforma in Italia sono stati surclassati per molto tempo da quelli sugli «eretici» italiani avviati da Delio Cantimori alla fine degli anni '30: egli ha spostato l'attenzione sugli intellettuali che, respinti da tutte le Chiese, giravano l'Europa e lasciarono alla storia occidentale un apporto molto rilevante, l'idea della tolleranza religiosa. Nonostante parecchie indagini più recenti su individui e gruppi italiani aderenti alla Riforma, non ci sono state ultimamente nuove valutazioni complessive che abbiano rivisto i termini generali e la discussione è sempre aperta.

Esiste comunque una nuova corrente di studi, che analizza il disciplinamento sociale nei paesi protestanti e anche in quelli cattolici, mostrando come il superamento dell'anarchismo individualistico e di clan e la conformazione alle stesse regole sociali abbiano facilitato la modernizzazione e l'industrializzazione dell'Europa, con la conseguente egemonia economica e culturale nel mondo. Anche se l'Inquisizione non è stata finora presa in considerazione, lo potrebbe essere perché si presenta come l'istituzione cattolica fondamentale per il mantenimento di un'unica e pura fede, base della vita ecclesiastica e comunitaria. Se però non si guarda soltanto ai risultati ottocenteschi del disciplinamento sociale, ma alla storia del Novecento, si vede che la spinta all'adeguamento e all'obbedienza acritica ha facilitato l'instaurarsi dei regimi dittatoriali e le loro purghe politiche, genocidi, pulizie etniche, non l'affermarsi della democrazia.

Il lettore odierno ben informato è in grado ormai di farsi una propria opinione sulla mancata Riforma in Italia, a seconda delle opzioni personali, ma credo che la conoscenza e la valutazione di questo periodo diventino più fondate se collegate alla storia successiva, perché l'Inquisizione non terminò con il declino e la ghettizzazione della Riforma in Italia, ma continuò a operare per sostenere l'ortodossia e controllare le minoranze religiose, il dissenso aperto e il semplice sospetto di deviazioni dalla dottrina stabilita dal magistero ecclesiastico.

Osservazioni su cancellazione della memoria, manipolazione storica e identità italiana

La mancata Riforma in Italia è una questione poco nota al grande pubblico ed è rimasta per lungo tempo ai margini della storiografia. Si sa che la storia viene fatta dai vincitori, cancellando quella dei vinti, come si può agevolmente verificare anche in questo caso: la Controriforma vincente ha sopito e represso la memoria di quanti aderirono alla Riforma non soltanto negli strati intermedi della società, ma anche in quelli più alti. La riscoperta dei filoprotestanti italiani avvenne nel primo Ottocento, e lo storico protestante inglese che la iniziò, Thomas M'Crie, pastore indipendente scozzese e professore di teologia a Edimburgo, nel suo libro *History of the Progress and Suppression of the Reformation in Italy in the Sixteenth Century*, pubblicato nel 1827, tradotto in italiano nel 1835 a Parigi e messo all'Indice il 22 settembre 1836, scrisse che «le opinioni della Riforma s'erano estese in Italia assai più di quello che si crede comunemente»,[19] affermazione che possono far propria ancora gli storici d'oggi dopo oltre 150 anni di ricerche. Infatti non solo gli studi più recenti sul cardinale Morone e i vescovi processati dall'Inquisizione, e quelli su uomini importanti, nobildonne, ecclesiastici, intellettuali, artigiani, non hanno esaurito la documentazione esistente, che offre ancora notevoli possibilità, ma si stanno met-

tendo in luce le manipolazioni delle storie di alcuni ordini religiosi, che cercarono di nascondere i loro trascorsi ereticali o non del tutto in regola con la linea integralista vincente, soprattutto i barnabiti, i cappuccini, e in parte perfino i gesuiti e i teatini.[20]

Molto più a lungo dimenticata la storia degli ebrei e dei marrani in Italia, prima limitata a studi da parte di pochi ebrei interessati e soltanto da una ventina d'anni fatta propria dalla ricerca accademica. Per quanto riguarda invece gli aderenti all'Islam originari dell'Italia, la situazione storiografica è del tutto carente, segno di una cancellazione o rimozione ancora in corso: dopo un ottimo e breve studio d'avanguardia di Lucia Rostagno nel 1983, e una parte del grosso lavoro di Bartolomé e Lucile Bennassar sui cristiani d'Allah a livello europeo, pubblicato in francese nel 1989, tradotto nel 1991, solo ora si stanno riprendendo le ricerche presso l'archivio udinese del Sant'Ufficio. I motivi di questo scarso impegno? Forse la poca propensione degli italiani a riconoscere gli interscambi che ci sono stati a ogni buon conto tra mondo ebraico e mondo cattolico, tra mondo musulmano e civiltà occidentale, non soltanto in Sicilia, ma anche negli Stati centro-settentrionali. L'identità e la cultura italiana non risalgono a una razza pura, a un cattolicesimo del tutto fedele alla gerarchia, ma anche in parte alle minoranze represse, e forse attraverso queste stesse minoranze hanno influenzato, magari in modo minimo, altre religioni e civiltà.

PARTE TERZA

L'Inquisizione in Italia dal Seicento a oggi. Il controllo delle idee e dei comportamenti religiosi tra Chiesa cattolica e Stati italiani

Franziskanerorden und zu den Fraticellen, «Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», IV, 1888, pp. 110-138.
[22] Mariano d'Alatri, *Eretici e inquisitori*, vol. II, p. 216.
[23] Vedi la dimostrazione di Norman Cohn qui riportata alle pp. 198-199.
[24] Cfr. Henner, *Beiträge zur Organisation*, pp. 316-322.
[25] Cfr. Audisio, *Les vaudois*, pp. 105-112.
[26] Cfr. Henner, *Beiträge zur Organisation*, pp. 306-315.
[27] Per tutte le vicende processuali dei templari cfr. Cohn, *I demoni dentro*, pp. 103-126; Peter Partner, *I templari*, Einaudi, Torino, 1991, pp. 69-100; nelle pp. 101-206 Partner analizza il mito dei templari dal Rinascimento, alla massoneria, al romanticismo e fino ai nostri giorni.
[28] Traduzione italiana parziale in Sergio Abbiati, Attilio Agnoletto, Maria Rosario Lazzati, *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Mondadori, Milano, 1984, pp. 337-338.
[29] Cfr. Partner, *I templari*, pp. 49-67; Cohn, *I demoni dentro*, pp. 127-161.
[30] Cfr. Anne Gilmour-Bryson, *The Trial of the Templars in the Papal State and the Abruzzi*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1982, pp. 9-27, lista cronologica di tutti i processi alle pp. 55-56.
[31] Cfr. ivi, pp. 65-262.
[32] Cfr. ivi, pp. 28-49.
[33] Cfr. Franco Cardini, *Giovanna d'Arco. La vergine guerriera*, Mondadori, Milano, 1998, con bibliografia e indicazione delle fonti; in italiano è disponibile una versione ridotta e modificata del primo processo: *Il processo di condanna di Giovanna d'Arco*, a cura di Teresa Cremisi, SE, Milano, 2000.
[34] Cfr. Donald Weinstein, *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, il Mulino, Bologna, 1976; Massimo Firpo e Paolo Simoncelli, *I processi inquisitoriali contro Savonarola (1558) e Carnesecchi (1566-1567): una proposta di interpretazione*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XVIII, 1982, pp. 200-252; Robert Klein, *Il processo di Girolamo Savonarola*, prefazione di Adriano Prosperi, Corbo editore, Ferrara, 1998 (originale francese del 1957); *I processi di Girolamo Savonarola (1498)*, a cura di Ida Giovanna Rao, Paolo Viti, Raffaella Zaccaria, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2001.
[35] Cfr. Ottavia Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Carocci, Roma, 1998, pp. 91-95; citazione da Prosperi in Klein, *Il processo di Girolamo Savonarola*, p. IV.
[36] Si tratta della relazione di Paolo Somenzi al duca di Milano, scritta lo stesso 23 maggio: cfr. ivi, pp. 237-240.

V. La lotta contro la stregoneria diabolica nel Quattrocento e primo Cinquecento

[1] Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino, 1989, p. XXV.
[2] Cfr. Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts. A Global History*, Polity Press, Cambridge, 2004.
[3] I processi trentini per stregoneria sono pubblicati da Augusto Panizza, *I processi contro le streghe nel Trentino*, «Archivio trentino», VII, 1888, pp. 1-100, 199-247; VIII, 1889, pp. 131-146; IX, 1890, pp. 49-106, ma per comodità del lettore indico il testo ripreso da Luisa Muraro, *La signora del gioco. Episodi della caccia alle streghe*, Feltrinelli, Milano, 1976, pp. 58-59.
[4] Cfr. Marin Sanudo, *Diari*, Visentini, Venezia, 1889, vol. XXV, coll. 639-641; il processo è una copia incompleta, perché alla fine delle testimonianze si trova scritto: «Molti altri testimoni vi sono, ma legendo genereria fastidio, tanto più che il tutto si aldirà da lei» (col. 637).

[5] Cfr. Muraro, *La signora del gioco*, pp. 53-54, 90, 111, 129, citazioni alle pp. 66, 75, 53.
[6] Cfr. Robert Rowland, *"Fantasticall and Devilishe Persons": European Witch-beliefs in Comparative Perspective*, in *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, ed. by Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 161-169.
[7] Cfr. Robert Muchembled, *Satanic Myths and Cultural Reality*, in *Early Modern European Witchcraft*, pp. 139-160.
[8] Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 43-47; *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430-1440)*, réunis par Martine Ostrorero, Agostino Paravicini Bagliani, Kathrin Utz Tremp, en collaboration avec Catherine Chène, Université de Lausanne, Lausanne, 1999; Agostino Paravicini Bagliani, *La genesi del sabba. Intorno all'edizione dei testi più antichi*, in *Incanti e sortilegi. Streghe nella storia e nel cinema*. Atti del convegno «La strega, la santa e il processo» (San Miniato, 12-13 novembre 1999), a cura di Laura Caretti e Dinora Corsi, Edizioni ETS, Pisa, 2002, pp. 15-29.
[9] Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 42.
[10] Cfr. ivi, pp. 5-27.
[11] Cfr. ivi, pp. 35-42.
[12] Cfr. ivi, pp. 51-53.
[13] Cfr. Cohn, *I demoni dentro*, pp. 211-225.
[14] Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 54-55.
[15] Cfr. ivi, pp. 65-184.
[16] Un'antologia di una quindicina di testi tradotti in italiano, con indicazioni bibliografiche, si trova in Abbiati-Agnoletto-Rosario Lazzati, *La stregoneria*; un'antologia limitata a quattro testi, con una libera versione italiana, offre Pinuccia Di Gesaro, *Streghe. L'ossessione del diavolo. Il repertorio dei malefizi. La repressione*, Praxis 3, Bolzano, 1988, pp. 117-303; una rassegna complessiva è il catalogo *Bibliotheca lamiarum. Documenti e immagini della stregoneria dal Medioevo all'Età Moderna*, Pacini, Pisa, 1994, con brevi schede e indicazioni bibliografiche di una novantina d'opere, comprese alcune critiche verso il sabba. Sophie Houdard, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Cerf, Paris, 1992 parla del *Malleus maleficarum*, dei trattati di Bodin e Lancre, del *Discours exécrable des sorciers* del giudice Henry Boguet; un imponente studio dei vari aspetti ideologici e culturali della stregoneria diabolica attraverso la manualistica è Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
[17] Cfr. Behringer, *Witches and Witch-hunts*, pp. 71-77: il confratello Jakob Sprenger fu indebitamente coinvolto nella parte introduttiva del libro. Traduzione italiana in Heinrich Krämer – Jakob Sprenger, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, introduzione di Armando Verdiglione, Marsilio, Venezia, 1977, ora ristampata da Spirali, Milano, 2003. I titoli dei libri seguenti sono: *Opuscoli sulle lamie o streghe*; *Trattato sulle streghe*; *Trattato sugli eretici e coloro che fanno sortilegi*; *Sulle streghe*; *Luce degli inquisitori della pravità eretica*; *Compendio sulle donne che operano malefici*; *Demonomania delle streghe*; *Trattato sulle confessioni di chi fa malefici e delle streghe*; *Tre libri di demonolatria*; *Sei libri di disquisizioni magiche*; *Quadro dell'incostanza degli angeli cattivi e dei demoni*.

18 Abbiati-Agnoletto-Rosario Lazzati, *La stregoneria*, p. 340.
19 Cfr. Richard Kieckhefer, *European Witch Trials. Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300-1550*, Routledge and Kegan, London, 1976, pp. VII-X, 10-26, con lista cronologica dei processi a pp. 107-147; le elaborazioni dei dati sono in maggioranza mie.
20 Cfr. Behringer, *Witches and Witch-Hunts*, pp. 57-79.
21 Cfr. Cohn, *I demoni dentro*, pp. 225-233; Mario Ascheri, *Streghe e 'devianti': alcuni "consilia" apocrifi di Bartolo da Sassoferrato?*, in *Scritti di storia del diritto offerti dagli allievi a Domenico Maffei*, a cura di Mario Ascheri, Antenore, Padova, 1991, pp. 203-234.
22 Cfr. Kieckhefer, *European Witch Trials*, pp. 118-147; altri dodici casi poco chiari, e quindi non computati da Kieckhefer, sono Firenze 1421, Benevento 1427, Milano, Como, Torino nel 1460-1470, Bologna 1462, Milano 1463-1464, Porlezza 1465, Brescia 1467, Roma 1467, Brescia 1476, Milano prima del 1476, Brescia 1485-1487, Modena 1497. Gli altri casi in Di Gesaro, *Streghe*, pp. 380-385, 620; Matteo Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)*, Olschki, Firenze, 1999, p. 22; Maurizio Bernardelli Curuz, *Streghe bresciane. Confessioni, persecuzioni e roghi fra il XV e il XVI secolo*, Ermione, Desenzano, 1988, pp. 47-65; Silvia Bertolin e Ezio Emerico Gerbore, *La stregoneria nella Valle d'Aosta medievale*, Musumeci Editore, Quart (Aosta), 2003, pp. 24-33, 96-97; Giancarlo Comino, *Aspetti della dissidenza e della repressione religiosa a Peveragno (XV-XVI secolo)*, in *Peveragno. Archeologia, storia, arte (dalle origini al Cinquecento)*, a cura di Anna Maria Rapetti, Società per gli studi storici della provincia di Cuneo, Cuneo, 2002, pp. 53-55; *"Lucea talvolta la luna". I processi alle "masche" di Rifreddo e Gambasca del 1495*, introduzione di Grado Giovanni Merlo, edizione critica di Rinaldo Comba e Angelo Nicolini, Società per gli studi storici della provincia di Cuneo, Cuneo, 2004, pp. 11-72; Giovanni Giorgetta, *Inquisitori e giudici laici nel territorio dell'antica diocesi di Como. Geografia e cronologia dei processi per stregoneria*, in *Caccia alle streghe in Italia tra XIV e XVII secolo*. Atti del IV Convegno nazionale di studi storico-antropologici, Triora (Imperia), 22-24 ottobre 2004, a cura di Gian Maria Panizza, Praxis 3, Bolzano, 2007, pp. 95-126.
23 Cfr. Cohn, *I demoni dentro*, pp. 84-96, citazione a p. 88.
24 Di Gesaro, *Streghe*, pp. 385-390, 621-624; alle pp. 618-645 c'è una lista cronologica dei processi in Tirolo, l'unica ben fatta di tutte le liste del libro; seguono alle pp. 646-1026 notizie ricavate con i criteri più diversi da parecchi di questi processi; Andrea Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)*, «Critica storica», XXV, 1988, pp. 247-250; Giuseppe Trenti, *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena. Inventario generale analitico, 1489-1784*, prefazione di Paolo Prodi, presentazione di Angelo Spaggiari, Aedes Muratoriana, Modena, 2003, pp. 49-50; Anna Marcaccioli Castiglioni, *Streghe e roghi nel Ducato di Milano. Processi per stregoneria a Venegono Superiore nel 1520*, Selene, Milano, 1999.
25 Cfr. Archivio Storico del Patriarcato di Venezia, *Criminalia Sanctae Inquisitionis*, b. 1, cc. 1r-155v.
26 Cfr. Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650*, Blackwell, Oxford, 1989, pp. 209-212.
27 Per questo paragrafo mi riferisco a Duni, *Tra religione e magia*, pp. 28-39, 80-93, salvo le diverse indicazioni bibliografiche per punti particolari.

28 Per Chiara Signorini cfr. Carlo Ginzburg, *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 3-28.
29 Cfr. Paola Zambelli, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano, 1991, pp. 211-248. I titoli dei libri sono: *Sulle meraviglie delle streghe-maghe e dei demoni*; *La strega, ovvero sull'inganno dei demoni*.
30 Cfr. Maurizio Bertolotti, *Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, «Quaderni storici», 41, 1979, pp. 470-499.
31 Tutte le descrizioni sono basate esclusivamente sui documenti dei *Diari* del Sanudo, anche le più recenti: Bernardelli Curuz, *Streghe bresciane*, pp. 71-101; Massimo Prevideprato, *"Tu hai renegà la fede". Stregheria e Inquisizione in Valcamonica e nelle Prealpi lombarde dal XV al XVIII secolo*, Edit.T.E., Nadro di Ceto (Brescia), 1992, pp. 68-100. Ulteriori decisioni del Consiglio dei dieci e lettere dei rettori di Brescia in Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali*, pp. 250-259.
32 Il processo è riprodotto in Sanudo, *Diari*, vol. XXV, coll. 632-650.
33 Ivi, col. 632.
34 Ivi, coll. 574, 586-588.
35 Cfr. Behringer, *Witches and Witch-Hunts*, pp. 78-79; Rainer Decker, *Die Päpste und die Hexen. Aus den geheimen Akten der Inquisition*, Primus Verlag, Darmstadt, 2003, pp. 67, 164; Giorgetta, *Inquisitori e giudici laici*.
36 Cfr. Behringer, *Witches and Witch-Hunts*, pp. XII-XV, 57-164.
37 Norman Cohn, *I demoni dentro*, smonta in modo chiaro le ragioni degli studiosi che sostenevano l'esistenza reale di una setta delle streghe alle pp. 171-210, e di culti satanici di gruppo alle pp. 55-126, ma tutto il suo libro è inteso a dibattere queste questioni, che ora risultano definitivamente superate. Vedi anche le osservazioni di Carlo Ginzburg, *Storia notturna*, pp. XX-XXII.
38 Cfr. Stanley J. Tambiah, *Magia scienza religione*, Guida, Napoli, 1993. Una ricerca importante per l'Italia è quella recentemente pubblicata da Oscar Di Simplicio, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, il Mulino, Bologna, 2005.
39 Cfr. Muraro, *La signora del gioco*, pp. 126-127.
40 Cfr. Andrea Del Col, *Streghe e bestemmiatori nei processi dell'Inquisizione*, in *Ciasarsa San Zuan Vilasil Versuta*, a cura di Gianfranco Ellero, Società filologica friulana, Udine, 1995, pp. 191-206, citazione a p. 201.
41 Di Simplicio, *Autunno della stregoneria*, p. 170; Ornella Lazzaro, *Le amare erbe. Un processo di stregoneria nel Friuli del Seicento: il caso di Angioletta e Giustina delle Rive*, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1992, p. 79.
42 Brian P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1999 (seconda ed. aggiornata); l'articolazione dei fattori che segue si discosta in più punti da quella di Levack.

Parte seconda

L'INQUISIZIONE IN ITALIA NEL CINQUECENTO. LA GRANDE GUERRA CONTRO LE ALTRE RELIGIONI: EBRAISMO, RIFORMA E ISLAM

I. L'unificazione religiosa dei domini spagnoli di Sicilia e Sardegna contro ebrei e conversos

1 Cfr. Foa, *Ebrei in Europa*, pp. 3-29, 81-114, 276-281, 290-291; Charles Amiel, *Les cent voix de Quintanar. Le modèle castillan du marranisme*, «Revue de l'histoire des

religions», 218, 2001, pp. 195-280, 487-577; Juan Ignacio Pulido Serrano, *Los conversos en España y Portugal*, Arco Libros, Madrid, 2003; Benzion Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Random House, New York, 1995.

[2] Cfr. Foa, *Ebrei in Europa*, pp. 121-163, 281-286.

[3] Cfr. Ricardo García Cárcel e Doris Moreno Martínez, *Inquisición. Historia crítica*, Temas de Hoy, Madrid, 2000; Jaime Contreras, *Los orígenes de la Inquisición desde el problema converso: una historia de significados y representaciones*, in *L'Inquisizione*. Atti del Simposio, pp. 155-192.

[4] Cfr. Stefania Pastore, *Nascita e fortuna di una leggenda antigiudaica: fray García de Zapata e gli inizi dell'Inquisizione di Toledo*, in *Le Inquisizioni cristiane e gli ebrei*. Tavola rotonda nell'ambito della Conferenza annuale della Ricerca (Roma, 20-21 dicembre 2001), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2003, pp. 65-104; Ead., *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2003; Ead., *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olschki, Firenze, 2004.

[5] Cfr. Jean-Pierre Dedieu, *I quattro tempi dell'Inquisizione*, in Bartolomé Bennassar, *Storia dell'Inquisizione spagnola dal XV al XIX secolo*, Rizzoli, Milano, 1980, pp. 15-39; Jean-Pierre Dedieu, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Casa de Velásquez, Madrid, 1989, pp. 250-251, 347-352.

[6] Cfr. Foa, *Ebrei in Europa*, pp. 117-119.

[7] Cfr. García Cárcel e Moreno Martínez, *Inquisición. Historia crítica*, pp. 216-233; Nathan Wachtel, *La fede del ricordo: ritratti e itinerari di marrani in America (16.-20. secolo)*, Einaudi, Torino, 2003.

[8] Cfr. García Cárcel e Moreno Martínez, *Inquisición. Historia crítica*, pp. 233-255.

[9] Cfr. Gustav Henningsen, *The Archives and the Historiography of the Spanish Inquisition*, in *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, edited by Gustav Henningsen and John Tedeschi in Association with Charles Amiel, Northern Illinois University Press, DeKalb (Ill.), 1986, pp. 54-78.

[10] Cfr. García Cárcel e Moreno Martínez, *Inquisición. Historia crítica*, pp. 197-199.

[11] Cfr. ivi, pp. 205, 154; Jean-Pierre Dedieu, *L'Inquisizione*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, p. 85.

[12] Cfr. Jaime Contreras e Gustav Henningsen, *Forty-four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): Analysis of a Historical Data Bank*, in *The Inquisition in Early Modern Europe*, pp. 100-129.

[13] Cfr. Dedieu, *L'administration de la foi*, pp. 240-242.

[14] Cfr. Gustav Henningsen, *The Database of the Spanish Inquisition. The* "relaciones de causas"*-project revisited*, in *Vorträge zur Justizforschung. Geschichte und Theorie*, Band 2, herausgegeben von Heinz Mohnhaupt und Dieter Simon, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. 43-85.

[15] Cfr. non soltanto il volume di García Cárcel e Moreno Martínez, *Inquisición. Historia crítica*, ma anche quello di Joseph Pérez, *Brève histoire de l'Inquisition en Espagne*, Fayard, Paris, 2002, pp. 141-146 (135.000 processi, meno di 10.000 condanne capitali effettivamente eseguite).

[16] Cfr. Foa, *Ebrei in Europa*, pp. 133-137.

[17] Per questo e il paragrafo seguente cfr. Francesco Renda, *L'Inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*, Sellerio, Palermo, 1997, pp. 27-87.

[18] Cfr. ivi, pp. 201-208, 275-308.

[19] Cfr. ivi, pp. 240-274. La prima tabella a p. 245, la seconda è ricavata dai dati di pp. 205-207.

[20] Cfr. Giuseppe Pitrè e Leonardo Sciascia, *Urla senza suono. Graffiti e disegni dei prigionieri dell'Inquisizione*, con una nota di Giuseppe Quatriglio, Sellerio, Palermo, 1999, citazioni alle pp. 76, 97, 100, 14-15.

[21] Cfr. Renda, *L'Inquisizione in Sicilia*, pp. 197-239; Agostino Borromeo, *L'Inquisizione spagnola nell'Italia di Filippo II: strutture e organizzazione*, in *Sardegna, Spagna e Stati italiani nell'età di Filippo II*, a cura di Bruno Anatra e Francesco Manconi, AM&D Edizioni, Cagliari, 1999, pp. 389-413.

[22] Cfr. Raimondo Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Città Nuova, Roma, 1999, pp. 361-373; Angelo Rundine, *Inquisizione spagnola, censura e libri proibiti in Sardegna nel '500 e '600*, Seminario di Storia della filosofia della Facoltà di Lettere e filosofia, Sassari, 1996, pp. 7-60.

[23] Cfr. Contreras e Henningsen, *Forty-four Thousand Cases*, p. 114; Henningsen, *The Database of the Spanish Inquisition*, pp. 82-84. Ho corretto il numero dei *conversos* processati da 3 a 5 seguendo Agostino Borromeo, *Inquisizione e «conversos» nella Sardegna spagnola*, in *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, a cura di Michele Luzzati, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 197-216. Un processo del 1596-97 per magia e stregoneria contro una donna di Siligo è pubblicato in spagnolo con traduzione da Tomasino Pinna, *Storia di una strega. L'Inquisizione in Sardegna. Il processo di Julia Carta*, Editrice Democratica Sarda, Sassari, 2000.

[24] Cfr. Angelo Rundine, *Gli inquisitori del tribunale del Santo Ufficio di Sardegna (1493-1718)*, «Archivio storico sardo», XXXIX, 1998, pp. 227-263; Borromeo, *L'Inquisizione spagnola nell'Italia di Filippo II*, pp. 411-412; citazione in Agostino Borromeo, *Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia spagnola del Cinquecento*, «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXIX-XXX, 1977-78, p. 271.

[25] Cfr. ivi, pp. 245-276.

[26] Cfr. Giuseppe Marcocci, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004, pp. 31-154, la storiografia portoghese a pp. 17-28.

[27] Cfr. Charles Amiel, *The Archives of the Portuguese Inquisition: a Brief Survey*, in *The Inquisition in Early Modern Europe*, pp. 79-99; la cifra fornita da Amiel è 40.026, ma secondo gli inventari attuali risultano 11 fascicoli in più a Évora.

[28] Cfr. Francisco Bethencourt, *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Italie, Portugal, XV^e-XIX^e siècle*, Fayard, Paris, 1995, p. 346; Id., *A Inquisição*, in *História religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 2: *Humanismos e reformas*, coord. João Francisco Marques e Antonio Camões Gouveia, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, p. 129.

[29] Cfr. Foa, *Ebrei in Europa*, pp. 183-192.

[30] Cfr. Brian Pullan, *«A Ship with Two Rudders». «Righetto Marrrano» and the Inquisition in Venice*, «The Historical Journal», 20, 1977, pp. 25-58; *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti (1570-1572)*, a cura di Pier Cesare Ioly Zorattini, Olschki, Firenze, 1984.

II. I movimenti della Riforma in Europa e in Italia

[1] Il testo italiano ha avuto diverse edizioni, vedi ad esempio *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale*, Edizioni Paoline, Milano, 1999.

[2] Un utilissimo quadro generale delle linee attuali delle ricerche si trova in *The Reformation in national context*, edited by Bob Scribner, Rob Porter and Mikuláš Teich, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
[3] Mi limito a rinviare ad alcuni manuali di storia della Riforma, che a loro volta indicano un'ampia bibliografia al riguardo: Joseph Lortz e Erwin Iserloh, *Storia della Riforma*, il Mulino, Bologna, 1974; Jean Delumeau, *La Riforma. Origini e affermazione*, Mursia, Milano, 1975; Luise Schorn-Schütte, *La Riforma protestante*, il Mulino, Bologna, 1998; Peter G. Wallace, *La lunga età della Riforma*, il Mulino, Bologna, 2006.
[4] Cfr. Frank A. James, *Peter Martyr Vermigli and Predestination. The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
[5] *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé*. Dossier conçu et rassemblé par Jean-François Gilmont, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990.
[6] Su quest'ultime questioni cfr. John Bossy, *L'occidente cristiano 1400-1700*, Einaudi, Torino, 1990.
[7] Cfr. George H. Williams, *The Radical Reformation*, Westminster Press, Philadelphia, 1962; Ugo Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Münster (1525-1535)*, Claudiana, Torino, 1972; Id., *Storia dell'anabattismo da Münster ai giorni nostri*, Claudiana, Torino, 1981.
[8] Schorn-Schütte, *La Riforma protestante*, p. 45.
[9] Cfr. *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands 1555-1585*, edited by Philip Benedict, Guido Marnef, Henk van Nierop and Marc Venard, Edita, Amsterdam, 1999.
[10] Cfr. Anne Jacobson Schutte, *Periodization of Sixteenth-Century Italian Religious History: the Post-Cantimori Paradigm Shift*, «The Journal of Modern History», 61, 1989, pp. 269-284.
[11] Per la parte che segue vedi Massimo Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari, 1993, che ha una bibliografia essenziale alle pp. 181-194; maggiori dettagli, con una impostazione diversa e in parte superata, si trovano in Salvatore Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino, 1992.
[12] Cfr. l'introduzione a *Il Sommario della Santa Scrittura e l'ordinario dei cristiani*, a cura di Cesare Bianco con una introduzione di Johannes Trapman, Claudiana, Torino, 1988.
[13] Edizione critica con studio sulla ricezione in Italia in Susanna Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze, 1997, citazione a p. 7.
[14] Edizione critica in Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo con le versioni del secolo XVI*. Documenti e testimonianze, a cura di Salvatore Caponetto, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago, 1972; edizione del solo testo italiano, a cura di Salvatore Caponetto, Claudiana, Torino, 1991.
[15] Sui due personaggi vedi l'introduzione a Fermín Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*. Edición facsímil del original publicado en 1875, introducción y notas de Miguel Jiménez Monteserín, Ayuntamiento de Cuenca – Instituto Juan de Valdés, Cuenca, 1995, pp. IX-LXVII.
[16] Vedine l'edizione, con altre opere valdesiane, in Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*, a cura di Massimo Firpo, Einaudi, Torino, 1994.

[17] Cfr. Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di Adriano Prosperi, Einaudi, Torino, 1992, pp. 435, 440-455, 535-539.
[18] Cfr. Silvana Seidel Menchi, *Italy*, in *The Reformation in national context*, pp. 181-186.
[19] Simonetta Adorni-Braccesi, *«Una città infetta». La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Olschki, Firenze, 1994; John Martin, *Venice's Hidden Enemies. Italian Heretics in a Renaissance City*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1993; Federica Ambrosini, *Storie di patrizi e di eresia nella Venezia del '500*, Angeli, Milano, 1999.
[20] Cfr. Seidel Menchi, *Italy*, in *The Reformation in national context*, pp. 186-201.
[21] Per un quadro generale delle problematiche nei vari Stati europei cfr. l'introduzione e le conclusioni di Bob Scribner in *The Reformation in national context*, pp. 1-3, 215-227 e in particolare i contributi di Greengrass, Bergsma, Kamen rispettivamente sulla Francia, Paesi Bassi, Spagna.
[22] Cfr. Aldo Stella, *Utopie e velleità insurrezionali dei filoprotestanti italiani, 1545-1547*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 27, 1965, pp. 133-182.
[23] Cfr. Firpo, *Riforma protestante ed eresie*, pp. 53-64.
[24] Queste conclusioni sono formulate brevemente nell'articolo cit. alla nota 18 di questo capitolo e in modo più ampio in Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, pp. 46-52 e anche 100-142.
[25] Cfr. Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura»*, pp. 185-217, specie 191-195.
[26] Ugo Rozzo e Silvana Seidel Menchi, *Livre et Réforme en Italie*, in *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé*, pp. 327-374; Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, *passim*; Silvano Cavazza, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, a cura di Albano Biondi e Adriano Prosperi, ISR-Panini, Ferrara-Modena, 1987, pp. 9-28; Silvano Cavazza, *Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549-1553): attività editoriale e polemica religiosa*, in *Riforma e società nei Grigioni, Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di Alessandro Pastore, Angeli, Milano, 1991, pp. 33-62.
[27] Cfr. Firpo, *Riforma protestante ed eresie*, pp. 143-160; Aldo Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Liviana, Padova, 1967; Id., *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Liviana, Padova, 1969; Carlo Ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago, 1970.
[28] Ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi*, pp. 33-34.
[29] Vedi la riedizione recente in Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di Adriano Prosperi, Einaudi, Torino, 1992.
[30] Cfr. Camillo Renato, *Opere, documenti, testimonianze*, a cura di Antonio Rotondò, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago, 1968; Antonio Rotondò, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Giappichelli, Torino, 1974; Lelio Sozzini, *Opere*, a cura di Antonio Rotondò, Olshki, Firenze, 1986; Adriano Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano, 2000.

III. Inquisizione e concilio: una «guerra spirituale» contro la Riforma

[1] I temini del cardinale Carafa sono usati da Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 40, 60, 117, che distingue tuttavia la strategia dell'Inquisizione e di Carafa da quella del concilio. Propone invece di valutare il concilio sullo sfondo della lotta tra intransigenti e irenisti Massimo Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, il Mulino, Bologna, 1992, pp. 24-26, come aveva già suggerito Giovanni Miccoli: «concilio e repressione: due facce di una stessa medaglia», in *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II. *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVI*, a cura di Ruggiero Romano e Corrado Vivanti, Einaudi, Torino, 1974, pp. 1071-1079. Cfr. anche Gino Benzoni, *Paolo III*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. III, Istituto dell'enciclopedia italiana, Roma, 2000, pp. 91-101.

[2] Cfr. *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum,Tractatuum nova collectio*, edidit Societas Goerresiana, vol. XII, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1930, pp. 67-77, specie 67-69.

[3] Cfr. Bartolomeo Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, «Archivio della società romana di storia patria», XV, 1892, pp. 71-165, 365-389; un'analisi dettagliata in Andrea Del Col, *I rapporti tra i giudici di fede in Italia dal medioevo all'età contemporanea*, in *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età contemporanea*. Atti del convegno, Torre Pellice, 3-4 settembre 2005, a cura di Susanna Peyronel, Torino, Claudiana, 2007, pp. 83-110.

[4] Cfr. Fontana, *Documenti vaticani*, pp. 127-128; Agostino Borromeo, *Callisto Fornari (Callisto da Piacenza)*, in *DBI*, 49, Roma, 1997, pp. 73-74.

[5] Cfr. ACDF, *Sanctum Officium*, St. st., II 2-i (elenchi degli inquisitori per sede, 1707): cc. 126-128, 144-146, 140-141, 171-173, 113bis-115, 86-87, 150-153, 106-107, 76-78, 124-125, 132-138, 20-22. L'anno tra parentesi quadre indica la presenza saltuaria di un inquisitore, l'anno tra parentesi tonde indica l'inizio della lista continua degli inquisitori. Le stesse date si trovano negli elenchi compilati da fra Ermenegildo Todeschini nel 1723: cfr. Archivio di San Domenico di Bologna, serie I, n. 17500.

[6] Cfr. Antonio Sartori, *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana. I. Basilica del Santo*, Biblioteca Antoniana – Basilica del Santo, Padova, 1983, dove alle pp. 1374, 1403-1405, 1406-1408 sono pubblicate le liste ricavate dal Ms. 698 della Biblioteca Antoniana di Padova.

[7] Cfr. Giuseppe Trenti, *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena. Inventario generale analitico, 1489-1784*, prefazione di Paolo Prodi, presentazione di Angelo Spaggiari, Aedes Muratoriana, Modena, 2003, pp. 49-50; Angelo Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e l'Inquisizione di Modena nel secolo XVI*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1942, p. 137. Sulla qualifica delle sedi vicariali cfr. Albano Biondi, *La "Nuova Inquisizione" a Modena. Tre inquisitori (1598-1607)*, in *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*. Atti del convegno internazionale di studi, Lucca, 13-15 ottobre 1983, Pacini Fazzi, Lucca, 1988, p. 61.

[8] Cfr. Giovanni Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, La città del sole, Napoli, 1997, p. 33.

[9] Cfr. Andrea Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)*, «Critica storica», XXV, 1988, pp. 259-264.

[10] Cfr. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 38-46. Il breve del 14 gennaio 1542 non è utilizzato da Prosperi e si trova in Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana*, pp. 383-384.

[11] Vedi le recenti sintesi di Alain Tallon, *Le concile de Trente*, Éditions du Cerf, Paris, 2000; Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino, 2001, con una bibliografia essenziale alle pp. 189-194.

[12] Cfr. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma*, pp. 196-198, 309-317.

[13] Cfr. brevemente Eamon Duffy, *La grande storia dei papi. Santi, peccatori, vicari di Cristo*, Mondadori, Milano, 2000, pp. 249-267; Giampiero Brunelli, *Giulio III*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. III, pp. 111-121.

[14] Federico Corrubolo, *Gli atti del processo inquisitoriale contro Ambrogio Castenario (Udine, 1568)*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LII, 1998, p. 483.

[15] Citato da Anna Foa, *Giordano Bruno*, il Mulino, Bologna, 1998, p. 69.

[16] *Domenico Scandella detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione (1583-1599)*, a cura di Andrea Del Col, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1990, p. 64.

[17] Cfr. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 43-46, citazione a p. 46; Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio*, pp. 313-320, 411-436.

[18] Luoghi e date sono ricavati dagli elenchi degli inquisitori di fra Ermenegildo Todeschini indicati nella nota 5 di questo capitolo.

[19] Cfr. Gaetano Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 39-42, 61-91.

[20] Cfr. Adriano Prosperi, *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, in *Storia dell'Italia religiosa. II. L'età moderna*, a cura di Gabriele De Rosa e Tullio Gregory, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 3-48; *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a cura di Cesare Mozzarelli e Danilo Zardin, Bulzoni, Roma, 1997, soprattutto il contributo di Agostino Borromeo, *I vescovi italiani e l'applicazione del concilio di Trento*, pp. 27-105; Ronnie Po-chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, il Mulino, Bologna, 2001.

[21] Cfr. *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di Paolo Prodi, con la collaborazione di Carla Penuti, il Mulino, Bologna, 1994; *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard, il Mulino, Bologna, 1996.

[22] Cfr. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 46-51.

[23] Cfr. ivi, pp. 51-59.

IV. L'avvio graduale e pluriforme dell'Inquisizione romana (1542-1554)

[1] Mi rifaccio all'impostazione che fa del problema dell'identità francese cattolica Alain Tallon, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, in particolare pp. 1-24.

[2] Cfr. Firpo, *Riforma protestante ed eresie*, pp. 123-125; Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia*, pp. 123, 281, 333-334; Agostino Borromeo, *Il dissenso religioso tra il clero italiano e la prima attività del Sant'Ufficio romano*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società*. Atti del Convegno internazionale di studi, Siena, 27-30 giugno 2001, a cura di Maurizio Sangalli, introduzione di Adriano Prosperi, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 2003, pp. 466-467.

[3] Cfr. Anne Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia, 1498-*

1549, Il Veltro, Roma, 1988; Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione*, pp. 265-269; Id., *L'Inquisizione romana e il potere politico nella repubblica di Venezia (1540-1560)*, «Critica storica», XXVIII, 1991, pp. 199-201, 209-210; *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*. Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli, 15-16 ottobre 1998, a cura di Ugo Rozzo, Forum, Udine, 2000.

[4] Cfr. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, pp. 68-72; Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 125-126; Borromeo, *Il dissenso religioso tra il clero italiano*, p. 470.

[5] Citazioni in Pietro Mozzato, *Jacopo Nacchianti un vescovo riformatore (Chioggia 1544-1569)*, Edizioni Nuova Scintilla, Chioggia, 1993, pp. 126-127, 182.

[6] Cfr. Massimo Firpo e Sergio Pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558). Edizione critica*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano, 2004; Massimo Firpo, *Prime considerazioni sulla documentazione del processo inquisitoriale di Vittore Soranzo (1551)*, in *Humanistica. Per Cesare Vasoli*, a cura di Fabrizio Meroi ed Elisabetta Scapparone, Olschki, Firenze, 2004, pp. 141-158. Mentre il libro era in bozze, è uscito il fondamentale studio di Massimo Firpo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari, 2006, di cui non sono riuscito a tenere conto.

[7] Cfr. Pio Paschini, *Un vescovo disgraziato del Cinquecento: Vittore Soranzo*, in Id., *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Edizioni Liturgiche, Roma, 1945, pp. 91-151; Id., *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Antenore, Padova, 1959, pp. 73-77; Del Col, *L'Inquisizione romana e il potere politico*, pp. 215-216.

[8] Cfr. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma*, pp. 177-259, citazioni alle pp. 230, 234.

[9] Cfr. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 129-132; Massimo Firpo, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Volume I. Il Compendium*, Istituto italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma, 1981, pp. 294-300; Borromeo, *Il dissenso religioso tra il clero italiano*, pp. 474-478.

[10] Cfr. Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana*, pp. 390-396.

[11] Cfr. Silvana Seidel Menchi, *Origine e origini del Santo Uffizio dell'Inquisizione romana (1542-1559)*, in *L'Inquisizione*. Atti del Simposio, pp. 295-302; Borromeo, *Il dissenso religioso tra il clero italiano*, pp. 470-473, 480-484.

[12] Cfr. Biblioteca Queriniana di Brescia, Ms. Q.I.II.11.m.1; su di lui vedi Firpo, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 288-290.

[13] Cfr. Borromeo, *Il dissenso religioso tra il clero italiano*, pp. 473-474, 482-485.

[14] Cfr. ivi, pp. 468, 479.

[15] Ne parla brevemente tra gli altri Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio*, pp. 354-355, 563-564.

[16] Cfr. Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana*, pp. 390-427; i dettagli in Del Col, *I rapporti tra i giudici di fede in Italia*.

[17] Cfr. Pio Paschini, *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Antenore, Padova, 1959, pp. 70-73, che corregge la data di Fontana da 1550 a 1551.

[18] Cfr. Marc Venard, *Réforme protestante, Réforme catholique dans la province d'Avignon au XVI^e siècle*, préface de Alphonse Dupront, Éditions du Cerf, Paris, 1993, pp. 320-385, 397-419; Audisio, *Les vaudois*, pp. 269-272.

[19] Cfr. Firpo, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 331-334; Trenti, *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena*, pp. 50-52.

[20] Cfr. Lucia Felici, *Fanini, Fanino*, in *DBI*, 44, Roma, 1994, pp. 589-592; Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 206-207.

[21] Cfr. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*.

[22] Cfr. ivi, pp. 211-233.

[23] Cfr. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia*, pp. 279-290.

[24] Cfr. Adorni-Braccesi, *«Una città infetta». La Repubblica di Lucca*, pp. 319-337.

[25] Cfr. Lucia Felici, *Tra Stato e Chiesa: la repressione dell'eresia in Piemonte durante l'occupazione francese (1539-1559)*, in *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età contemporanea*. Atti del convegno, Torre Pellice, 3-4 settembre 2005, in corso di stampa; Romano Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento*, vol. III, Sapere 2000, Roma, 1988, pp. 16-18, 133; vol. I, pp. 20-22; vol. IV, pp. 111-149; Valerio Marchetti, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, pp. 51-61, 90-97, 123-127.

[26] Cfr. Guido Dall'Olio, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Istituto per la storia di Bologna, Bologna, 1999, pp. 159-182.

[27] Cfr. ivi, pp. 225-237, 211-221.

[28] Vedi i documenti indicati alla nota 5 del capitolo precedente.

[29] Cfr. Archivio di Stato di Parma, *Enti ecclesiastici, Inquisizione di Piacenza*, b. 1, «Catalogo degli inquisitori di Piacenza», c. 1r.

[30] Cfr. Federico Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Einaudi, Torino, 1971, pp. 278-279, 303-373 (edizione originale: 1936-37).

[31] Cfr. Giovanni Romeo, *Una città, due Inquisizioni: l'anomalia del Sant'Uffizio a Napoli nel tardo Cinquecento*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIV, 1988, pp. 42-67, con mia integrazione delle altre diocesi nominate; *Il fondo* Sant'Ufficio *dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, a cura di Giovanni Romeo, n. speciale di «Campania sacra», 34, 2003, pp. 59-78.

[32] Cfr. Pierroberto Scaramella, *«Con la croce al core». Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1551-1564)*, «Campania sacra», 25, 1994, pp. 173-268, in particolare 176-178, 198-203; ora in Id., *Inquisizioni, eresie, etnie, dissenso religioso e giustizia ecclesiastica in Italia (secc. XVI-XVIII)*, Cacucci, Bari, 2005, pp. 23-89; alcune valutazioni sui giudici sono mie.

[33] Cfr. Scaramella, *«Con la croce al core»*, pp. 182-198, 203-208; Vincenzo Lavenia, *Assolvere o infamare. Eresia occulta, correzione fraterna e segreto sacramentale*, «Storica», VII, n. 20-21, 2001, pp. 89-154, in particolare 109-125.

[34] Cfr. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio*, pp. 359-371.

[35] Cfr. ivi, pp. 159-254.

[36] Cfr. ivi, pp. 372-379.

[37] Cfr. ivi, pp. 381-402.

[38] Cfr. ivi, pp. 437-468.

[39] Cfr. Ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi*, cit.

[40] Cfr. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo*, pp. 64-72.

[41] Cfr. Ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi*, pp. 16-24; Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 208-210.

[42] Cfr. Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto*, pp. 87-103.

[43] Cfr. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, p. 434, nota 64.

V. L'Inquisizione nella Repubblica di Venezia (1542-1560)

1 Cfr. Claudio Mutini, *Della Casa, Giovanni*, in *DBI*, 36, Roma, 1988, pp. 699-719; Giuseppe Alberigo, *Beccadelli, Ludovico*, in *DBI*, 7, Roma, 1970, pp. 407-413, Id., *Archinto, Filippo*, in *DBI*, 3, Roma, 1961, pp. 761-764.

2 Cfr. Luisa Bertoni Argentini, *Busdraghi (Busdrago), Gherardo*, in *DBI*, 15, Roma, 1972, pp. 507-508; sul Cattaneo manca una voce nel *Dizionario biografico degli italiani*. Nelle mie letture ho trovato il Cattaneo come auditore del nunzio Pier Francesco Ferreri il 6 luglio 1562 in calce alla sentenza del 4 febbraio 1561 contro Scudieri in ASVe, *Santo Uffizio*, b. 15, fasc. «Scudieri Francesco», ma non ho fatto ricerche specifiche al riguardo.

3 I dati del periodo 1542-1554 sono presi, quando non viene indicata altra bibliografia, da Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione*, pp. 244-294, in particolare da p. 264 in avanti; Id., *L'Inquisizione romana e il potere politico*, pp. 189-229, ma in alcuni casi sono frutto di ulteriori ricerche d'archivio. Per i rapporti tra Venezia e l'Inquisizione cfr. anche Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 83-103.

4 Cfr. Luigi Campana, *Monsignor Giovanni Della Casa e i suoi tempi*, «Studi storici», XVII, 1908, pp. 145-282; Antonio Santosuosso, *The Moderate Inquisitor. Giovanni della Casa's Venetian Nunciature, 1544-1549*, «Studi veneziani», n.s., II, 1978, pp. 119-210.

5 Campana, *Monsignor Giovanni Della Casa*, p. 229.

6 Cfr. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande*, pp. 102-122.

7 Cfr. ivi, pp. 123-170, 297-321.

8 Cfr. Ugo Rozzo, *Linee per una storia dell'editoria religiosa in Italia (1465-1600)*, Arti grafiche friulane, Udine, 1993, p. 22.

9 Cfr. Paul F. Grendler, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia, 1540-1605*, Il Veltro, Roma, 1983, pp. 107-134; Andrea Del Col, *Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli (1548-1559)*, «Critica storica», XVII, 1980, pp. 457-461; *Index des livres interdits*, vol. III, *Index de Venise 1549, Venise et Milan 1554*, directeur J.M. De Bujanda, Éditions de l'Université de Sherbrooke-Droz, Sherbrooke-Genève, 1987.

10 Cfr. Paschini, *Venezia e l'Inquisizione romana*, pp. 51-83, citazioni alle pp. 52, 56, 62.

11 Cfr. *Nunziature di Venezia*, vol. VI (2 genanio 1552-14 luglio 1554), a cura di Franco Gaeta, Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, Roma, 1967, pp. 57-58, citazioni alle pp. 69, 95-96, 69.

12 Cfr. Fausto Parente, *La Chiesa e il* Talmud. *L'atteggiamento della Chiesa e del mondo cristiano nei confronti del* Talmud *e degli altri scritti rabbinici, con particolare riguardo all'Italia tra XV e XVI secolo*, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, a cura di Corrado Vivanti, Einaudi, Torino, 1996, pp. 580-592.

13 Cfr. Renato Freschi, *Girolamo Galateo e la sua apologia al senato veneto*, «Studi e materiali di storia delle religioni», XI, 1935, pp. 41-109; Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione*, pp. 259-262.

14 Cfr. ASVe, *Santo Uffizio*, b. 10, fasc. «Lupatino fra Baldo»; *Consiglio di dieci, Criminale*, reg. 7, cc. 104v-105r.

15 Cfr. Andrea Del Col e Marisa Milani, «*Senza effusione di sangue e senza pericolo di morte*». *Intorno ad alcune condanne capitali delle Inquisizioni di Venezia e di Verona nel Settecento e a quelle veneziane del Cinquecento*, in *Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderna*, a cura di Mario Rosa, Olschki, Firenze, 1998, pp. 174-177; Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo*, pp. 72-79.

16 Cfr. ASVe, *Santo Uffizio*, b. 8, fasc. «Francesco de Sutoribus»; *Nunziature di Venezia*, vol. VI, p. 95; Del Col, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia*, p. CLXIII.

17 *Nunziature di Venezia*, vol. VI, pp. 57-58, 69, 285.

18 Cfr. ASVe, *Santo Uffizio*, b. 11, fasc. «1553 secondo et 1554 primo», cc. 16v, 20v-21v, 26r.

19 Cfr. Grendler, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia*, pp. 139-146; Del Col, *Il controllo della stampa a Venezia*, pp. 461-479; Ugo Rozzo, *Pier Paolo Vergerio censore degli Indici dei libri proibiti*, in *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*. Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli, 15-16 ottobre 1998, a cura di Ugo Rozzo, Forum, Udine, 2000, pp. 167-177.

20 Cfr. Rozzo, *Linee per una storia*, pp. 69-71.

21 Cfr. Del Col, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia*, pp. CXLVII-CLII.

22 Per queste e le seguenti notizie cfr. Id., *L'Inquisizione romana e il potere politico*, pp. 214-229, integrato con Id., *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia*, pp. CLII-CLXIV, che utilizza anche le lettere dei capi del Consiglio dei dieci.

23 Cfr. Romeo, *L'inquisizione nell'Italia moderna*, p. 7.

24 Cfr. Del Col, *L'inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia*, pp. XXI-LXXIV, con l'edizione dei documenti alle pp. 1-360.

25 Cfr. ivi, pp. LXXV-CXLIV.

26 Cfr. Andrea Del Col, *Minute a confronto con i verbali definitivi nel processo del Sant'Ufficio di Belluno contro Petri Raythen (1557)*, «Quaderni di storia religiosa», IX, 2002, pp. 201-237.

27 Il documento è pubblicato da Id., *La confessione di fede di un gruppo eterodosso in Valsugana nel 1559*, in *Sotto il segno di Menocchio. Omaggio ad Aldo Colonnello*, a cura di Andrea Del Col e Rosanna Paroni Bertoja, Circolo culturale Menocchio, Montereale Valcellina, 2002, pp. 123-135.

VI. La lotta definitiva alla Riforma in Italia (1555-1572)

1 Cfr. Alberto Aubert, *Paolo IV*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. III, pp. 128-142; Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma*, pp. 261-319, citazione seguente a p. 263.

2 Cfr. Seidel Menchi, *Origine e origini del Santo Uffizio*, pp. 314-321, citazione a p. 315.

3 Cfr. John Tedeschi, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, pp. 119-120; Ludwig von Pastor, *Allgemeine Dekrete der Römischen Inquisition aus den Jahren 1555-1597 nach dem Notariatsprotokoll des S. Uffizio zum ersten Male veröffentlicht*, «Historisches Jahrbuch», XXXIII, 1912, pp. 479-549, *sub data*.

4 Cfr. Foa, *Ebrei in Europa*, pp. 40-50, 155-173, 189-192.

5 Cfr. Del Col, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia*, pp. CLXIV-CLXV.

6 Cfr. Firpo e Pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo*, pp. LXIII-LXIX.

7 Aubert, *Paolo IV*, p. 137. Il processo è edito da Massimo Firpo e Dario Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, 6 voll., Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma, 1981-1995.

8 Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma*, p. 8.

9 Cfr. Paolo Simoncelli, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1977.

10 Cfr. Firpo, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. I, pp. 317-318.

[11] Cfr. ACDF, *Sanctum Officium*, *Decreta*, 1548, c. 259v.
[12] Cfr. Massimo Firpo e Dario Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica. Volume I. I processi sotto Paolo IV e Pio IV (1557-1561)*, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano, 1998, pp. XI-XXXVII, citazione a p. XII.
[13] Cfr. Del Col, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia*, pp. XXXII-XXXVIII, CLXXIII-CLXXVI; Giovanna Paolin, *I processi del vescovo di Capodistria Tommaso Stella, successore di Pier Paolo Vergerio*, «Acta Histriae», VIII, 1999, pp. 231-279.
[14] Cfr. Mario Infelise, *I libri proibiti da Gutenberg all'Encyclopédie*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 33-36, citazione a p. 33; Gigliola Fragnito, *L'applicazione dell'Indice dei libri proibiti di Clemente VIII*, «Archivio storico italiano», CLIX, 2001, pp. 107-111; *Index de Rome 1557, 1559, 1564*, par J.M. De Bujanda, Centre d'Études de la Renaissance-Droz, Sherbrooke-Genève, 1990; Gigliola Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nell'età moderna*, il Mulino, Bologna, 2005, pp. 29-36.
[15] Cfr. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 230-257; Brambilla, *Alle origini del Santo Uffizio*, pp. 403-409; Seidel Menchi, *Origine e origini del Santo Uffizio*, pp. 318-319, citazione a p. 319.
[16] Cfr. Canosa, *Storia dell'Inquisizione*, vol. I, pp. 18-20, 23-24; vol. IV, pp. 113-119; vol. V, p. 19; Dall'Olio, *Eretici e inquisitori*, pp. 240-254; Felici, *Tra Stato e Chiesa*, cit.
[17] Cfr. Adorni-Braccesi, «*Una città infetta*». *La Repubblica di Lucca*, pp. 313-317, 337-378.
[18] Cfr. Orano, *Liberi pensatori*, pp. 1-14; Aubert, *Paolo IV*, p. 141.
[19] Cfr. Augusto Armand Hugon, *Storia dei valdesi. II. Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Claudiana, Torino, 1984, pp. 7-32.
[20] Scipione Lentolo, *Historia delle grandi e crudeli persecutioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria, Piemonte contro il popolo che chiamano Valdese...*, edita da Teofilo Gay, Torre Pellice, 1906, p. 225.
[21] Cfr. Pierroberto Scaramella, *L'Inquisizione romana e i Valdesi di Calabria (1554-1703)*, Editoriale Scientifica, Napoli, 1999, pp. 1-103. Sui valdesi di Puglia in particolare Alfonso Tortora, *Presenze valdesi nel Mezzogiorno d'Italia (secoli XV-XVII)*, Laveglia Editore, Salerno, 2004, pp. 132-194.
[22] Lentolo, *Historia delle grandi e crudeli persecutioni*, p. 234.
[23] Scaramella, *L'Inquisizione romana e i Valdesi di Calabria*, p. 84.
[24] Cfr. Antonio Perrotta, *I valdesi a San Sisto, Guardia, Montalto, San Vincenzo, Vaccarizzo, Argentina e Piano dei Rossi*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2005, pp. 143-157.
[25] Filippo De Boni, *L'Inquisizione cattolica e il massacro dei Calabro-Valdesi*, a cura di Mario Proto, Piero Lacaita editore, Manduria-Bari-Roma, 1995 (ed. originale 1864), pp. 161-162.
[26] Cfr. Flavio Rurale, *Pio IV*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. III, pp. 142-160.
[27] Cfr. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 129-132; Massimo Firpo, *Le ambiguità della porpora e i «diavoli» del Sant'Ufficio: identità e storia nei ritratti di Giovanni Grimani*, «Rivista storica italiana», CXVII, 2005, pp. 825-871.
[28] Cfr. Anna Lisa Sannino, *Nicola Francesco Missanelli, vescovo di Policastro ed il suo processo dinanzi al tribunale romano dell'Inquisizione (1564-1567)*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXVIII, 1999, pp. 35-82; Giorgio Caravale, *Il processo inquisitoriale del vescovo Nicola Francesco Missanelli e un "confessionario" censurato di Scipione Lentolo*, in *Scritti in ricordo di Armando Saitta*, Angeli, Milano, 2002, pp. 72-101.

[29] Cfr. Elena Bonora, *Inquisition romaine et évêques français pendant le concile de Trente*, in *Inquisition et pouvoir*, sous la direction de Gabriel Audisio, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2004, pp. 325-336.
[30] Cfr. Infelise, *I libri proibiti*, pp. 36-39.
[31] Su Gerlandi cfr. Luca Calò, *Giulio Gherlandi heretico ostinatissimo. Un predicatore eterodosso del Cinquecento tra il Veneto e la Moravia*, Il Cardo, Venezia, 1996.
[32] Cfr. Federica Ambrosini, *Storie di patrizi e di eresia nella Venezia del '500*, Angeli, Milano, 1999, pp. 90-122, 135-195.
[33] Cfr. Dall'Olio, *Eretici e inquisitori*, pp. 255-285.
[34] Cfr. Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia*, vol. I, pp. 24-26, vol. III, pp. 27-32; vol. IV, pp. 31-38, 120-124; vol. V, pp. 20-22, 33-34; Massimo Carlo Giannini, *Fra autonomia politica e ortodossia religiosa: il tentativo d'introdurre l'Inquisizione «al modo di Spagna» nello Stato di Milano (1558-1566)*, «Società e storia», 91, 2001, pp. 79-134.
[35] Cfr. Simona Feci, *Pio V*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. III, pp. 160-180.
[36] Cfr. Firpo e Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinale Giovanni Morone*, vol. VI, pp. 13-51.
[37] Cfr. Firpo e Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi*, vol. II, pp. V-CLI, citazioni alle pp. LIX, CXXIX, CXLVII-CXLVIII; Massimo Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino, 1997. Su fra Giulio Maresio da Belluno cfr. Claudio Comel, *Una lettera da Cracovia dell'eretico bellunese Giulio Maresio, minore conventuale*, «Archivio storico di Belluno Feltre e Cadore», LXXII, 2001, pp. 152-189.
[38] Cfr. Sergio Pagano, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1991, pp. 3-215, citazioni alle pp. 36, 51.
[39] Cfr. Firpo e Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinale Giovanni Morone*, vol. VI, pp. 52-125.
[40] Cfr. José Ignacio Tellechea Idígoras, *El proceso romano del Arzobispo Carranza (1567-1576)*, Iglesia Nacional Española, Roma, 1998.
[41] Cfr. Infelise, *I libri proibiti*, pp, 39-42.
[42] Cfr. Orano, *Liberi pensatori*, pp. 15-50.
[43] Cfr. Carlo de Frede, *Autodafé ed esecuzioni capitali di eretici a Roma*, ora in Id., *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*, il Mulino, Bologna, 1999, pp. 297-343.
[44] Cfr. Marc Venard, *Les protestants du Comtat Venaissin au temps des premières guerres de religion*, in *Actes du colloque: L'amiral de Coligny et son temps* (Paris, 24-28 octobre 1972), Société de l'histoire du Protestantisme français, Paris, 1974, pp. 275-299; Id., *Réforme protestante, Réforme catholique*, pp. 531-544, 1999-2000. Ci furono 8 confische superiori a 1.000 scudi, 14 tra 500 e 1.000 scudi, 107 tra 500 e 100, 218 inferiori a 100.
[45] Cfr. Dall'Olio, *Eretici e inquisitori*, pp. 265, 307-332, 364-389, citazione a p. 319.
[46] Cfr. Ambrosini, *Storie di patrizi*, pp. 122-135, 146-149.
[47] Cfr. Martin, *Venice's Hidden Enemies*, pp. 181-195, grafico a p. 186.
[48] Cfr. Andrea Del Col, *L'inventariazione degli atti processuali dell'Inquisizione romana*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Atti del seminario internazionale, Trieste, 18-20 maggio

1988, a cura di Andrea Del Col e Giovanna Paolin, Ministero per i beni culturali e ambientali, UCBA, Roma, 1991, pp. 101-102.
[49] Cfr. Cesare Bianco, *La comunità di «fratelli» nel movimento ereticale modenese del '500*, «Rivista storica italiana», XCII, 1980, pp. 621-679.
[50] Cfr. Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia*, vol. III, pp. 32-38, 137-142; vol. IV, pp. 39-54, 125-137; vol. V, pp. 22-23, 34-39.
[51] Cfr. Simone Ragagli, *Il mercante come inquisitore nella libera Lucca del Cinquecento*, in *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, a cura di Giovanna Paolin, Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2001, pp. 131-180; i computi sono miei. Gli imputati che vengono indicati come semplicemente «condannati» nella tabella di pp. 153-156 sono in effetti condannati a morte in contumacia con il connesso sequestro dei beni, secondo la precisazione fornitami da Ragagli, che ringrazio.

VII. La decisiva uniformazione religiosa d'Italia (1572-1585)

[1] Cfr. Agostino Borromeo, *Gregorio XIII*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. III, pp. 180-202; Claudio Donati, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in Mario Rosa, *Clero e società nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 329-350.
[2] Cfr. Orano, *Liberi pensatori*, pp. 42-93, 118-119.
[3] Cfr. Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia*, vol. IV, pp. 44-46, 54-56, 155-164; vol. III, pp. 143-150.
[4] Cfr. Dall'Olio, *Eretici e inquisitori*, pp. 393-417.
[5] Cfr. *Index de Rome 1590, 1593, 1596. Avec étude des index de Parme 1580 et Munich 1582*, par J.M. De Bujanda et alii, Centre d'Études de la Renaissance-Droz, Sherbrooke-Genève, 1994, pp. 19-59; Gigliola Fragnito, *Torquato Tasso, Paolo Costabili e la revisione della* Gerusalemme Liberata, «Schifanoia», 22, 2002, pp. 55-61.
[6] Cfr. Del Col e Milani, *«Senza effusione di sangue e senza pericolo di morte»*, pp. 184-185.
[7] Cfr. ASVe, *Santo Uffizio*, b. 59, fasc. «Claudio (francese) Savoia», cc. 23v-25r.
[8] Cfr. ASVe, *Santo Uffizio*, b. 50, fasc. «Robino Achille», cc. 73r-75v; Valentina Grohovaz, *La traduzione dal francese all'italiano nel XVI secolo. Avvio di una catalogazione delle opere a stampa (1501-1600)*, in *La lettera e il torchio. Studi sulla produzione libraria tra XVI e XVIII secolo*, a cura di Ugo Rozzo, Forum, Udine, 2001, pp. 71-165, in particolare 106, 108.
[9] Questa idea comune è espressa ad esempio da Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, pp. 69-70.
[10] Cfr. Roberto Bonetti, *L'attività dell'inquisitore di Aquileia e Concordia fra Felice Passeri da Montefalco (1580-1584): ricognizione cronologica e analisi quantitativa*, «Metodi e ricerche», n.s., XXI, n. 2, 2002, pp. 101-143.
[11] Cfr. Renda, *L'Inquisizione in Sicilia*, pp. 309-340. Nella tabella di p. 321 i protestanti condannati sono 95, ma il periodo è 1601-1650, più breve di un anno.
[12] Cfr. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna*, pp. 362-367, con bibliografia.
[13] Per questo e il paragrafo seguente cfr. Renda, *L'Inquisizione in Sicilia*, pp. 341-375.
[14] Cfr. Renata Segre, *La Controriforma: espulsioni, conversioni, isolamento*, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, pp. 709-714.
[15] Cfr. ivi, pp. 714-766.
[16] Cfr. Pier Cesare Ioly Zorattini, *Ebrei e S. Uffizio a Venezia: tre secoli di storia*, in *Le Inquisizioni cristiane e gli ebrei*, pp. 219-233; Brian Pullan, *Gli ebrei d'Europa e l'Inquisizione di Venezia, 1550-1670*, Il Veltro, Roma, 1985.
[17] Cfr. *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti (1548-1734)*, a cura di Pier Cesare Ioly Zorattini, Olschki, Firenze, 14 voll., 1980-1999; una serie di vicende processuali e di vita tratte liberamente da questi documenti è narrata da Riccardo Calimani, *L'Inquisizione a Venezia: eretici e processi 1548-1674*, Mondadori, Milano, 2002; Pier Cesare Ioly Zorattini, *Leandro Tisanio, un giudaizzante sanvitese del Seicento tra i nuclei ebraici del Friuli e la diaspora marrana*, Olschki, Firenze, 1984.
[18] Citazioni ivi, pp. 107-108, 116, 218. La storia di Leandro è stata anche raccontata in modo romanzato da Fulvio Tomizza, *Fughe incrociate*, Bompiani, Milano, 1990. L'altra "fuga" dal proprio ambiente originario descritta da Tomizza è quella di un ebreo ventiseienne di Sacile, Mandolino, che nel 1585 si fece cristiano forse per poter sposare una sacilese di cui era innamorato, Angela Moresso, rompendo così ogni legame con la propria famiglia. Mandolino, diventato Bernardo Contarini, morì il 7 febbraio 1619 e fu sepolto nella chiesa di Santa Maria di Sacile.
[19] Cfr. Lucia Frattarelli Fischer, *Cristiani nuovi e nuovi ebrei in Toscana fra Cinque e Seicento. Legittimazioni e percorsi individuali*, in *L'identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna*, a cura di Pier Cesare Ioly Zorattini, Olschki, Firenze, 2000, pp. 99-149.
[20] Cfr. Renata Segre, *Gli ebrei nelle carte dell'Inquisizione di Pesaro*, in *Le Inquisizioni cristiane e gli ebrei*, pp. 235-252.
[21] Cfr. Pierroberto Scaramella, *La campagna contro i giudaizzanti nel Regno di Napoli (1569-1582): antecedenti e risvolti di un'azione inquisitoriale*, in *Le Inquisizioni cristiane e gli ebrei*, pp. 357-373; Luigi Amabile, *Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli*, S. Lapi tipografo-editore, Città di Castello, 1892, vol. I, pp. 306-319.
[22] Cfr. Vincenzo Lavenia, *Gli ebrei e il fisco dell'Inquisizione. Tributi, espropri e multe tra '500 e '600*, in *Le Inquisizioni cristiane e gli ebrei*, pp. 325-356.
[23] Cfr. Bartolomé e Lucile Bennassar, *I cristiani di Allah*, presentazione di Salvatore Bono, Rizzoli, Milano, 1991; Lucetta Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Laterza, Roma-Bari, 1993, pp. 3-46.
[24] Cfr. Lucia Rostagno, *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma, 1983, pp. 5-13.
[25] Cfr. Bennassar, *I cristiani di Allah*, pp. 141-463.
[26] Cfr. Rostagno, *Mi faccio turco*, pp. 27-51. Ho modificato i dati udinesi riportati più avanti sulla base degli inventari attuali.
[27] Cfr. Giuseppina Minchella, *L'Inquisizione a Palma (1595-1650). Una presenza difficile*, Circolo Comunale di Cultura «Nicolò Trevisan», Palmanova, 2003; Ead., *I processi del Sant'Ufficio di Aquileia e Concordia per apostasia all'islam contro i soldati della fortezza di Palma (1605-1652)*, «Metodi e ricerche», n.s., XXIV, n. 1, 2005, pp. 7-31.
[28] Cfr. Rostagno, *Mi faccio turco*, pp. 52-85, citazioni alle pp. 54, 60-63, 69, 66.

VIII. L'Italia a confronto con alcuni Stati europei

[1] Cfr. Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History, 1525-1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*, Cornell University Press, Ithaca and London, pp. 370, 437.
[2] Cfr. Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries*, The Hamble-

don Press, London-Ronceverte, 1990, pp. 71 (1.352 esecuzioni tra riformati e anabattisti), 99; William Monter, *Judging the French Reformation. Heresy Trials by Sixteenth-Century Parlements*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London, 1999, p. 44; Ugo Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Münster (1525-1535)*, Claudiana, Torino, 1972, p. 576.

3 Cfr. ivi, pp. 485-557.

4 Cfr. Massimo Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna dalla riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino, 1978, pp. 85-136. I titoli tradotti delle opere citate suonano in italiano nell'ordine: *Gli errori sulla Trinità*; *Dialoghi sulla Trinità*; *La restaurazione del cristianesimo*; *Difesa della fede ortodossa*; *Gli eretici si devono perseguire?*; *Apologia di Michele Serveto*; *L'ingiusto rogo di Michele Serveto*; *Gli eretici devono essere puniti dalle autorità civili*; *Contro il libretto in cui Calvino si sforza di mostrare che gli eretici devono essere costretti con la forza dello Stato*; *Gli eretici non devono essere puniti*.

5 Cfr. Lucien Febvre, *Notes et documents sur la Réforme et l'Inquisition en Franche-Comté, extraits des archives du Parlement de Dole*, Paris, 1911, pp. 21-47.

6 Cfr. Monter, *Judging the French Reformation* cit.

7 Cfr. Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Fayard, Paris, 1994, pp. 30-33, citazione a p. 31.

8 Cfr. Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries*, pp. 71, 88, 99, 161-169.

9 Cfr. Brad S. Gregory, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London, 1999, p. 274.

10 Cfr. Gigliola Fragnito, *Religioni contro: l'Europa nel secolo di ferro*, in *Storia moderna*, Donzelli, Roma, 1998, pp. 144-147.

11 Cfr. Gregory, *Salvation at Stake*, pp. 254-272; il titolo del libro dice: *Difesa dell'unità della Chiesa*.

12 Cfr. Christopher Haigh, *English Reformations. Religion, Politics, and Society under the Tudors*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 203-234, citazione a p. 230.

13 Cfr. Gregory, *Salvation at Stake*, pp. 272-297.

14 Cfr. Diarmaid MacCulloch, *The Later Reformation in England, 1547-1603*, Palgrave, Houndmills (Basingstoke), 2001, pp. 24-51, 120-126.

15 Cfr. Sergio Della Pergola, *Anatomia dell'ebraismo italiano. Caratteristiche demografiche, economiche, sociali, religiose e politiche di una minoranza*, Beniamino Carucci, Assisi-Roma, 1976, pp. 53-57.

16 Cfr. Bennassar, *I cristiani di Allah*, pp. 141-158, 336: la stima per difetto dei rinnegati è 200-300.000, mentre nel campione di 1.550 processati gli italiani sono 402 (26%), ma sono sottorappresentati per la mancata consultazione degli archivi di Napoli e di Udine. Bernard Vincent, *L'Inquisition et l'Islam*, in *L'Inquisizione*. Atti del Simposio, p. 499, propone la cifra complessiva di circa 500.000 rinnegati in Europa.

17 Vedi la rassegna storiografica sulla Riforma in Italia di Massimo Firpo, *La riforma italiana del Cinquecento. Le premesse storiografiche*, «Schifanoia», 19, 1998, pp. 7-43, traduzione inglese in *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature (Ca 1750-1997)*, compiled by John Tedeschi in association with James M. Lattis, with an Historiographical Introduction by Massimo Firpo, Istituto di Studi Rinascimentali-Franco Cosimo Panini, Ferrara-Modena, 2000, pp. XI-LVI. Sul Locati cfr. Elena Valeri, *L'Italia travagliata dell'inquisitore Umberto Locati (1503-1587)*, in Nunc alia tempora, alii mores. *Storici e storia in età postridentina*. Atti del convegno internazionale, Torino, 24-27 settembre 2003, a cura di Massimo Firpo, Olschki, Firenze, 2005, pp. 311-334.

18 Vedi Adriano Prosperi, *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, in *Storia dell'Italia religiosa. II. L'età moderna*, a cura di Gabriele De Rosa e Tullio Gregory, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 3-16.

19 Cfr. Massimo Firpo, *La riforma italiana del Cinquecento. Le premesse storiografiche*, pp. 10-11.

20 Cfr. Elena Bonora, *I barnabiti tra storia dell'ordine e storia della Chiesa*, in Nunc alia tempora, alii mores. *Storici e storia in età postridentina*, pp. 111-140; Eleonora Belligni, *La storiografia teatina*, ivi, pp. 141-168; Guido Mongini, *Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572)*, ivi, pp. 169-188.

Parte terza

L'Inquisizione in Italia dal Seicento a oggi. Il controllo delle idee e dei comportamenti religiosi tra Chiesa cattolica e Stati italiani

I. Rafforzamento della centralizzazione, controllo del dissenso e scontro con la nuova cultura filosofica e scientifica (1585-1644)

1 Ottavia Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Carocci, Roma, 1998, p. 183.

2 Cfr. Silvano Giordano, *Sisto V*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. III, Roma, Istituto dell'enciclopedia italiana, 2000, pp. 202-222.

3 Cfr. Agostino Borromeo, *Clemente VIII*, ivi, pp. 249-269; Volker Reinhardt, *Paolo V*, ivi, pp. 277-292; Georg Lutz, *Urbano VIII*, ivi, pp. 298-321.

4 Cfr. Saverio Ricci, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Salerno Editrice, Roma, 2002, citazione a p. 311; Pierroberto Scaramella, *Biografi e inquisitori: a proposito di "Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)" di Saverio Ricci*, «Rivista storica italiana», CXVI, 2004, pp. 236-250.

5 Cfr. Peter Godman, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000; Gigliola Fragnito, *Gli affanni della censura ecclesiastica*, «Rivista storica italiana», CXIV, 2002, pp. 584-600. L'ultimo libro sul cardinale: Franco Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Morcelliana, Brescia, 2005, analizza approfonditamente il pensiero bellarminiano in un contesto biografico.

6 Cfr. Giuliana Ancona, *Autonomia giudiziaria e dipendenza amministrativa del Sant'Ufficio di Aquileia e Concordia all'epoca di fra Girolamo Asteo (1598-1608)*, «Metodi e ricerche», n.s., XXV, n. 1, 2006, pp. 11-46, in particolare pp. 34-36.

7 Cfr. Gigliola Fragnito, *Vescovi e ordini religiosi in Italia all'indomani del Concilio*, in *I tempi del Concilio* cit., pp. 17-18; per i dati da Imola in avanti: BAVat, *Borg. Lat. 558*, cc. 26v, 34r, 365r, 38v, 39r, 46r, 70r, 70v, 70v, 71v, 94r, 106v.

8 Cfr. l'articolo citato nella nota 6 di questo capitolo e Giuliana Ancona, *L'Inquisizione di Aquileia e Concordia nei primi due anni di servizio di fra Girolamo Asteo (1598-1599)*, dissertazione di laurea, Università di Trieste, a.a. 2003-2004, relatore Andrea Del Col.

9 Cfr. Angelo Turchini, *Inquisitori e pastori. Considerazioni su popolazione romagnola, articolazione territoriale, competenza dell'Inquisizione faentina all'inizio del Seicento*, Il Ponte Vecchio, Cesena, 1994, pp. 23-34, 83-110.

[17] Cfr. Garrigues, *L'Église penitente pour le consentement donné par ses enfants à l'intolérance*, pp. 765-776; sull'interpretazione di *Luca* 14,15-24 vedi ad esempio Josef Ernst, *Il vangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia, 1985, pp. 623-629; Gérard Rossé, *Il vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma, 1995, pp. 580-588; Santi Grasso, *Luca*, Borla, Roma, 1999, pp. 402-406; Rinaldo Fabris, *Luca*, Cittadella, Assisi, 2003, pp. 299-302.

[18] Cfr. Giuseppe Alberigo, *Forme e problemi dell'autunno della cristianità*, in *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, a cura di Gianfranco Bottoni, il Mulino, Bologna, 2002, pp. 175-200, citazioni alle pp. 185, 180.

Suggerimenti bibliografici

Questa non è una bibliografia in senso proprio, ma solo una breve proposta di ulteriori letture per chi desiderasse approfondire la conoscenza di un fenomeno dalla durata plurisecolare e dalle molteplici sfaccettature. I libri e gli articoli indicati sono generalmente in italiano, solo eccezionalmente in lingua straniera. Vengono privilegiate le opere di sintesi e quelle più recenti. Non sono comprese indicazioni sui singoli personaggi, in quanto facilmente reperibili nelle note bibliografiche che si riferiscono loro.

Bibliografie generali

The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature (Ca. 1750-1997), compiled by John Tedeschi in association with James M. Lattis, with an Historiographical Introduction by Massimo Firpo, Istituto di Studi Rinascimentali - Franco Cosimo Panini, Ferrara-Modena, 2000 (aggiornata fino al 1997, con una sezione sull'Inquisizione in Italia).

Emil van der Vekene, *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, Topos Verlag, Vaduz, 3 voll., 1982-1992 (aggiornata fino al 1990).

Storia della storiografia delle Inquisizioni

Jean-Pierre Dedieu e René Millar Carvacho, *Entre histoire et mémoire. L'Inquisition à l'époque moderne: dix ans d'historiographie*, «Annales H.S.S.», 57, 2002, pp. 349-372.

Andrea Del Col, *Osservazioni preliminari sulla storiografia dell'Inquisizione romana*, in *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, a cura di Cesare Mozzarelli, Carocci, Roma, 2003, pp. 75-137.

Roberto López Vela, *Historiografía inquisitorial, catolicismo y España. Análisis de una trayectoria historiográfica*, in *Historia de la Inquisición en España y América*, dirigida por Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, vol. III, Biblioteca de Autores cristianos - Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid, 2000, pp. 83-168.

Storia generale, storia della Chiesa cattolica, storia delle Inquisizioni

Elena Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Carocci, Roma, 2006.

Ricardo García Cárcel e Doris Moreno Martínez, *Inquisición. Historia crítica*, Temas de Hoy, Madrid, 2000.

Gaetano Greco, *La Chiesa in Occidente. Istituzioni e uomini dal medioevo all'età moderna*, Carocci, Roma, 2006.

L'Inquisizione. Atti del Simposio internazionale, Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998, a cura di Agostino Borromeo, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 2003.

Giuseppe Marcocci, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004.

Stefania Pastore, *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2003.

—, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olschki, Firenze, 2004.

Storia del cristianesimo, a cura di Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi, Laterza, Roma-Bari, 1997, 4 voll.

Storia della Chiesa cattolica, a cura di Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Karl Amon, Rudolf Zinnhobler, edizione italiana a cura di Luigi Giovannini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1989.

Giovanni Tabacco e Grado Giovanni Merlo, *Medioevo, V-XV secolo*, il Mulino, Bologna, 1981 e gli altri della serie «La civiltà europea nella storia mondiale»: Alberto Tenenti, *La formazione del mondo moderno, XIV-XVII secolo*; Alberto Caracciolo, *L'età della borghesia e delle rivoluzioni, XVIII-XIX secolo*; Pasquale Villani, *Apogeo e crisi del mondo moderno, XIX-XX secolo*.

Storia dell'Inquisizione romana

Elena Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, il Mulino, Bologna, 2000.

Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996.

—, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2003.

Giovanni Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Laterza, Roma- Bari, 2002.

John Tedeschi, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.

Antichi libri sull'Inquisizione in italiano leggibili nel World Wide Web

Nella biblioteca del sito <http://www.liberliber.it> si trovano i seguenti testi:

Francesco Becattini, *Fatti attenenti all'Inquisizione e sua istoria generale e particolare di Toscana*, pubblicato anonimo nel 1782 a Firenze, per Anton Giuseppe Pagani e comp., e anche a Venezia, Appresso Vincenzo Formaleoni, con la permissione de' Superiori.

Antonio Mongitore, *L'atto pubblico di fede solennemente celebrato nella città di Palermo à 6 aprile 1724 dal Tribunale del S. Uffizio di Sicilia*, Palermo, nella Regia Stamperia d'Agostino ed Antonio Epiro, Familiari ed Impressori del medemo Tribunale, 1724.

Paolo Sarpi, *Discorso dell'origine, forma, leggi, ed uso dell'Ufficio dell'Inquisitione nella Città, e Dominio di Venetia*, s.l.n.t., 1638.

L'Inquisizione in Italia nel medioevo (parte prima)

Gabriel Audisio, *Les vaudois. Histoire d'une dissidence (XII^e-XVI^e siècles)*, Fayard, Paris, 1998.

Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts. A Global History*, Polity Press, Cambridge, 2004.

Euan Cameron, *Waldenses. Rejections of Holy Church in Medieval Europe*, Blackwell, Oxford, 2000.

Norman Cohn, *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, Edizioni Unicopli, Milano, 1994.

Fra Nicolau Eymerich e Francisco Peña, *Il manuale dell'inquisitore*, a cura di Louis Sala-Molins, introduzione di Valerio Evangelisti, Fanucci editore, Roma, 2000.

Richard Fletcher, *La conversione dell'Europa dal paganesimo al cristianesimo, 371-1386 d.C.*, Corbaccio, Milano, 2000.
Anna Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione, XIV-XIX secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
Henry Charles Lea, *Storia dell'Inquisizione. Origine e organizzazione*, Feltrinelli-Bocca, Milano, 1974 (ed. originale inglese in 3 voll., 1888; libro oggi parzialmente superato).
Grado Giovanni Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, il Mulino, Bologna, 1989.
—, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, il Mulino, Bologna, 1996.
Amedeo Molnár, *Storia dei valdesi. I. Dalle origini all'adesione alla Riforma (1176-1532)*, Claudiana, Torino, 1974.
Lorenzo Paolini, *Le finanze dell'Inquisizione in Italia (XIII-XIV sec.)*, in *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV)*. Atti del sedicesimo Convegno internazionale di studi tenuto a Pistoia nei giorni 16-19 maggio 1997, Editografica, Pistoia, 1999, pp. 441-481.
Peter Partner, *I templari*, Einaudi, Torino, 1991.
—, *Il Dio degli eserciti. Islam e cristianesimo: le guerre sante*, Einaudi, Torino, 1997.

L'Inquisizione in Italia nel Cinquecento (parte seconda)

Augusto Armand Hugon, *Storia dei valdesi. II. Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Claudiana, Torino, 1984.
Bartolomé e Lucile Bennassar, *I cristiani di Allah*, presentazione di Salvatore Bono, Rizzoli, Milano, 1991.
Elena Bonora, *La Controriforma*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
Massimo Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
—, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino, 1997.
—, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
Mario Infelise, *I libri proibiti da Gutenberg all'Encyclopédie*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
Brian Pullan, *Gli ebrei d'Europa e l'Inquisizione di Venezia, 1550-1670*, *Il Veltro*, Roma, 1985.
Francesco Renda, *La fine del giudaismo siciliano. Ebrei, marrani e Inquisizione spagnola prima durante e dopo la cacciata del 1492*, Sellerio, Palermo, 1993.

—, *L'Inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*, Sellerio, Palermo, 1997.
Lucia Rostagno, *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma, 1983.
Antonio Rotondò, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia. V. I documenti*, Einaudi, Torino, 1973, pp. 397-492.
Pierroberto Scaramella, *L'Inquisizione romana e i Valdesi di Calabria (1554-1703)*, Editoriale Scientifica, Napoli, 1999.
—, *Inquisizioni, eresie, etnie, dissenso religioso e giustizia ecclesiastica in Italia (secc. XVI-XVIII)*, Cacucci, Bari, 2005.
Silvana Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino, 1987.

L'Inquisizione in Italia dal Seicento a oggi (parte terza)

Giuseppe Alberigo, *Breve storia del concilio Vaticano II (1959-1965)*, il Mulino, Bologna, 2005.
Lorenzo Bedeschi, *L'antimodernismo in Italia: accusatori, polemisti, fanatici*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000.
Marina Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma, 2004.
Giorgio Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki, Firenze, 2003.
Oscar Di Simplicio, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, il Mulino, Bologna, 2005.
Domenico Scandella detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione (1583-1599), a cura di Andrea Del Col, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1990.
Andrea Errera, *Processus in causa fidei. L'evoluzione dei manuali inquisitoriali nei secoli XVI-XVIII e il manuale inedito di un inquisitore perugino*, Monduzzi Editore, Bologna, 2000.
Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, il Mulino, Bologna, 1997.
—, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nell'età moderna*, il Mulino, Bologna, 2005.
Carlo Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino, 1966.
—, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino, 1976.
Miguel Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
—, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Firenze, 2002.

Gian Paolo Gri, *Altri modi. Etnografia dell'agire simbolico nei processi friulani dell'Inquisizione*, Edizioni Università di Trieste - Circolo Culturale Menocchio, Trieste - Montereale Valcellina, 2001.
Maurilio Guasco, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995.
Françoise Hildesheimer e Marta Pieroni Francini, *Il giansenismo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994.
Brian P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1999 (seconda ed. aggiornata).
Adelisa Malena, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2003.
Franco Nardon, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, prefazione di Andrea Del Col, Edizioni Università di Trieste - Centro Studi Storici Menocchio, Trieste - Montereale Valcellina, 1999.
Ottavia Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Carocci, Roma, 1998.
Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Firenze, 1990.
—, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Sansoni, Firenze, 1993.
Anne J. Schutte, *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2001.
Pietro Stella, *Il giansenismo in Italia*. Vol I: *I preludi tra Seicento e primo Settecento*. Vol. II: *Il movimento giansenista in Italia fino alla Rivoluzione*. Vol. III: *Crisi finale e transizioni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2006.
Antonio Trampus, *La massoneria nell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

Ringraziamenti

In un'opera cronologicamente così vasta un singolo studioso, specialista in alcuni campi, ricorre necessariamente ai consigli competenti di colleghi e amici. Desidero ringraziare chi mi ha dato in vario modo indicazioni bibliografiche, fornito precisazioni, inviato libri, estratti, contributi in corso di stampa o in preparazione, in particolare Gabriel Audisio, Marina Baldassari, Federico Barbierato, padre Arturo Bernal Palacios O.P., Francisco Bethencourt, Agostino Borromeo, Elena Brambilla, Giorgio Caravale, Massimo Cattaneo, Frans Ciappara, Claudio Comel, Dinora Corsi, Marzio Dall'Acqua, Guido Dall'Olio, Rainer Decker, monsignor Renato De Zan, Simon Ditchfield, Claudio Donati, Matteo Duni, Massimo Firpo, Gigliola Fragnito, Marco Fratini, Giovanni Giorgetta, don Roberto Laurita, Stefania Malavasi, Giuseppe Marcocci, Luciana Morassi, Doris Moreno Martinez, Cesare Mozzarelli, Lorenzo Paolini, Giuseppe Ricuperati, Giovanni Romeo, Lucia Rostagno, Antonio Rotondò, Angelo Rundine, Alain Tallon, John Tedeschi, Giacomo Todeschini, Michaela Valente, Giovanni Vian, Gabriele Zanella, Danilo Zardin. Un grazie sentito va anche agli studenti dei miei corsi universitari, che negli ultimi anni hanno ascoltato e talvolta discusso argomenti inquisitoriali di ogni genere.

Le mie letture sono state facilitate dal personale della biblioteca del Dipartimento di Storia e Storia dell'arte dell'Università di Trieste (Anna Amitrano, Annalisa Biagini e Maria Rosa Mezzi) e, attraverso il prestito interbibliotecario, dal Servizio bibliotecario centrale dell'Università di Trieste (Antonella Orviati e Cinzia Bernasconi) e dalla Biblioteca civica di Casarsa della Delizia (Marco Salvadori e Maria Rosa Stefanon). Oltre a loro, il mio ringraziamento va al personale dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede e in specie al direttore, monsignor