



CONTRO L'INQUISIZIONE

Il dibattito europeo
secc. XVI-XVIII

Michaela Valente

eux Martyrs mis à mort le 10 octobre 1619.

inacio... aluned
blond... no
la...
lat...
fin
ady...



quisiti
Piedm

evan...
viena...
ref...
yac...
oe...

CLAUDIANA

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Volumi disponibili nella Collana della Società di Studi Valdesi:

15. Giuseppe LA SCALA, *Diario di guerra di un cappellano metodista durante la prima guerra mondiale*, a cura di G. Vicentini (esaurito)
16. AA.VV., *Dalle Valli all'Italia. 1848 - 1998. I Valdesi nel Risorgimento*
17. *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927*. A cura di D. Dalmas e A. Strumia
18. *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)*. A cura di G.P. Romagnani
19. Emanuele FIUME, *Scipione Lentolo (1525-1599). «Quotidie laborans evangelii causa»*
20. *L'annessione sabauda del Marchesato di Saluzzo tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica. Secc. XVI-XVIII*, a cura di Marco Fratini (esaurito)
21. *Essere minoranza. Atteggiamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra Medioevo ed età moderna*. A cura di Marina Benedetti e Susanna Peyronel
22. Samuele MONTALBANO, *Ermanno Rostan, cappellano militare valdese (1940-1943)*
23. *Piero Jahier: uno scrittore protestante?* A cura di Davide Dalmas
24. Marina BENEDETTI, *Il "santo bottino". Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*
25. *Libri, biblioteche e cultura nelle valli valdesi in età moderna*. A cura di Marco Fratini
26. *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'Età moderna*. A cura di Susanna Peyronel
27. *Con o senza le armi*. A cura di Pawel Gajewski
28. *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*. A cura di danielle Jalla

MICHAELA VALENTE

CONTRO L'INQUISIZIONE

Il dibattito europeo
secc. XVI-XVIII

CLAUDIANA - TORINO

Michaela Valente

insegna Storia moderna presso l'Università del Molise. Si occupa di demonologia, inquisizione e tolleranza nell'Europa moderna. Ha pubblicato *Bodin in Italia. La "Demonomanie des sorciers" e le vicende della sua traduzione*, Firenze, CET, 1999 e *Johann Wier. Agli albori della critica nazionale dell'occulto e del demoniaco*, Firenze, Olschki, 2003.

*Il presente volume è stato realizzato con il contributo
del Dipartimento di Scienze umane, storiche e sociali
dell'Università del Molise.*

I S B N 978-88-7016-745-0

© Claudiana srl, 2009
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
E-mail: info@claudiana.it
Sito web: www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

14 13 12 11 10 09 1 2 3 4 5 6

Copertina: Umberto Stagnaro

Stampa: Stampatre, Torino

INTRODUZIONE

«Tribunale sanguinario, condannato da Dio e maledetto dagli uomini», peste della ragione e della religione, «assassino dello spirito», fautore di una «politica d'inferno», «tirannico, ingiusto, crudele, atroce»; sono solo alcune definizioni polemiche date all'Inquisizione, a cui potrebbero essere affiancate le autorappresentazioni tratte dai manuali inquisitoriali¹. Questo studio intende esaminare il dibattito, che si svolge in Europa tra Cinque e Settecento, contro l'Inquisizione romana: il tribunale del Sant'Uffizio funziona più efficacemente come mito negativo forgiato dalla propaganda che non grazie ai suoi dispositivi capillarmente diffusi². Si costruisce così un'immagine del tribunale, con tutto il suo portato di mistificazioni e verità nascoste, immagine in continua e costante evoluzione, in cui sospetti, denunce, interessi obliqui, torture, ma soprattutto il segreto inquisitoriale funzionano da catalizzatori ed esponenziale motore mitopoietico.

Nell'Europa moderna, dopo la Riforma, con la rinnovata «pedagogia del terrore» si cerca di imporre il disciplinamento: nelle regioni rimaste cattoliche è l'Inquisizione a svolgere tale compito, rinnovando l'arsenale di armi a sua disposizione³, sebbene la Chiesa di Roma abbia «oltre a un ben assortito corpo di sentinelle addette esclusivamente alla difesa dell'ortodossia, apparati di controllo e interdizione potenti e ben distribuiti sul territorio»⁴. Con il tramonto del pluralismo giuridico medioeva-

¹ Sul tema della rappresentazione e del mito, rimando alle riflessioni di C. GINZBURG, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 1998.

² Si vedano le considerazioni di Antonio Rotondò nella *Premessa a Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1991, pp. VII-XII.

³ G. FRAGNITO, *Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti, in Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 531-550. Cfr. B. NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis, 1993, in particolare pp. 383 ss.

⁴ G. ROMEO, *Altre inquisizioni, vescovi, congregazione del Sant'Uffizio e medici ebrei nell'Italia della Controriforma*, in *Scritti in memoria di Alberto Tenenti*, a cura di P. Scaramella, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 513-535: 514.

le, l'Inquisizione rinverdisce e acquisisce nuove competenze poiché la persecuzione degli eretici è considerata «un mattone fondamentale per la costruzione dello Stato»⁵. Così si costruisce una rappresentazione del Sant'Uffizio, prodotto di una leggenda nera e stimolo costante affinché si trovino definizioni calzanti, capaci di evocare immagini volte a impressionare gli animi e le coscienze; l'Inquisizione rappresenta infatti il mito, il simbolo della persecuzione, come se si trattasse di una pratica esclusivamente cattolica, nonostante l'apologetica cattolica abbia provato a rovesciare l'accusa sui riformati⁶. Al momento, il confronto con l'immagine negativa, con la leggenda nera dell'Inquisizione e delle Inquisizioni nel loro processo storico, è senza dubbio ineludibile per la storiografia medievistica, come mostrano gli studi, tra gli altri, di Grado Merlo, di Christine Caldwell Ames⁷ e di Edward Peters⁸, e anche per gli studiosi che si sono occupati della Suprema⁹, ma appare meno sentito dalla storiografia modernistica¹⁰. Per i medievisti, infatti, il dibattito sulla legittimità dell'azione inquisitoriale ruota intorno al rapporto «tra annuncio

⁵ P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 308-309.

⁶ A. PROSPERI, *La mort de l'hérétique: normes juridiques et pratique concrète au temps de l'inquisition romaine*, in *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, hrsg. von S. Seidel Menchi, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, pp. 159-174: 160-161.

⁷ C. CALDWELL AMES, *Does Inquisition Belong to Religious History?*, «American Historical Review», 110 (2005), pp. 11-37. Si veda ora EAD., *Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009. Cfr. J.-P. DEDIEU, R. MILLAR CARVACHO, *Entre histoire et mémoire. L'Inquisition à l'époque moderne: dix ans d'historiographie*, «Annales ESC», 57 (2002), pp. 349-372, e U. MAZZONE, *L'Inquisizione*, «Nuova informazione bibliografica», I (2004), pp. 709-738.

⁸ E. PETERS, *Quoniam abundavit iniquitas: Dominicans as Inquisitors, Inquisitors as Dominicans*, «Catholic Historical Review», 91 (2005), pp. 105-121.

⁹ Si veda il recente saggio di D. GOODMAN, *Intellectual Life under the Spanish Inquisition: a Continuing Historical Controversy*, «History», 90 (2005), pp. 375-386. Molto interessanti sono anche il saggio di P. CROFT, *Englishmen and the Spanish Inquisition, 1558-1625*, «English Historical Review», 87 (1972), pp. 249-268, e l'analisi di L. ÁLVAREZ RECIO, *Rameras de Babilonia. Historia cultural del anticatolicismo en la Inglaterra Tudor*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.

¹⁰ A. PROSPERI, *L'Inquisizione nella storia: i caratteri originali di una controversia secolare*, ora in ID., *L'Inquisizione romana. Studi e ricerche*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003, pp. 69-96. Si vedano *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, ed. by G. Henningsen, J. Tedeschi, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1986; J. TEDESCHI, *The Prosecution of Heresy, Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Europe*, New York, Medieval & Renaissance Texts and Studies, 1991 (trad. it. *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997).

evangelico e impegno antieretico»¹¹, laddove esso risulta solo accennato dai modernisti anche a dieci anni dall'apertura degli archivi romani del Sant'Uffizio e la ripresa e lo slancio di una rin vigorita letteratura sull'Inquisizione e sull'Indice dei libri proibiti, ripresa promossa e sostenuta da molti studiosi¹². Ma la forza del gravame di quell'immagine ha spinto Giovanni Paolo II a parlarne come fosse il simbolo di «antitestimonianza e di scandalo»¹³. Nonostante ciò, dagli studi recenti quest'aspetto è sta-

¹¹ G. G. MERLO, *Il senso delle opere dei frati Predicatori in quanto inquisitores haereticae pravitatis*, in *Le scritture e le opere degli inquisitori*, Verona, Cierre, 2002, pp. 9-13, e Id., *Frati Minori e Inquisizione*, in *Frati minori e Inquisizione*, Spoleto, CISAM, 2006, pp. 5-24: 24. Si veda ora Id., *Inquisitori e Inquisizione nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 2008.

¹² Il dibattito storiografico sull'Inquisizione e sull'Indice dei libri proibiti ha recentemente conquistato centralità. Si rimanda perciò ai titoli maggiormente significativi: C. GINZBURG, *L'inquisitore come antropologo*, in *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, a cura di R. Pozzi e A. Prosperi, Pisa, Giardini, 1989, pp. 23-33; G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990²; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, Torino, Einaudi, 1996; J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico*, Milano, Vita e Pensiero, 1997; G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, Bologna, il Mulino, 1997, *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano (Roma 22 gennaio 1998)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1998; E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, il Mulino, 2000; *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000; *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2000; G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002; PROSPERI, *L'Inquisizione romana*; M. FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, nuova edizione riveduta e ampliata, Brescia, Morcelliana, 2005; G. FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005; E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante: Inquisizione e tribunali confessionali in Europa*, Roma, Carocci, 2006; V. FRAJESE, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006; S. PEYRONEL RAMBALDI, *Introduzione*, in *I tribunali della fede. Continuità e discontinuità dal Medioevo all'età moderna*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2007, pp. 5-17; E. BONORA, *L'archivio dell'Inquisizione e gli studi storici: primi bilanci e prospettive a dieci anni dall'apertura*, «Rivista storica italiana», CXX (2008), pp. 968-1002; *I domenicani e l'Inquisizione romana*, a cura di C. Longo, Roma, Istituto storico domenicano, 2008; M. P. DONATO, *Les doutes de l'Inquisiteur. Philosophie naturelle, censure et théologie à l'époque moderne*, «Annales HSS», 64 (2009), pp. 15-43.

¹³ La definizione è nella lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente*, si veda G. COTTIER, *Les problèmes théologique de l'inquisition dans la perspective du grand Jubilé*, in *L'Inquisizione*, a cura di A. Borromeo, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, pp. 15-23. Si vedano G. MICCOLI, *Conclusioni in L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, pp. 437-444, e A. DEL COL, *La divulgazione della storia inquisitoriale tra approssimazione e serietà professionale*, in *Vero e falso. L'uso politico della storia*, a cura di M. Caffiero, M. Procaccia, Roma, Donzelli, 2008, pp. 83-102.

to quasi trascurato, preferendo proporre convincenti ricostruzioni della realtà del tribunale, o fondamentali analisi dei profili degli inquisitori, lasciando in secondo piano la tradizione ereticale che aveva caratterizzato gli studi sulla Riforma in Italia¹⁴. Un discorso diverso e molto più ampio meriterebbe l'immagine dell'Inquisizione spagnola, che qui tralascerò anche perché recentemente esaminata da Doris Moreno¹⁵, così come la riflessione sui "diritti" dei non cristiani, vittime del tribunale¹⁶.

All'immagine dell'Inquisizione romana, attraverso opere note e meno note pubblicate, lette (tradotte) e discusse in Europa, tra Cinque e Settecento, si rivolge questo studio, per tracciare una prima linea di riflessione. Benché, come ovvio, l'Inquisizione abbia suscitato un vivacissimo dibattito anche nell'Ottocento e nel Novecento, si è preferito lasciar fuori queste epoche che avrebbero richiesto ulteriori chiarimenti. Nell'Ottocento un incredibile profluvio di *pamphlet*, di trattati e di romanzi ha come oggetto l'Inquisizione (si pensi a quelli di Friedrich Schiller e di Ann Radcliffe), presentando caratteri diversi da quelli dell'età moderna a cui mi sono dedicata: la storiografia liberale italiana esalterà ed enfatizzerà i "martiri del libero pensiero", precursori dello spirito laico¹⁷, mentre in Francia si aprirà la questione prima delle leggi del 1905, in cui si discuterà del Sant'Uffizio in maniera apologetica o, al contrario, per giustificare la separazione netta tra Stato e Chiesa.

¹⁴ M. FIRPO, *Historical Introduction*, in *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: a Bibliography of the Secondary Literature (Ca. 1750-1997)*, ed. by J. Tedeschi, Modena, Cosimo Panini, 2000, pp. 18-59, e P. SIMONCELLI, *La storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia (1950-1975). Note e appunti*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia 1950-2000*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2002, pp. 15-36. Unica eccezione è PROSPERI, *L'Inquisizione romana*, pp. 69-96.

¹⁵ D. MORENO, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

¹⁶ Sugli ebrei esiste una letteratura vastissima: rimando quindi solo a *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, a cura di M. Luzzati, Roma-Bari, Laterza, 1994; F. PARENTE, *La Chiesa e il Talmud. L'atteggiamento della Chiesa e del mondo cristiano nei confronti del Talmud e degli scritti rabbinici, con particolare riguardo all'Italia tra XV e XVI sec.*, in *Storia d'Italia. Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, t. I, *Dall'Alto Medioevo all'età dei ghetti. Annali*, Torino, Einaudi, 1996, v. XI, pp. 521-643; *Le Inquisizioni Cristiane e gli Ebrei*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2003; e M. CAFFIERO, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004. Si rimanda inoltre all'interessante volume *Fear in Early Modern Society*, ed. by W. G. Naphy, P. Roberts, Manchester, Manchester University Press, 1997.

¹⁷ A. BERTOLOTI, *Martiri del libero pensiero e vittime della Santa Inquisizione nei secoli XVI, XVII e XVIII. Studi e ricerche negli archivi di Roma e di Mantova*, Roma, Tipografia della Mantellate, 1891; D. ORANO, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII secolo*, Roma, s.n., 1904.

Dal dibattito europeo tra Cinque e Settecento emerge un'immagine costruita dai detrattori, ma i cui spunti talvolta sono profondamente condivisi anche all'interno della Chiesa di Roma o dai cattolici (è il caso dei francesi gallicani e giansenisti). Costante è la confusione tra i diversi tribunali – diocesano, spagnolo, romano e portoghese –, e naturalmente va tenuto ben presente il carico di propaganda che connota la polemica, ma è evidente come la questione sia centrale in Europa (perché poi si sarebbe sviluppato anche un dibattito nel New England nel 1659)¹⁸.

Pur intendendo occuparci in maniera esclusiva del dibattito sull'Inquisizione romana, è necessario aprire una parentesi riguardo ai moti e alle rivolte contro l'introduzione del tribunale romano, dal momento che spesso nascondono motivazioni di un certo interesse, come la difesa della competenza giurisdizionale (è il caso di Napoli), e sono sempre richiamati nell'ambito della polemica¹⁹. La rivolta del 1547 è certamente la più famosa, ma non è la prima, né sarà l'ultima di una lunga stagione di resistenza della capitale del Vicereame e poi del Regno ai ripetuti tentativi di introdurre il tribunale inquisitorio²⁰. Al grido di "Viva l'Imperatore, e muora l'Inquisizione", la popolazione di Napoli insorge e, da una prima forma di riluttanza, si giunge persino all'ostilità armata con il paradossale risultato di due tribunali inquisitoriali in una stessa città, come ha evidenziato Giovanni Romeo²¹.

¹⁸ F. HOWGILL, *The Popish Inquisition newly erected in New-England whereby their Church is manifested to be a Daughter of Myserie Babylon which did drink the Blood of the Saints, who bears the express Image of her Mother*, London, printed for Thomas Simmons, 1659. Si veda C. GILL, *Howgill, Francis (1618?-1669)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004 (d'ora in poi ODNB).

¹⁹ V. LAVENIA, *Rivolte*, in *Dizionario dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi e J. Tedeschi, in corso di pubblicazione per le Edizioni della Normale. Ringrazio l'autore per avermi consentito di leggere la voce. Cfr. PRODI, *Una storia della giustizia*, pp. 306 ss.

²⁰ L. AMABILE, *Il tumulto napoletano dell'anno 1510 contro la Santa Inquisizione*, Napoli, Tipografia della Regia Università, 1888; U. FOLIETA, *I moti napoletani contro l'Inquisizione, 1547*, traduzione, introduzione e note a cura di G. Di Piero, Matera, Fratelli Montemurro, 1971. Si vedano anche T. PEDIO, *Napoli contro l'Inquisizione spagnola nel 1547 nella cronaca di Antonino Castaldo*, in *Scritti in onore di Leopoldo Cassese*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1971, v. I, pp. 33-78; A. CERNIGLIARO, *Sovranità e feudo nel Regno di Napoli, 1505-1557*, Napoli, Jovene, 1984, pp. 335-349. Per la storia dell'Inquisizione nel Regno di Napoli ancor utile L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli, narrazione con molti documenti inediti*, Città di Castello, Lapi, 1892 (ristampa anastatica Soveria Mannelli, Rubbettino, 1987), e ora G. GALASSO, *Storia del Regno di Napoli*, Torino, UTET, 2005, v. II, pp. 493-524.

²¹ G. ROMEO, *Una città, due inquisizioni: l'anomalia del Sant'Ufficio a Napoli nel tardo '500*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIV (1988), pp. 42-67; *Il fondo Sant'Ufficio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, a cura di G. Romeo, «Campania Sacra», 34 (2003).

Contro l'istituzione del tribunale dell'Inquisizione, oltre a Napoli, si sollevano Lucca²², Firenze²³, Mantova²⁴, Modena²⁵, Venezia²⁶ e Milano²⁷: nel 1551, proprio per arginare questo insieme di proteste e rivolte contro l'Inquisizione, Giulio III emana una bolla di scomunica contro coloro che avessero tentato di ostacolare il dispiegarsi dell'autorità inquisitoriale²⁸.

Attraverso la ricostruzione della polemica anti-inquisitoriale tra Cinque e Settecento in Europa, con particolare attenzione alle opere francesi, inglesi e italiane, si delinea pertanto un quadro molto più ricco dell'immagine propagandistica dell'Inquisizione, che diventa un mito da declinare a seconda del periodo storico e dell'autore. Così, accanto ai classici autori della polemica, da Sarpi a Limborch, ne spuntano molti già censiti da Emil van Vekene, i quali irradiano una luce assai diversa sull'Inquisizione²⁹. Se nel XVI secolo la polemica contro il Sant'Uffizio

²² S. ADORNI BRACCESI, *La Repubblica di Lucca e l'«abborrita» Inquisizione: istituzioni e società*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, a cura di A. DEL COL, Roma, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1991, pp. 233-262, e S. SEIDEL MENCHI, *Characteristics of Italian Anticlericalism*, in *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. by P. A. Dikema, H. A. Oberman, Leiden, Brill, 1993, p. 278.

²³ A Firenze lo stesso Cosimo intervenne in alcuni casi a chiedere ragioni dell'operato dell'Inquisizione, si vedano P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1979, pp. 367-420; A. PROSPERI, *L'Inquisizione fiorentina dopo il Concilio di Trento*, «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXXVII-XXXVIII (1985-1986), pp. 97-124; e M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997, *passim*.

²⁴ Sulla «arrogante et poco costumata libertà» dei domenicani inquisitori, si veda S. PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1991, *passim*.

²⁵ S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, FrancoAngeli, 1979, *passim*.

²⁶ A. DEL COL, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella Repubblica di Venezia (1500-50)*, «Critica storica», XXV (1988), pp. 244-294: 262 e 266.

²⁷ M. C. GIANNINI, «Per beneficio della Città e Religione». *Governo politico e Inquisizione nello Stato di Milano a metà Cinquecento*, in *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, a cura di F. Cantù, M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2003, pp. 303-336.

²⁸ P. PASCHINI, *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Padova, Antenore, 1959, pp. 70 ss. Si veda anche A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, p. 318.

²⁹ E. VAN DER VEKENE, *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, Vaduz, Topos Verlag, 1982-1992.

si colora di appelli e aneliti al cristianesimo delle origini, puntando il dito sulla contrapposizione tra Chiesa di Cristo e Chiesa dell'Anticristo, nel secolo successivo prevalgono giurisdizionalismo, difesa della libertà nazionale dalla minaccia papistica, rifiuto della coercizione delle coscienze e, nel Settecento, con l'onda travolgente del pensiero illuministico, giansenismo, separazione tra Stato e Chiesa, polemica sull'errata attuazione della bolla di Paolo III. Costanti sono le accuse ai domenicani di essersi impadroniti dell'Inquisizione per trarne vantaggio, così come sono ricorrenti le accuse di tradimento del messaggio evangelico. Ho lasciato spazio anche all'analisi di alcuni resoconti di viaggi in Italia e di fughe dall'Inquisizione che ho giudicato di estremo interesse per l'immagine del Sant'Uffizio, poiché rappresentano l'allargamento della polemica al versante artistico. Molto intensa è la partecipazione inglese alla polemica: lì l'Inquisizione rappresenta la minaccia di un ritorno del cattolicesimo e quindi il rischio del tramonto delle libertà inglesi, politiche ed economiche.

Nel groviglio di immagini e rappresentazioni diventa essenziale la discussione sulla legittimità della coercizione delle coscienze, contraria all'insegnamento cristiano, e gradualmente conquista spazio anche l'analisi delle rovinose conseguenze per la vita culturale, politica ed economica della penisola italiana, vessata dal Sant'Uffizio. La sconfitta almeno apparente di quell'istituzione traspare anche dall'incapacità delle due Congregazioni (Sant'Uffizio e Indice) di seguire il dibattito e ovviamente di dialogare con istanze ormai diffuse e condivise, limitandosi spesso a intervenire nei confronti di quegli autori tradotti in italiano e oggetto di controversia (è il caso di Fleury). Lo studio si chiude con la risposta della controversistica apologetica cattolica a tre secoli di accuse e critiche: da una parte Muzzarelli e dall'altra Pani, due facce della Chiesa di Roma; la prima risente della polemica, pur difendendo l'istituzione, l'altra rappresenta l'ultimo baluardo del fortino assediato non più solo idealmente, ma anche dall'imminente arrivo delle truppe giacobine e napoleoniche³⁰.

In conclusione, tra Cinque e Settecento, contro l'Inquisizione si agita dapprima il biasimo per il tradimento degli insegnamenti evangelici di misericordia e pazienza, da cui scaturisce l'interrogativo sulla legittimità del tribunale e della coercizione, per finire poi con la rivendicazione della giurisdizione secolare, cui si affiancano il giansenismo e il pensiero

³⁰ Sull'immagine dell'Inquisizione tra rivoluzione francese ed età napoleonica, si rimanda a Vittorio SCIUTI RUSSI, *L'Abbé Grégoire e l'inquisizione di Spagna: la lettre del 1798 e la reazione del partito inquisitoriale*, «Rivista storica italiana», CXVII (2005), pp. 494-52, ora in ID., *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra Sette e Ottocento. Il dibattito europeo sulla soppressione del «terrible monstre»*, Firenze, Olschki, 2009, pp. 129-47.

illuministico, fino alla metamorfosi del Sant'Uffizio in un mito negativo. Si prepara così la strada all'anticlericalismo laico e a un cattolicesimo di stampo diverso. Nel corso dei secoli XIX e XX, l'Inquisizione è a questo punto trasfigurata: non è più il tribunale della fede, ma rimane un demone da combattere; oppure, secondo Dostoevskij, diventa il rifugio dalla libertà concessa all'umanità da Gesù; soprattutto, è ormai diventata un consolidato *topos* letterario³¹.

Concludere un percorso di ricerca obbliga a ricordare i molti momenti di discussione e riflessione condivisi con amici e colleghi. A Paolo Simoncelli mi lega una ormai decennale consuetudine di dialogo e di confronto: lo ringrazio per il sostegno e le continue sollecitazioni, di cui è sempre generoso, ma anche per la curiosità intellettuale e la passione con cui scruta pensieri e realtà. A Mario F. Leonardi che, con amichevole pazienza, mi sopporta da anni, devo una critica severa, sempre ironica e partecipe.

Esprimere gratitudine nei confronti di Margherita Isnardi Parente è un piacevole dovere per me, visto l'enorme debito intellettuale che ho contratto con lei, così come devo moltissimo ad Antonio Rotondò. Con entrambi ho discusso di alcuni aspetti della ricerca e, quando non è stato più possibile farlo, ho provato a immaginare come avrebbero potuto e voluto pungolarli. A loro va un pensiero che ora posso definire anche affettuoso senza incorrere nelle loro censure.

Della ricerca ho discusso con Giovanni Aliberti, Monica Azzolini, Gabriella Ballesio, Domenico Caccamo, Marina Caffiero, Paolo Carta, Silvano Cavazza, Enzo Di Nuoscio, Matteo Duni, Germana Ernst, Lucia Felici, Irene Fosi, Maria Galloro, Marco Gervasoni, Stefano Giovanardi, Vincenzo Lavenia, Isabella Lazzarini, Anna Lazzarino Del Grosso, Marco Lazzarotto, Rita Mazzei, Margherita Palumbo, Giorgio Patrizi, Edward Peters, Diego Quaglioni, Rodolfo Savelli, Vittorio Sciuti Russi e Lech Szczucki: desidero ringraziare tutti e ciascuno.

Pur tra mille difficoltà Alessandro Guerra e Stefano Dall'Aglio, insieme a Chiara S., Chiara T., Paola e Marta (e a pochi altri), continuano a stupirmi per la sincera, solida e leale amicizia, capace di resistere al cinismo dilagante e all'indifferenza diffusa.

Prime versioni di alcuni aspetti di questo libro sono state editate in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società*, a cura di M. Sangalli, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003, pp. 487-500, e in *I tribunali*

³¹ MORENO, *La invención de la Inquisición*, pp. 175-191, e PROSPERI, *L'Inquisizione romana*, pp. 3-27: 5.

della fede. Continuità e discontinuità dal medioevo all'età contemporanea, a cura di S. Peyronel, Torino, Claudiana, 2007, pp. 231-243.

Ringrazio il personale delle biblioteche e degli archivi presso cui ho lavorato, tra i quali ricordo la Bibliothèque Nationale de France, la Bibliothèque de l'Institut de la Histoire de la Réformation di Parigi, la Biblioteca della Facoltà Valdese di Roma, la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, la Biblioteca Nazionale di Roma, la Biblioteca Apostolica Vaticana, la Biblioteca Casanatense, la Biblioteca Angelica, l'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede e l'Archivio Segreto Vaticano.

Il volume è stato pubblicato grazie a un finanziamento del Dipartimento suss dell'Università del Molise, un ateneo dove ho appreso molto del passato, presente e futuro dell'università.

Grazie a Gianni Romeo, acuto lettore di diverse versioni del lavoro e interlocutore prezioso e sempre critico.

Last but not least, ringrazio di cuore Susanna Peyronel per aver voluto accogliere questo libro nella collana della Società di Studi Valdesi e per la lettura attenta e ricca di sollecitazioni e suggerimenti.

Questa ricerca ha radici profonde e penetranti nella mia vita: per questo dedico il libro alla mia famiglia, in particolare a mia madre, Maria Rosaria, e a mio figlio, Ettore.

SANT'UFFIZIO O TRIBUNAL ANTICHRISTI? LA POLEMICA CONTRO L'INQUISIZIONE NEL CINQUECENTO

«Attendiamo pur a servir al Signor Iddio in questo Santo Officio non stimando calunnie perché conviene presupponer chi entra in questo Officio di farsi odioso al mondo; ma tanto quanto il mondo ne ha in odio tanto il Signor Iddio harà risguardo de noi et saremo da lui amati»¹. Così, in una lettera del 1556, Michele Ghislieri, avvertendo profondamente il senso del dovere, accompagnato dalla consapevolezza della solitudine e dell'incomprensione del mondo, delinea alcune caratteristiche dell'immagine dell'Inquisizione qui nella sua autorappresentazione: un ufficio che rende odiosi al mondo, ma amati da Dio. Questa rappresentazione, che arriva dopo circa quindici anni dalla riorganizzazione del tribunale romano e per bocca di uno dei più importanti esponenti della Chiesa, offre pertanto un emblematico punto di vista sull'immagine dell'Inquisizione in un periodo di svolta per la storia dell'istituzione ecclesiastica.

Durante il Cinquecento si assiste a una metamorfosi dell'immagine dell'Inquisizione in conseguenza di diversi presupposti: la confusione dei vari tribunali inquisitoriali che sembrano sovrapporsi e accavallarsi, la diffusione dello spirito umanistico, l'incalzare delle dottrine riformate, insieme alle teorie scientifiche e politiche... Tutto dunque sembra congiurare contro la difesa sorda dell'ortodossia e della Chiesa di Roma, della cui custodia l'Inquisizione è stata nuovamente incaricata. Proprio per rispondere a questo serrato fuoco di fila che colpisce la legittimità e la razionalità dell'istituzione, da parte cattolica, pur con un certo ritardo, si predispongono delle opere, soprattutto i manuali inquisitoriali, per difendere l'azione del Sant'Uffizio. Diversi autori cattolici (Simancas, Rojas, Castro, Locati...) pubblicano i loro manuali nella seconda metà del Cinquecento, dando un'autorappresentazione del Sant'Uffizio come di un *fortalitium fidei* presidiato, dietro lo scudo del magistero della Chiesa, da teologi e giuristi finemente armati di eresologia e della spada dell'Inquisizione². Tuttavia,

¹ Lettera di Michele Ghislieri all'inquisitore di Genova, Girolamo Franchi, del 28 maggio 1556, citata da PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 148.

² MORENO, *La invención de la inquisición*, pp. 193 ss.

nella strenua ricerca di legittimazione, i primi manuali inquisitoriali fin dal Medioevo avevano scovato e quindi sviluppato una prolifera e potente immagine, secondo cui Dio stesso, sottoponendo a interrogatorio Adamo ed Eva dopo il peccato originale, era stato il primo a svolgere il compito inquisitoriale e quindi il primo inquisitore. In questo modo, con i migliori strumenti retorici, il tribunale della fede raccoglieva un compito divino e quindi gli inquisitori rivendicavano l'investitura da Dio³. Risulta evidente già da subito come uno dei terreni più battuti dalla polemica riguardi il confronto tra teologi e storici, latori di metodi, messaggi e finalità spesso (per non dire sempre) divergenti⁴.

Nel corso del XVI secolo, con l'affermazione dello Stato moderno e l'europeizzazione del mondo, sostenute dall'innovazione della stampa e dai risultati critici della filologia, i primi segnali di un vivace fermento culturale travolgono la Chiesa: la denuncia della corruzione ecclesiastica supera infatti la fase medioevale per assumere caratteri e valenze più ampi. Da questo processo tumultuoso è travolta anche l'immagine delle Inquisizioni, diocesana e spagnola, rendendo estremamente interessanti sia la rappresentazione delineata dai critici sia l'autorappresentazione datane dagli inquisitori. Tuttavia, è d'obbligo ricordare che già prima della riorganizzazione del tribunale romano nel 1542 l'attività dell'Inquisizione spagnola e di quella diocesana è messa sotto esame grazie alla ripresa del genere martirologico piegato alle esigenze della Riforma e, solo in seguito, sfruttato anche dalla Controriforma⁵: i martirii patiti a causa dell'operato delle due istituzioni ecclesiastiche diventano il pretesto per una battaglia di delegittimazione della Chiesa, ormai giudicata incapace di altre "cure" che non siano quelle violente, considerate però avulse dalla tradizione cristiana⁶. Il genere martirologico prospera nel clima di attesa palingenesi universale e di auspicato ritorno *ad fontes* ed è proprio in quest'ambito che si costruisce l'immagine del tribunale inquisitoriale, sottolineandone la necessità per raggiungere l'obiettivo della maggior gloria di Dio e, viceversa, contestandone i metodi considerati estranei alla Chiesa di Dio. Almeno nei primi decenni del secolo, si afferma il modello che vuole la Chiesa di Cristo patire la persecuzione a

³ PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, pp. 153-179.

⁴ Si vedano l'ancor utile P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du 16^e siècle*, Gembloux, J. Duculot, 1932, e ora I. BACKUS, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leiden, Brill, 2003.

⁵ S. SEIDEL MENCHI, *Origine e origini del Sant'Uffizio dell'Inquisizione romana (1542-1559)*, in *L'Inquisizione*, pp. 291-321. Sul martirologio, si vedano J.-F. GILMONT, *Les martyrologes du XVI^e siècle*, in *Ketzerverfolgung*, pp. 175-192, e F. LESTRINGANT, *Lumière des martyrs: essai sur le martyre au siècle des réformes*, Paris, Champion, 2004.

⁶ PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, pp. 161-163.

opera dell'Anticristo, il quale si serve del peggiore strumento diabolico, l'Inquisizione. Dell'idea che il tribunale fosse stato istituito con l'intento di salvaguardare la fede, i fedeli e la Chiesa non resta nulla, dal momento che infuria la polemica umanistico-rinascimentale antimonastica e anti-romana: la battaglia all'eresia combattuta da schiere di ecclesiastici corrotti e avidi avrebbe avuto come scopo piuttosto di ingrassare il clero e di eliminare nemici politici⁷. Ma c'è di più: oltre all'obiettivo polemico e propagandistico, emerge un patrimonio culturale che riporta chiaramente a una fase della storia del cristianesimo in cui la battaglia all'eresia era condotta sotto la bandiera della persuasione e non della coercizione⁸. Nel mondo antico, com'è noto, il termine non aveva la connotazione negativa che avrebbe poi assunto nel corso dei secoli; indicava piuttosto una scelta non necessariamente sbagliata, valenza che del resto si ritrova anche nell'Antico e nel Nuovo Testamento, come ha acutamente evidenziato Arnaldo Momigliano⁹. In un saggio magistrale, lo storico dell'eresia medioevale Herbert Grundmann ha analizzato l'esegesi medioevale della *Prima lettera ai Corinzi* (XI, 9) sulla necessità dell'eresia, chiarendo il passaggio alla concezione negativa del termine¹⁰. Da quel momento in poi, le eresie dovevano dunque essere interpretate come sfida da raccogliere per riaffermare la verità della fede e per intraprendere la battaglia per sconfiggere l'errore. Tuttavia, occorre ricordare l'esistenza all'interno della Chiesa di una lunga e nobile tradizione che aveva affrontato il problema dell'eresia e del dissenso con strumenti non repressivi. Tra i fautori della tolleranza, contrari alla coercizione, spiccava la scelta

⁷ Si vedano le puntuali osservazioni di O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2005, *passim*.

⁸ Un panorama della questione è stato tracciato da Adriano PROSPERI, *Il grano e la zizzania: l'eresia nella cittadella cristiana*, in *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, a cura di P. C. Bori, Bologna, il Mulino, 1986, pp. 51-86; Id., *La mort de l'hérétique: normes juridiques et pratique concrète au temps de l'inquisition romaine*, in *Ketzerverfolgung*, pp. 159-174.

⁹ A. MOMIGLIANO, *Empietà ed eresia nel mondo antico*, «Rivista storica italiana», LXXXIII (1971), pp. 771-791, ora in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1980, v. II, pp. 437-458. Sulla sostanziale intolleranza del cristianesimo si era già espresso Voltaire e si veda ora P. ZAGORIN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton, Princeton University Press, 2003, su cui si vedano le riflessioni di G. RICUPERATI, *Tolleranza ieri e domani: in margine ad un bilancio di Perez Zagorin*, «Rivista storica italiana», CXVII (2006), pp. 933-974.

¹⁰ H. GRUNDMANN, *Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, in *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 23-60. Si veda anche A. FUNKENSTEIN, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino, Einaudi, 1996.

di Agostino, come fonte prediletta, trascurando le opere già permeate dal «compelle intrare» (LC, XIV, 23)¹¹, e poi altri padri della Chiesa come Tertulliano. Ma anche Bernardo di Chiaravalle con la sua nota formula («Fides suadenda est, non imponenda») aveva favorito la scelta persuasiva. Tutti questi padri della Chiesa sarebbero diventati i campioni eletti della polemica anti-inquisitoriale nei secoli presi in esame.

Nel corso del Medioevo, le due opzioni, quella persuasiva e quella coercitiva, vanno di pari passo fino allo scontro con l'eresia catara, che accelererà e provocherà il definitivo passaggio dalla persuasione alla coercizione, diffondendo lo spirito di crociata¹². Si tratta di un processo che investe l'intera società con ricadute di ogni sorta. Nasce così un'istituzione preposta a sorvegliare e punire per sopperire all'inefficacia manifesta del controllo episcopale. Sarà poi la volta dell'istituzione dei due ordini religiosi dei domenicani e dei francescani, che fronteggiano il frequente insorgere di nuovi focolai ereticali, ma i colpi assestati da ondate di dissenso, come ad esempio quella degli ussiti, lasciano lesioni destinate a farsi sentire nel lungo periodo, benché i problemi politici della Chiesa di Roma ne offuschino le radici. Infatti, nella prima metà del XVI secolo, gli echi di quelle eresie tornano assordanti: la messa in stato d'accusa della Chiesa di Roma non risparmia alcun aspetto e il martirio di coloro che si sono ribellati alla tirannide romana, invocando il messaggio divino, alimenta la leggenda nera dell'Inquisizione: così Wycliffe, Hus e Girolamo da Praga sono considerati i primi a opporsi a Roma.

Comincia così a prendere sempre più corpo l'immagine dell'Inquisizione grazie a una lunga serie di scritti di propaganda protestante (il primo ad avere carattere sistematico contro l'Inquisizione spagnola è edito a Heidelberg nel 1567)¹³ e anche alla riflessione di alcuni esponenti della

¹¹ R. MANSELLI, *De la "persuasio" à la "coercitio"*, in *Le Crédo, la morale et l'Inquisition*, Toulouse, Privat, 1971, pp. 175-197. Si veda anche ID., *L'eresia del male*, Napoli, Morano, 1980².

¹² G. G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, il Mulino, 1989, e ID., *Contro gli eretici: la coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna, il Mulino, 1996. Sull'idea di tolleranza nel medioevo, cfr. P. ZERBI, *Medioevo: tolleranza o intolleranza?*, in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 13-26, e I. BEJCYZ, *Tolerantia. A Medieval Concept*, «Journal of the History of Ideas», LVIII (1997), pp. 365-384.

¹³ Si tratta di Gonsalvus Montanus, *Artes de la Inquisición española*, opera pubblicata in più edizioni e tradotta nelle principali lingue europee, ora riedita annotata: *El "Reginaldo Montano", primer libro polémico contra la Inquisición española*, a cura di N. Castrillo Benito, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991. Si vedano W. S. MALTBY, *The Black Legend in England: the Development of Anti-Spanish Sentiment, 1558-1660*, Durham, Duke University Press, 1971, e A. PAGDEN, *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish American Social and Political Theory, 1513-1830*, New Haven London, 1990. Cfr. V. PINTO CRESPO,

Chiesa di Roma¹⁴. In un gioco di specchi, rappresentazione e autorappresentazione del tribunale inquisitoriale si alimentano vicendevolmente, confondendosi e talvolta ampliando la polemica attorno alla questione della tolleranza religiosa.

Naturalmente, dietro la critica e la denuncia dei metodi inquisitoriali potrebbero celarsi dei diffusi sentimenti di anticlericalismo, rintracciabili in diverse realtà storico-politiche con motivazioni varie. Tralasciando il caso dell'inquisitore martire Pietro da Verona, ad esempio, già negli anni Venti del XVI secolo, in Olanda, l'ordine dei francescani è vittima di ira popolare, e nell'Impero si verificano molti altri episodi¹⁵. L'esplosione di anticlericalismo coinvolge pure il territorio italiano: l'ipotesi avanzata da Silvana Seidel Menchi sull'origine del sentimento anticlericale in Italia, come reazione istintiva alla familiarità con il clero e la curia, sembra convincente, benché non spieghi tutti i fenomeni che si sono verificati¹⁶.

Per definire ancor più chiaramente lo sfondo in cui si inserisce la polemica contro l'Inquisizione bisogna aggiungere un altro fronte dell'azione inquisitoriale, quello contro le streghe, dove sono particolarmente sentiti gli eccessi e gli abusi, denunciati con allarme da giuristi (Alciati, Ponzinibio...) e da teologi (Cassini) nella prima metà del XVI secolo: a causa della demonizzazione dell'eretico, infatti, avviene la conseguenziale at-

La justificación doctrinal del Santo Oficio, in *Historia de la Inquisición en Espana y America*, dir. por J.H. Perez Villanueva e B. Escandell Bonet, Madrid, Centro de estudios inquisitoriales, 1984, pp. 880-886. Per una discussione dei compiti del tribunale inquisitoriale, si veda H. A. KELLY, *Inquisition and the Prosecution of Heresy. Misconception and Abuses*, «Church history», LVIII (1989), pp. 439-451.

¹⁴ Si vedano S. CAVAZZA, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Modena, Panini, 1987, pp. 9-28, e A. ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1991, pp. 19-163. Oltre al classico E. VAN DER VEKENE, *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, si veda il volume *Inquisizione e indice nei secoli XVI-XVIII. Controversie teologiche dalle raccolte casanatensi*, a cura di A. Cavarra, Vigevano, Diakronia, 1998.

¹⁵ J. D. TRACY, *Elements of Anticlerical Sentiment in the Province of Holland under Charles V*, in *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, pp. 258-269; 265, e R. W. SCRIBNER, *Anticlericalism and the Cities*, in Id., *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, Leiden, Brill, 2001, pp. 149-171.

¹⁶ S. SEIDEL MENCHI, *Characteristics of Italian Anticlericalism*, in *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, pp. 271-281; 274. Riflette sulla ripresa di questi temi anticlericali inserendoli in una cornice però molto più ampia S. PEYRONEL RAMBALDI, «Una semplice dichiarazione sopra i dodici articoli della fede cristiana» di Pier Martire Vermigli: catechismo o pamphlet religioso, in *Pietro Martire Vermigli (1499-1562). Umanista, riformatore, pastore*, a cura di A. Olivieri, Roma, Herder, 2003, pp. 131-156; 141. Si veda inoltre il fondamentale saggio di ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa romana*.

tribuzione di competenza all'Inquisizione anche dei reati di *maleficium*. Proprio su questo terreno abbondano le proteste contro il tribunale inquisitoriale. In difesa degli inquisitori, interviene però Bartolomeo Spina, che nella *Secunda apologia* contro Ponzinibio sostiene che gli inquisitori operano solo animati dall'amore divino con zelo, mentre chi li ostacola è fautore di streghe o eretici. Già nella *Summa Sylvestrina*, sotto il lemma *haeresis*, Silvestro Mazzolini (Prieras) aveva stigmatizzato ogni perplessità nei confronti della legittima giurisdizione inquisitoriale sulle streghe¹⁷. Sulla scia di Bartolo da Sassoferrato, molti giuristi, da Alciati a Ponzinibio, avevano invece eccepito sull'estensione della giurisdizione inquisitoriale: notevoli echi di queste discussioni sarebbero state poi sviluppate nella seconda metà del Cinquecento. Nel *De varietate rerum*, Girolamo Cardano, in evidente continuità con Agrippa, avrebbe criticato gli abusi inquisitoriali, valutandoli causa e non conseguenza della diffusione dei processi alle streghe¹⁸; inoltre, avrebbe ripreso e diffuso l'equivoca e falsa etimologia di domenicani, come *domini canes*, "cani del signore", volta a denigrare l'immagine dell'ordine¹⁹.

Non solo alle opere vengono affidate le proteste contro l'Inquisizione: interrogando le fonti archivistiche, non sorprendono né sono così limitate, quantitativamente e qualitativamente, le tante richieste inviate al papa affinché si vigili sugli abusi degli inquisitori²⁰. Tuttavia, in questo *mare magnum* sembra affiorare, da diverse testimonianze, un sentimento di difesa dei diritti della coscienza che, sebbene ancorato a un'idea non moderna, riconosce e auspica una strada diversa da quella della coercizione per mantenere intatta l'ortodossia.

¹⁷ Sugli inquisitori nell'Italia settentrionale, si vedano ora M. TAVUZZI, *Renaissance Inquisitors: Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy 1474-1527*, Leiden, Brill, 2007, pp. 149 ss., e anche l'opera precedente, ID., *Prierias: the Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, London, Duke University Press, 1997.

¹⁸ G. CARDANO, *De varietate rerum*, in *Hieronimi Cardani Opera omnia*, a cura di C. Sponii, 10 voll., Lugduni, sumptibus I. A. Huguetan et M. A. Ravaud, 1653, III, p. 734. Si veda ACDF, SO, *Censurae librorum*, I, fasc. 4, f. 994, riguardo al *De varietate*, dove si individuano i molti brani considerati ingiuriosi nei confronti degli inquisitori. Cfr. G. ERNST, *Cardano e le streghe*, «Bruniana & Campanelliana», XII (2006), pp. 395-410.

¹⁹ NICCOLI, *Rinascimento anticlericale*, p. 107. Per Cardano, mi permetto di rinviare al mio *"Correzioni d'autore" e censure dell'opera di Cardano*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi, G. Canziani, Milano, FrancoAngeli, 2003, pp. 437-456.

²⁰ Per citare un caso tra i tanti, basta rinviare alla lettera di Ferrante Gonzaga, governatore di Milano dal 1546 al 1554, a don Diego Hurtado de Mendoza, ambasciatore spagnolo a Roma, da Milano il 13 novembre 1550, pubblicata da F. CHABOD, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V: note e documenti*, a cura di E. Sestan, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1962, pp. 265 ss., in cui si fa riferimento alla condotta non integerrima dell'inquisitore di Como.

1. Teologia umanistica e teologia scolastica: Erasmo e Agrippa

Nello scontro tra la chiusura intransigente della scolastica e lo spirito di ricerca, tipico dell'umanesimo, prodromico alla richiesta di *libertas philosophandi*, un certo spazio lo conquista anche la polemica contro l'Inquisizione con il prezioso contributo di Erasmo e di Agrippa²¹.

Erasmo, vittima in più di un'occasione del rigore delle schiere ecclesiastiche, è tra i primi a prendere l'iniziativa di ridiscutere le competenze del tribunale della fede²². Nella sua opera più conosciuta, l'*Elogio della Follia*, ribadisce il senso della missione apostolica affidata alla Chiesa da Cristo, missione che deve essere condotta con le armi dottrinali e non con la persecuzione, che Erasmo considera estranea allo spirito cristiano²³. Inoltre, l'umanista non perde occasione per ironizzare sull'interpretazione, data dal teologo dal severo cipiglio, del monito paolino (*Lettera a Tito*, III, 10), imperativo che viene corroborato dall'intervento dell'avvocato di Tenedo e di cui Erasmo mostra l'assurdità, lasciandone intravedere anche le possibili estensioni nell'applicazione²⁴.

Naturalmente l'intero *corpus* erasmiano è disseminato di allusioni, accenni e approfondite riflessioni riguardo alla questione della liceità dell'uso della violenza nelle cause di fede e soprattutto dei dubbi sulla sua conformità e coerenza rispetto al messaggio evangelico. Nel *colloquio Inquisitio de fide*, ad esempio, Erasmo affronta il tema asserendo che solo Dio possiede «il fulmine per colpire le anime», senza dimenticare l'insegnamento evangelico, secondo il quale «proprio a chi si è perduto

²¹ E. RUMMEL, *Et cum theologo bella poeta gerit. The Conflict between Humanists and Scholastics Revisited*, «Sixteenth Century Journal», XXIII (1992), pp. 713-726, ed EAD., *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Cambridge, Harvard University Press, 1996. Si veda ora anche C. NAUERT, *Humanism as Method. Roots of Conflict with the Scholastics*, «Sixteenth Century Journal», XXIX (1998), pp. 427-438.

²² M.-P. GILMORE, *Les limits de la tolérance dans l'oeuvre polémique d'Érasme*, in *Colloquia Erasmiana Turonensia*, Paris, Vrin, 1972, pp. 713-736, e M. AVILÉS, *Erasmo y la inquisición*, Madrid, Fundacion Universitaria Espanola, 1980. Si vedano anche W. K. FERGUSON, *The Attitude of Erasmus toward Toleration*, in *Persecution and Liberty. Essays in Honor of George Lincoln Burr*, New York, The Century, 1931, pp. 171-181; M. TURCHETTI, *Une question mal posée: Érasme et la tolérance. L'idée de Sygkatabasis*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LIII (1991), pp. 379-395; C. GILLY, *Sebastiano Castellione, l'idea di tolleranza e l'opposizione alla politica di Filippo II*, «Rivista storica italiana», CX (1998), pp. 144-165, e R. TORZINI, *I labirinti del libero arbitrio. La discussione tra Erasmo e Lutero*, Firenze, Olschki, 2000.

²³ ERASMO, *Elogio della follia*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 1997, pp. 239-240 (ID., *Moriae encomium id est Stultitiae laus*, ed. by C. H. Miller, in ID., *Opera omnia*, Amsterdam-Oxford, North Holland Publishing Company, 1969, v. IV/3, pp. 183 ss.).

²⁴ *Ibidem*.

[...] bisogna augurare la salvezza»²⁵. Nell'esegesi scritturale erasmiana, non si trova mai la legittimazione della repressione dell'eresia, sull'onda della *Parafrasi* (1522) di Matteo XIII, 24-30²⁶, che esorta a sopportare le mele cattive accanto a quelle buone. Anche laddove, nelle Scritture, si trovano quei luoghi che avrebbero potuto lasciare margini all'interpretazione restrittiva, alla quale si era adeguata la *Vulgata* (ad esempio, *Giovanni* XV, 6), Erasmo tenta di ammorbidarne il senso con la sua parafrasi, sottolineando che solo la fede in Cristo era necessaria per appartenere al *corpus Christianum*, escludendo così la necessità dell'intervento umano per separare la zizzania dal grano²⁷.

Naturalmente l'esegesi erasmiana del Vangelo di Matteo attira immediatamente critiche, tra le quali spicca soprattutto quella del teologo Noel Béde della facoltà di Teologia di Parigi, cui Erasmo risponde nel 1527 con le sue *Supputationes errorum Natalis Bedae*, per confutare i presupposti della prassi della persecuzione ereticale. Una battaglia persa in partenza, perché su Erasmo grava ormai l'ombra dell'eterodossia. Intento a parare i colpi inferti dalla Sorbona, a Valladolid, in seguito alla discussione apertasi dopo la pubblicazione dell'*Enchiridion*, si raccoglie un altro fronte avverso, dove si coagula l'ambigua fortuna dell'erasmismo in Spagna. Alcuni teologi spagnoli, riuniti a Valladolid dall'inquisitore generale Alonso Manrique nel 1527, individuano quei punti che facevano di Erasmo l'«avvocato d'ufficio dell'errore»²⁸, una sorta di negazione vivente del dogmatismo; soprattutto, come nota Bataillon, i monaci evidenziano i rischi per l'ortodossia cattolica insiti nelle opere di Erasmo, soprattutto per quello che riguarda, come osserva Homza, i rapporti tra filologia e teoria²⁹. In particolar modo l'attenzione dei monaci si concentra sui passaggi dell'opera erasmiana che mettono in discussione alcuni dogmi della Chiesa, tra cui la Trinità, il culto della Vergine, l'autorità delle Scritture e anche l'Inquisizione³⁰. Nell'*Apologia adversus articulos*

²⁵ ERASMO, *I colloqui*, a cura di G. P. Brega, Milano, Garzanti, 2001, pp. 99-110. Si veda anche ID., *Colloquia*, ed. by L. Halkin et al., in ID., *Opera omnia*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1972, v. I/3, pp. 363 ss.

²⁶ ERASMUS, *Paraphrasis in Evang. Matthaei, cap. XIII*, in ID., *Opera omnia*, Lugduni Batavorum, 10 voll., 1703-1706 (d'ora in poi LB), VII, c. 80.

²⁷ Si veda C. ASSO, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 123-124. Cfr. J. M. LEVINE, *Erasmus and the Problem of the Johannine Comma*, «Journal of the History of Ideas», 58 (1997), pp. 573-596: 590.

²⁸ M. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne*, Genève, Droz, 1991, v. I, p. 278.

²⁹ *Ibidem*, p. 280, e L. A. HOMZA, *Erasmus as Hero, or Heretic? Spanish Humanism and the Valladolid Assembly of 1527*, «Renaissance Quarterly», 50 (1997), pp. 78-118: 86.

³⁰ Miguel Avilés ha mostrato come le tre accuse iniziali dei monaci spagnoli siano volte ad avvicinare Erasmo agli antitrinitari, in *Erasmus y la inquisición*, p. 11.

aliquot per monachos in Hispaniis exhibitos del 1528, Erasmo replica punto per punto agli articoli redatti dai teologi spagnoli, utilizzando il metodo controversistico già impiegato per rendere perspicua la propria difesa³¹. Dopo aver ribattuto riguardo alla Trinità, alla dignità e gloria di Dio e alla divinità dello Spirito Santo, si difende dalle accuse di aver trattato «contra Sanctam Haereticorum inquisitionem» (*titulus IV* dell'*Apolo-logia*): tre i punti esaminati dai monaci spagnoli, ossia la parafrasi della parabola della zizzania, il prologo alla *Parafrasi del Vangelo di Matteo* e il colloquio *Inquisitio de Fide*³². Per quanto riguarda il primo, Erasmo, consapevole di voler rimanere coerente con il suo pensiero di tolleranza senza svalutare la liceità del tribunale inquisitoriale, distingue tra due forme di Inquisizione, «sancta et sycophantica»: la prima è legittima perché agisce come un padre o un medico, mentre la seconda si muove come il tiranno contro la libertà. Pur esecrando gli eretici e giudicando giuste le condanne della Chiesa, Erasmo si interroga su quale sia il metodo giusto per trattare l'eresia e trova risposta nella parafrasi della parabola della zizzania: prima di Agostino, la Chiesa non aveva mai chiesto aiuto all'autorità politica, mentre dopo, seguendo l'esempio del vescovo africano, l'azione ecclesiastica era rivolta a istruire e non a minacciare o, peggio, a eliminare, per non correre il rischio dei falsi cristiani³³. Inoltre, la punizione severa degli eretici, di cui alcuni si compiacciono, si discosta dall'insegnamento cristiano, che indica *in primis* la misericordia. L'umanista desume anche da testi di diritto canonico argomenti contro la liceità del trattamento persecutorio riservato agli eretici e si affida all'autorevolezza dell'insegnamento dei padri della Chiesa per spiegare la parafrasi del capitolo di Matteo.

³¹ «He invalidated his critics' charges by claiming that they had not observed correct procedure; he diluted their criticism by claiming that his statements had been proposals rather than firm pronouncements; he strengthened his own case by citing irrefutable authorities in his support; and he attacked his critics in turn by questioning their qualifications and intentions», in E. RUMMEL, *Erasmus and his Catholic Critics*, Nieuwkoop, De Graaf, 1989, v. II, 1523-36, p. 93.

³² Erasmo riporta prima l'*obiectio*: «In Paraphrasi Matthaei XIII. Servi qui volunt ante tempus colligere zizaniam, sunt qui Pseudapostolos et Haeresiarchas gladiis ac moribus existimant e medio tollendos, cum paterfamilias nolit eos extinguere, sed tolerari, si forte resipiscant, serventur suo iudici, cui poenas dabunt aliquando. Haec ille. Post tam praeclarum inquisitionis specimen editum, quid aliud restabat, quam ut post summam Triadem pulchre defensam a calumniis, ad sanctam Haereticorum inquisitionem veniretur. Plurimum interest inter inquisitionem sanctam et sycophanticam. Inquirat pater in vitam filii, ut curam agat: inquirat medicus in valetudinem amici, ut sanet», ERASMUS, *Apolo-logia adversus articulos aliquot, per monachos quosdam in Hispaniis exhibitos*, in LB, IX, cc. 1015-1094: c. 1054. Cfr. HOMZA, *Erasmus as Hero, or Heretic?*, pp. 105-106.

³³ AVILÉS, *Erasmus y la inquisición*, p. 90.

Malgrado i toni accesi, prudentemente, Erasmo non coinvolge nella polemica l'intera istituzione ecclesiastica e il suo biasimo colpisce solo alcuni individui responsabili di non seguire i precetti evangelici. Ciò che però emerge con maggior vigore è il quesito sulla possibilità di conciliare la severità, sorda e cieca a ogni lamento, che sembra caratterizzare l'Inquisizione, con la tradizione cristiana di misericordia, pur riaffermando la propria convinzione della necessità della pena per gli eretici. Da una parte Erasmo propone il dilemma etico, che avrebbe dovuto scuotere le coscienze dei fedeli, sulla contrapposizione tra Inquisizione e messaggio evangelico, dall'altra preferisce non esprimere alcun giudizio di merito e di valore sulle leggi secolari poiché le considera rispondenti a esigenze diverse, pur continuando a denunciare gli abusi degli uomini di Chiesa, i quali avrebbero dovuto pensare a salvare e non a dannare. Dunque, il significato che ricava dalla parabola evangelica della zizzania risulta così chiaro, coerente con l'insegnamento di Cristo, nonché confermato da molti interpreti ortodossi e approvato dalla Chiesa³⁴. A rafforzare ulteriormente la propria contestata esegesi, che giudica coerente con la tradizione, Erasmo pone un altro, inquietante interrogativo relativo al comportamento da tenere se si fosse giunti ad accantonare (perché reputata erronea) l'interpretazione di alcuni Padri: si sarebbe corso quindi il rischio assurdo di considerare eretici tutti quegli interpreti che avevano invece giudicato equo tollerare e non reprimere.

Ma l'accusa più forte lanciata da Erasmo riguarda il coinvolgimento dell'autorità secolare nella persecuzione ereticale: dal momento che spesso gli eretici si erano affidati a Cesare per sconfiggere la Chiesa, quest'alleanza è paradossale. L'umanista introduce così il riferimento alla condotta di Agostino, il quale non aveva voluto invocare l'intervento del potere temporale per una questione ecclesiastica, convinto che le uniche armi concesse al vescovo fossero la preghiera, la parola di Dio e – qualora il male si rivelasse invincibile – la scomunica³⁵. Pur non mettendo in discussione la legittimità dell'istituzione, Erasmo contesta fortemente la scelta dei metodi dell'Inquisizione, richiamandosi esplicitamente alla patristica e all'insegnamento di misericordia cristiana.

³⁴ «Mea paraphrasis Evangelicae parabolae sensum explanat: qui si verus est, si Christo dignus, si probatis orthodoxis interpretibus placuit, si multis seculis usu ecclesiae comprobatus est, cur reprehenditur? Aut si reprehendus es, cur non pariter in jus vocentur et illi?», *ibidem*.

³⁵ «Mansuetioribus, inter quos fuit divus Augustinus, non placuit imploratio prophanae potestatis ad negotium Ecclesiasticum, existimantibus non decere episcopos aliis armis uti, quam verbo Dei, precibus: et si malum foret insanabile, anathemate, hoc est, separatione à communione. Hoc erat tum extremum ecclesiae supplicium», *ibidem*, c. 1055.

Altro paladino della libertà delle *humanae litterae* e fiero oppositore dell'accecante e paralizzante teologia scolastica è certamente Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim, che, memore degli ostacoli nei quali si era personalmente imbattuto, rivendica persino il diritto di pubblicare un'opera, senza dover sottostare alla censura preventiva³⁶. Agrippa sviluppa una polemica e una denuncia nei confronti degli inquisitori, il cui potere preclude il libero confronto intellettuale: in virtù di queste premesse, scrive un'opera purtroppo andata perduta. Tuttavia, attraverso alcune testimonianze, si può cercare di ricostruirne il contenuto: nella *Epistola clarissimis Coloniae Senatoribus et Consulibus*, nel gennaio 1533 lo stesso Agrippa aveva rivelato di volersi occupare «de Fratrum Predicatorum sceleribus et haeresibus», riprendendo così la difesa della tradizione neoplatonica e cabalistica già intrapresa da Ficino, Francesco Giorgio e Reuchlin e scagliandosi contro i domenicani depositari della cultura conservatrice³⁷. Al contempo aveva inteso mettere in guardia circa i rischi della politica culturale perseguita che avrebbe causato la decadenza dell'Università di Colonia, arroccata su posizioni retrive laddove le istanze di riforma erano ormai diffuse a ogni livello³⁸. Persino Erasmo e Reuchlin, sostenitori della teologia umanistica, si erano scontrati con l'ottusità dell'Università, che agiva come vestale dell'oscurantismo, affidandosi agli inquisitori.

Un'idea chiara dei contenuti di questo libello perduto di Agrippa, l'*Adversus lamiarum inquisitores*, che secondo Paola Zambelli potrebbe essere la prima parte di un lavoro più ampio, la ricaviamo dalla *Bibliotheca Sancta* di Sisto da Siena: Agrippa, in quest'opera, avrebbe inteso di-

³⁶ P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa, Sisto da Siena e gli Inquisitori*, «Memorie Domenicane», III (1972), pp. 146-164; EAD., *Scholastic and Humanistic Views of Hermeticism and Witchcraft*, in *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, ed. by I. Merkel, A. G. Debus, Washington, Folger Shakespeare Library, 1988, pp. 126-53, e EAD., *L'ambigua natura della magia: filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Venezia, Marsilio, 1996², *passim*. Si veda A. ROTONDÒ, *Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo*, in *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVI^e siècle*, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 1982, pp. 15-50.

³⁷ E. RUMMEL, *The Case against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*, Toronto, University of Toronto Press, 2002.

³⁸ Nella stessa lettera Agrippa ricorda che la missione del *sophista coloniensis* è rivolta «ad perniciem omnium bonarum literarum», in AGRIPPA, *Opera*, II, Lugduni, apud Fratres Beringos, [15..], p. 1034. Si veda inoltre C. ZIKA, *Agrippa of Nettesheim and His Appeal to the Cologne Council in 1533: the Politics of Knowledge in Early Sixteenth-Century Germany*, in *Humanismus in Köln*, hrsg. von J. V. Mehl, Köln, Bohlau, 1991, pp. 119-174.

mostrare anche l'illusorietà della stregoneria, riprendendo un luogo della ventiduesima *Omelia su Genesi* di Giovanni Crisostomo³⁹.

Con la polemica anti-inquisitoriale Agrippa gioca su due piani, affermando la libertà delle *humanae litterae* e denunciando gli abusi e i soprusi inquisitoriali contro le streghe. La sensibilità di Agrippa nei confronti dei processi alle streghe era certamente maturata dall'esperienza vissuta a Metz nel 1519, quando aveva sostenuto, con esito positivo, la difesa di una presunta strega "perseguitata" dall'azione inquisitoriale. Nella sua arringa Agrippa aveva insinuato l'interesse economico degli inquisitori rispetto ai beni dei processati e, al contempo, aveva mostrato le implicazioni di una "caccia" fondata su presupposti che potevano quasi essere ereticali. Inoltre, durante il periodo trascorso in Italia, si era imbattuto in una fase della caccia alle streghe intrapresa nelle valli alpine e ne aveva anche lì colto le aberrazioni intollerabili. Constatazioni e riflessioni sugli abusi inquisitoriali sarebbero quindi confluite nell'operetta *Adversus lamiarum inquisitores*, ma si trovano echi anche nelle due opere principali, nel *De occulta philosophia* e soprattutto nel *De vanitate et incertitudine scientiarum et artium*⁴⁰. Un intero capitolo di quest'ultima, il novantesimo, è dedicato all'"arte" inquisitoriale: dopo aver precedentemente ammonito coloro che intraprendono la strada ecclesiastica per ambizioni umane e favori politici e non per amore di Cristo, costruisce l'immagine degli inquisitori come avvoltoi assetati di sangue («isti sanguisibundi vultures») e avidi dei beni degli accusati, levando contro di loro l'accusa di non condurre equi processi, ma «lasciandosi dopo le spalle la scrittura sacra, non altrimenti che lettera morta, e ombra di verità; et ch'è più, come essi dicono, la cacciano di lontano, quasi ch'ella sia scudo, et riparo de gli heretici»⁴¹. Dietro lo scudo innalzato dell'infallibilità della

³⁹ SISTO DA SIENA, *Bibliotheca Sancta*, Lugduni, sumptibus Philippi Tinghi Florentini, MDLXXV, p. 25. Su Sisto, cfr. A. DEL COL, *Note sull'eterodossia di Fra' Sisto da Siena, i suoi rapporti con Orazio Brunetto, e un gruppo veneziano di "spirituali"*, «Collectanea Franciscana», XLVII, 1977, pp. 27-64; F. PARENTE, *Alcune osservazioni preliminari per una biografia di Sisto Senese. Fu realmente Sisto un Ebreo convertito?*, in *Italia Judaica II. Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed Età barocca*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1986, pp. 211-231, e J. WICKS, *Doctrine and Theology, in Catholicism in Early Modern History. A guide to research*, ed. by J. W. O'Malley, St. Louis, Center for Reformation Research, 1988, pp. 227-251, e U. PARENTE, *Sul preteso giudaismo di fra' Sisto da Siena davanti all'Inquisizione Romana (1551-1553)*, in *Le Inquisizioni cristiane e gli ebrei*, pp. 375-405.

⁴⁰ M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, e V. PERRONE COMPAGNI, *Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa*, «I castelli di Yale. Quaderni di filosofia», 2 (1997), pp. 115-140.

⁴¹ H. C. AGRIPPA, *Della vanità delle scienze tradotto per M. Lodovico Domenichi*, in Venetia, 1547, c. 180r (Id., *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium*, in Id.,

Chiesa di Roma, gli inquisitori si limitano a verificare l'ortodossia con la dottrina romana, accantonando la patristica, cui si appellano gli imputati: «Che se lo inquisito allhora si sforzerà di difendere la opinion sua con testimonio della scrittura, o con altre ragioni, interrompendolo con lo strepito della bocca sdegnata dicono, ch'egli non è hora alle mani con bacilieri et scolari alla cathedra, ma con Giudici al tribunale; che quivi non s'ha da litigare, et disputare, ma semplicemente rispondere, s'egli vuole stare al decreto della Chiesa Romana, et revocare la sua opinione»⁴². Gli inquisitori negano così ogni possibilità di confronto dialettico e, per intimidire l'eretico, «mostrano il fuoco, et le fascine, dicendo, che con gli heretici non s'ha da combattere con argomenti et scritture, ma con fascine et fuoco; et sforzano l'huomo senza convincerlo altramente d'alcuna ostinatione, né insegnarli cose migliori, à negare le cose sue contra conscientia»⁴³. Con la minaccia della pena di morte e del rogo, secondo Agrippa, l'Inquisizione non raggiunge alcun risultato positivo nella battaglia contro l'eresia, battaglia che dovrebbe essere condotta con altre armi (le Scritture) ormai cadute in desuetudine.

Con il rimpianto per le antiche tradizioni perdute di mansuetudine della Chiesa, l'opera agrippiana risulta in piena armonia con gli ideali umanistico-rinascimentali di anelito di ritorno *ad fontes*: su questo sfondo, appare ancora più significativa la rappresentazione degli inquisitori, latori di posizioni conservatrici, incuranti del proprio arsenale efficacissimo perché fondato sulla parola divina e capaci di rivendicare cieca obbedienza, minacciando la morte ed esortando alla conversione «con tenebricosa argumenta, et rixosos sillogismos».

Accanto all'aspetto dottrinale, Agrippa poi avanza dubbi circa l'ampiezza della giurisdizione inquisitoriale che dovrebbe limitarsi esclusivamente all'eresia, mentre si estende ad ambiti, come quello della stregoneria, in cui gli inquisitori si avventano ancor più ferocemente contro le presunte streghe, sottoponendole a torture, estorcendo loro confessioni, e condannandole infine al rogo. Con sospetto, però, Agrippa osserva come talvolta la pena possa essere commutata in un corrispettivo monetario, nei casi che vedono coinvolte alcune aristocratiche, ricattate per non dar seguito alle denunce raccolte: prassi di cui era stato testimone durante la sua permanenza nel milanese, quando vide alcune dame minacciate dall'inquisitore, che intendeva, con accuse ventilate, portare via soltanto denari e favori.

Opera, v. II, p. 218). Su Agrippa si vedano ora S. ADORNI BRACCESI, *L'“Agrippa Arrigo” e Ortensio Lando: fra eresia, cabbala e utopismo*, «Historia Philosophica», 2005, pp. 97-113, ed EAD., *Fra eresia ed ermetismo: tre edizioni italiane di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim*, «Bruniana & Campanelliana», XIII (2007), pp. 11-29.

⁴² AGRIPPA, *Della vanità delle scienze*, c. 180r-v.

⁴³ *Ibidem*.

La contestazione dell'Inquisizione di Agrippa si rivolge alla difesa umanistica della libertà degli intellettuali e alle streghe, vittime gli uni dell'asfissiante ortodossia e dell'avidità le altre. Come Erasmo, Agrippa intravede nell'avidità umana la premessa dell'operato inquisitoriale, ma propone anche una soluzione che preservi la missione apostolica della Chiesa e il messaggio evangelico: abbandonando la teologia scolastica piena di sofismi, si può abbracciare la teologia umanistica e così impadronirsi della chiave *veritatis armarium*, il *verbum Dei*⁴⁴.

Interessa qui ricordare che l'opera di Agrippa viene tradotta in volgare italiano da Ludovico Domenichi; se ne contano almeno tre edizioni a Venezia, benché l'opera sia dedicata a Cosimo, duca di Firenze⁴⁵. Autore del tentativo di pubblicare la *Nicomediana* di Calvino, distrutta in tipografia nel 1551⁴⁶, Domenichi è anche il traduttore di opere di Erasmo, affascinato dal tema della misericordia divina, che di lì a poco, con l'opera di Curione, *De amplitudine beati regni Dei*, avrà una trattazione approfondita⁴⁷. Sembra essere un riflesso dell'influenza di questi temi, di invito alla pratica misericordiosa contrapposti alle misure repressive, la considerazione del Domenichi nella sua *Historia*:

⁴⁴ AGRIPPA, *De vanitate*, p. 233. Sulla teologia umanistica, si rimanda a D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 15 ss., e P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica*, «Rinascimento», 10 (1970), pp. 29-88.

⁴⁵ Su Domenichi, oltre alla voce redatta da A. PISCINI in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi DBI), Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1991, v. XL, pp. 595-600, si veda P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento*, pp. 383-384. Si vedano inoltre P. GRENDLER, *Critics of the Italian world 1530-1560: Anton Francesco Doni, Nicolo Franco and Ortensio Lando*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969, e recentemente M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo*, Torino, Einaudi, 1997, ed E. GARAVELLI, *Ludovico Domenichi e i "Nicomediana" di Calvino. Storia di un libro perduto e ritrovato*, Manziana, Vecchierelli, 2004.

⁴⁶ Sull'opera di volgarizzamento dell'opera di Calvino, si vedano D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale*, ora in Id., *Eretici italiani*, pp. 440 ss.; C. GINZBURG, *I costituiti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, Sansoni, 1970, pp. 25-26, e ora GARAVELLI, *Ludovico Domenichi, passim*.

⁴⁷ S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 166-167. Sul tema dell'ampiezza della misericordia divina in Francesco Pucci, si vedano A. ROTONDÒ, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana nel Cinquecento*, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 225 ss., e ora M. BIAGIONI, *Universalismo e tolleranza nel pensiero di Francesco Pucci*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, a cura di H. Méchoulan, R. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2001, v. I, pp. 331-360.

Ultimamente ti voglio dare questo ricordo, se alcun nemico si rimetterà alla tua fede, che tu lo tratti amorevolmente. Et se alcuni ancho con animi ostinati persevereranno fino all'estremo, quando tu gli havrai presi, ricordati più tosto dell'umanità tua, che dell'ostinatione loro: et così anchora ti sovvenga, come la famiglia nostra fu sempre lontana da ogni crudeltà⁴⁸.

Segnali inequivocabili della fortuna di questi temi anche nella penisola italiana.

Infine, occorre sottolineare come la teologia umanistica abbia influenzato profondamente la polemica contro l'Inquisizione, di cui un primo segnale si era avvertito con il caso Reuchlin e con la pubblicazione delle *Epistolae obscurorum virorum*: con le loro opere, Erasmo e Agrippa, campioni della teologia umanistica, denunciano pertanto le colpe dei teologi scolastici e dei domenicani in particolare, anche nel loro ruolo di inquisitori.

2. Contro la Chiesa di Cristo

Un altro versante della polemica nei confronti del tribunale della fede inizia timidamente a ergersi persino dalle schiere della Chiesa di Roma: già in tempi non sospetti, intorno al 1525, Gasparo Contarini, allora a Madrid, accusa la pratica inquisitoriale spagnola di "terrore" e "tiranide" contraria alla Chiesa⁴⁹. Un orientamento che Gasparo Contarini non muta neanche tornato dal fallimentare incontro di Ratisbona, prodromico alla riorganizzazione del tribunale romano: di fronte alle accuse a Giuliano Brigantino, il cardinale consiglia maggiore cautela agli irruenti inquisitori nel procedere a definire l'eresia⁵⁰.

Contarini non è il solo a paventare eccessi ed errori: persino agli occhi del generale degli agostiniani, Girolamo Seripando, l'Inquisizione appare nel 1545, dopo un avvio moderato, improntata all'iniquità: «Fuit equidem tribunal hoc initio moderatum et mite, quale certe semper fuit Pauli ingenium», ma dopo il potenziamento della congregazione «in eam crevit magnitudinem ut nullibi toto terrarum orbe horribilia magis magi-

⁴⁸ L. DOMENICHI, *Historia di detti, e fatti degni di memoria di diversi principi, e huomini privati antichi, et moderni*, in Venezia, appresso Gabriel Giolito de Ferrari, MDLVIII, p. 75.

⁴⁹ G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, Olschki, 1987, pp. 238 ss.; si veda anche E. GLEASON, *Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reform*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 35 ss.

⁵⁰ GLEASON, *Gasparo Contarini*, p. 282. Su Giuliano Brigantino, cfr. *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo*, a cura di M. Firpo, S. Pagano, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004, p. 612.

sque formidolosa iudicia esse existimarentur»⁵¹. Seripando, inoltre, individua pure il responsabile di questa svolta estremamente pericolosa in Gian Pietro Carafa⁵². Con questa attenta osservazione, il generale degli agostiniani indica una strada che sarà percorsa molto tempo dopo, poiché questa attribuzione di responsabilità a Carafa, fautore della riorganizzazione dell'Inquisizione e della progressiva intransigenza, non appartiene alla polemica europea dell'età moderna: le "colpe" saranno infatti addossate piuttosto al primo inquisitore, Domenico⁵³.

All'interno della Chiesa, dopo la *Licet ab initio* di Paolo III, cominciano a sentirsi sempre più esplicite perplessità e talvolta a manifestarsi malumori, quando non aperte critiche, per il crescente ruolo del Sant'Uffizio nell'ambito dello scontro, neanche più latente, tra intransigenti e spirituali. Gli abusi dell'Inquisizione irritano "continuamente" persino il papa Giulio III, che chiede a Girolamo Muzzarelli, maestro del Sacro Palazzo, di «sorvegliare quelle spregiudicate iniziative»⁵⁴.

Già nella primavera del 1553, durante il famoso incontro tra Reginald Pole e Gian Pietro Carafa a San Paolo fuori le mura, l'inglese esprime forte dissenso rispetto ai modi dell'Inquisizione, pur condividendone il fine, ottenendo dal suo interlocutore la promessa di intraprendere la via della carità e della mansuetudine:

Vennero dipoi a parlar dell'offitio dell'Inquisizione, nella quale dice il cardinal Polo che li piace il modo che si tiene se bene consente nel fine, et sopra questo ebbero longo ragionamento; et Napoli consentiva a Polo intanto che, dicendo di voler andare a Napoli a far residentia, non voleva servare il modo che servano li inquisitori a Roma, ma l'altro ch'esso dicea, cioè la via della carità et mansuetudine fino ad un certo termine...⁵⁵

⁵¹ *Concilium Tridentinum. 2: Diariorum pars altera*, hrsg. von S. Merkle, Freiburg im Breisgau, 1911, p. 405, già citato da PROSPERI, *Il grano e la zizzania*, p. 68, n. 16.

⁵² PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 168.

⁵³ Secondo Gregorio Leti, l'ispirazione di istituire il Sant'Uffizio sarebbe venuta a Carafa dalla condotta di Calvino nei confronti di Serveto: si vedano G. LETI, *Historia Genevrina ossia historia della città, e repubblica di Geneva. Cominciando dalla sua prima fondatione sino al presente...*, in Amsterdamo, per Pietro et Abramo van Someren, 1686, v. III, pp. 93 ss., e il mio *Per una storia del cristianesimo liberale. In margine al monumento di Serveto*, «Rivista storica italiana», CXVI (2004), pp. 5-40.

⁵⁴ P. SIMONCELLI, *Inquisizione romana e Riforma in Italia*, «Rivista Storica Italiana», C (1988), pp. 5-125; pp. 63 ss.; M. FIRPO, S. PAGANO, *Nota critica a I processi inquisitoriali*, v. I, p. XXXIII. Si veda anche D. MARCATTO, «Questo passo dell'heresia»: *Pierantonio di Capua tra Valdesiani, "Spirituali" e Inquisizione*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 114 ss. Importante la lettera di Morone a Beccadelli del 29 giugno 1550 sul crescente potere dell'Inquisizione, in FRAGNITO, *Gasparo Contarini*, p. 313.

⁵⁵ *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di monsignor Lodovico Beccadelli...*, a cura di G. Morandi, Bologna, 1797-1804, v. I, parte II, p. 351. Sull'incontro si

Promesse che si scontrano con la prassi, sebbene, diventato papa Paolo IV, nel 1557 Carafa avrebbe detto all'ambasciatore veneziano a Roma, Bernardo Navagero, di non essere mai stato avido di sangue e di essersi impegnato nel suo obbligo di adempiere al compito dato alla Congregazione inquisitoriale da Paolo III: «Habbiamo di tempo in tempo conosciuto che si procede con molta pietà et misericordia, et che se si peccava, si peccava in esser troppo miti»⁵⁶. Affermazioni in netto contrasto secondo quanto riporta una lettera di Juan Antonio de Tassis ad Antoine Perrenot de Granvelle del 9 gennaio 1559, secondo cui «todo el mundo havra de estar debaxo de la inquisicion»⁵⁷ e più in linea con quanto lo stesso Navagero riferisce il 23 ottobre 1557 sulla coerenza e fedeltà al proprio incarico di papa Carafa, pronto a preparare il rogo persino per suo padre: «Se nostro padre fusse eretico, noi li portassimo le fascine per bruciarlo»⁵⁸. Gli sviluppi sulla linea di feroce intransigenza seguono coerentemente quanto già espresso riguardo alla repressione dell'eresia, nel 1532, nel *De lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda ad Clementem VI*⁵⁹, riprendendo così le considerazioni di Girolamo Aleandro sull'evidenza storica che «le grandi eresie mai non si estinguono se non col sangue»⁶⁰. Queste chiare prese di posizione non devono far dimenticare l'esistenza di dissensi all'interno della Chiesa, anche se, come ha giustamente osservato Gianni Romeo, questa non deve essere enfatizzata, poiché la strategia inquisitoriale si trova potenziata e confortata dal sostegno di molti, tra i quali i gesuiti⁶¹.

rimanda anche a P. SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1977, pp. 84 ss.; FIRPO, *Inquisizione romana e controriforma*, pp. 296 ss.; MARCATTO, «Questo passo dell'heresia», p. 92.

⁵⁶ PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 146 n. 26. Si veda inoltre L. PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, Roma, Desclee, 1944, v. VI, p. 479, n. 2 ss.

⁵⁷ Lettera citata da M. C. 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», XXIII (2001), pp. 79-134: 81, n. 5.

⁵⁸ Navagero al Senato, 28 ottobre 1557, citato da B. CROCE, *Un calvinista italiano. Il marchese di Vico, Galeazzo Caracciolo*, Bari, Laterza, 1973, pp. 34-35. Cfr. SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole*, p. 166; M. FIRPO (in collaborazione con D. Marcatto), *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981-1995, v. II, p. 35; PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 206, e M. FIRPO, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 494-495.

⁵⁹ *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum*, tomo XII, v. I, Freiburg i.B., Herder, 1930, pp. 67-77.

⁶⁰ Aleandro, 14 novembre 1531, in C. CANTÙ, *Gli eretici d'Italia*, Torino, Unione Tipografica editrice, 1864-1866, v. I, p. 371.

⁶¹ G. ROMEO, *Note sull'Inquisizione romana tra il 1557 e il 1561*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXVI (2000), pp. 115-141: 139-141. Cfr. P. SCARAMELLA, *I primi gesuiti e l'Inquisizione romana*, «Rivista storica italiana», CXVII (2005), pp. 135-157.

A questa rappresentazione di intransigenza corrisponde l'autorappresentazione legittimante del Sant'Uffizio e della sua azione: Tommaso Porcacchi, nella raccolta delle prediche di diversi teologi, include il contributo del carmelitano Angelo Castiglioni, il quale invitava a superare ogni scrupolo di denunciare gli eretici, definendo invece «doppia malitia» quell'atteggiamento tentennante. Ancora sulla legittimità e assoluta necessità del Sant'Uffizio insiste Tommaso Garzoni, che nella *Piazza universale*, nel discorso LXIII, *Degli eretici, et degli inquisitori*, attacca tutti coloro che impediscono al Sant'Uffizio di agire contro la diffusione dell'eresia e contro la «superbia asinesca di questi universali arcibuffoni» e a sostegno chiama l'autorità dei padri della Chiesa (Agostino e Tertulliano) che si sono impegnati nella lotta antieretica e il coevo contributo di Alfonso di Castro⁶².

Un'ulteriore legittimazione politica all'azione inquisitoriale si trova nell'analisi della storia dell'*Italia travagliata* dell'inquisitore Umberto Locati, secondo il quale l'aristocrazia italiana non si era opposta all'introduzione dell'Inquisizione, persuasa dell'utilità di fronte all'esito drammatico della diffusione dell'eresia in Francia:

Essendo in Francia cresciuto il fatto dell'heresia, i principali si risolvettono molto bene a pensare di mettere impedimento a tale contagione: vedendo i popoli erano sedotti et messi in arme sotto pretesto di Religione: et poi per questo mezo alcuni potenti aspiravano ad occupare quel Reame. Per tanto i grandi de Italia temendo à se stessi, furono costretti, quel che prima negato avevano, proferire il lor favore al S. Officio dell'Inquisitione di eresia⁶³.

Ma questa interpretazione di Locati circa la buona disposizione dell'aristocrazia italiana nei confronti del tribunale si scontra però con la constatazione delle aspettative e delle certezze di molti aristocratici, descritte, ad esempio, da Peyronel per Modena: essi sono certi di non correre rischi di cadere nella rete dell'Inquisizione e queste illusioni svaniscono rapidamente così come le speranze che, con la morte di Carafa,

⁶² T. GARZONI, *Piazza universale di tutte le professioni del mondo*, a cura di G. B. Bronzini, Firenze, Olschki, 1996, pp. 647-655. Sull'opera di Castro, si vedano PROSPERI, *Il grano e la zizzania*, passim, e V. LAVENIA, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2004, passim.

⁶³ U. LOCATI, *Italia travagliata*..., in Venetia, appresso Daniel Zanetti, 1576, p. 218. Cfr. PROSPERI, *L'Inquisizione romana*, pp. 69-96: 72. Si vedano anche ID., *Leandro Alberti inquisitore di Bologna e storico dell'Italia*, in L. ALBERTI, *Descrittione di tutta Italia*, riprod. anast. ed. 1568, Bergamo, Leading edizioni, 2003, pp. 7-26; ed. E. VALERI, *L'“Italia travagliata” dell'inquisitore Umberto Locati (1503-1587)*, in “*Nunc alia tempora, alii mores*”. *Storici e storia in età posttridentina*, a cura di M. Firpo, Firenze, Olschki, 2005,

sia tramontata la stagione dell'Inquisizione⁶⁴. La percezione, che diventa progressivamente consapevolezza piena, dell'invasività dell'azione inquisitoriale si proietta con forza nella dimensione politica: la giurisdizione dello Stato (e quindi gli ambiti di manovra degli aristocratici) è ridotta dalla presenza del Sant'Uffizio e questo, come abbiamo visto, provocherà moti e rivolte e assalti alle sedi locali dell'Inquisizione di cui restano tracce. Alla strategia politica di Carafa darà voce Caracciolo, nella *Vita di Paolo IV*: «La principal cura del Santo Uffizio e de' papi deve essere dare addosso ai grandi, quando sono eretici, perché dal loro castigo dipende la salute de' popoli»⁶⁵. In questo senso, i casi di Gianfrancesco Alois e di Giovanni Grimani indicano chiaramente la strada presa, per cui il Sant'Uffizio, laddove non può procedere per eresia, può però ostacolare il *cursus honorum*⁶⁶. La rabbia e la riottosità di Giovanni Grimani, patriarca d'Aquileia, costretto a rinunciare al cardinalato, esplodono: al riparo sicuro da nefande conseguenze, non perde l'occasione per definire gli inquisitori «diavoli vestiti di negro che stanno per rovinare le anime et fare disperare», mentre descrive il Sant'Uffizio come il «tribunale della Babilonia et i suoi ministri, i signori inquisitori et cardinali, sono tanti diavoli che stanno a Roma per tor la robba et fanno perder l'honore et le anime, et a me hanno tolto il capello»⁶⁷. Non pago, Grimani affida la memoria dell'iniquità subita a causa dell'Inquisizione, così come avevano sofferto ingiustamente Morone, Carnesecchi e altri, agli affreschi del suo palazzo, un'immagine del tribunale perspicua e forte⁶⁸.

Se gli aristocratici trovano la strada sbarrata dall'intransigenza dell'azione inquisitoriale per questioni politiche, e di questo protestano, occorre ricordare che la contestazione della legittimità dell'Inquisizione viene avanzata anche da parte degli inquisiti, tra i quali i temi erasmiani

pp. 311-334. Cfr. *L'Italia dell'inquisitore. Storia e geografia dell'Italia del Cinquecento nella Descrizione di Leandro Alberti*, a cura di M. Donattini, Bologna, Bononia University Press, 2007.

⁶⁴ Romeo cita una lettera del 20 settembre 1559 dell'inquisitore dell'Aquila, Tommaso Gaetano, sulle voci diffuse in città sull'imminente chiusura del tribunale, *Note sull'Inquisizione romana*, p. 127. Si veda S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese: tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, FrancoAngeli, 1977, *passim*.

⁶⁵ CANTÙ, *Eretici d'Italia*, v. II, p. 351, e SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole*, p. 153.

⁶⁶ P. SCARAMELLA, *Inquisizione, eresia e poteri feudali nel Vicereame napoletano alla metà del Cinquecento*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società*, a cura di M. Sangalli, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003, pp. 512-521.

⁶⁷ Deposizioni citate in M. FIRPO, *Le ambiguità della porpora e i "diavoli" del Sant'Uffizio. Identità e storia nei ritratti di Giovanni Grimani*, «Rivista storica italiana», CXVII (2005), pp. 826-871: 852.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 863-871.

sono diffusi e accolti: nel 1568, il fabbro udinese Ambrogio Castenario afferma che la pena di morte è estranea all'insegnamento evangelico⁶⁹. Anche in un processo svoltosi a Milano il 15 aprile 1580, fra' Pietro della Porretta, sacerdote di Santa Maria Novella, dichiara di aver creduto «Officium Sanctissimae Inquisitionis contra haereticam pravitatem tyranicum esse et crudele»⁷⁰. E Marcello de Juliis, nella deposizione contro Claudio Textor, del 28 marzo 1587, afferma che il francese aveva dichiarato di preferire di andare a casa del diavolo piuttosto che morire «sotto alle mani del Santo Ufficio dell'Inquisitione», poiché «l'Inquisizione non è altro che un'estrema tirannia»⁷¹. Inoltre, di per sé la critica del Sant'Uffizio costituisce un elemento di sospetto dell'ortodossia, come nel caso di Pietro Carnesecchi, da sempre contrario all'Inquisizione: l'aver «molto a male la punitione et il castigo delli heretici» e il considerare gli eretici piuttosto «nostri innocenti fratelli, pii amici», «eletti di Dio, facendo esso signor Iddio protettore delli heretici et inquisiti» rientrano tra i capi di imputazione⁷².

La discussione sulla legittimità dell'azione inquisitoriale, abbiamo visto, è sulle labbra persino di alcuni ecclesiastici, come Contarini e Seripando: l'estraneità della pratica coercitiva dalla legge evangelica, come pure la constatazione del clima di sospetti che si instaura e l'assoluta arbitrarietà delle accuse si impongono come temi di riflessione. Ma ciò che è affidato a un pur persistente mormorio o alla critica umanistica trova finalmente accoglienza in una serie di *pamphlet* e opere: è il caso del *Modus solennis et autenticus, ad inquirendum et inveniendum et convincendum Lutheranos*⁷³, opuscolo attribuito falsamente al Maestro del Sacro Palazzo, Silvestro Mazzolini detto Prierate, pubblicato nel 1553. L'ipotesi che si tratti di Girolamo Massari⁷⁴, autore anche dell'*Eusebius*

⁶⁹ PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 168.

⁷⁰ D. CANTIMORI, *Atteggiamenti di fronte alla Riforma*, ora in Id., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, p. 36.

⁷¹ Documento dell'Archivio di Stato di Venezia, b. 59, citato da A. STELLA, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto*, Padova, Antenore, 1967, p. 174.

⁷² *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi, 1555-1567*, edizione critica a cura di M. Firpo, D. Marcatto, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998-2000, v. II, t. III, p. 1368.

⁷³ *Modus solennis et autenticus, ad inquirendum et inveniendum et convincendum Lutheranos, ualde necessarius, ad salutem sanctae apostolicae sedis, et omnium ecclesiasticorum, anno 1519 compositus, ... per uenerabilem monachum magistrum Syluestrum Prieratem, ... Anno 1553 reuisus, et satis bene emendatus ab erroribus, per reuerendissimos cardinales ad officium sanctissimae inquisitionis depuratos, per S.D.N. papam Iulium III, Romae [i.e. Basilea], per Iordanum typograftum pontificum, 1553.*

⁷⁴ Su Girolamo Massari, si rimanda a D. GERDES, *Specimen Italiae reformatae*, Lugduni Batavorum, 1765, pp. 296-298; G. BUSINO, *Italiani all'università di Basilea*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XX (1958), pp. 497-526: 517; A. SERRAI,

captivus, sembra avvalorata da diverse fonti, tra le quali anche l'opera successiva di Tommaso Vincenzo Pani⁷⁵. L'esule Massari, immatricolatosi nell'erasmiana Basilea e poi professore di medicina a Strasburgo, è in contatto con Curione, Gribaldi e Vergerio: proprio da queste frequentazioni potrebbe aver tratto l'ispirazione per le sue due opere qui prese in esame, dove dà prova di feroce satira lucianesca, accompagnata da considerazioni dottrinali erasmiane⁷⁶.

Intessuto di affermazioni sarcastiche volte a demolire la sacralità del tribunale della fede, il *Modus*, in dodici regole, intende sopperire alla mancanza di informazioni degli inquisitori di fronte alla diffusione dell'eresia. Contro le cautele che devono essere adottate dagli inquisitori, suggerite anche da Eymerich e poi accantonate da Francisco Peña⁷⁷, Massari propone una parodia dei manuali inquisitoriali, evidenziandone e forzandone contraddizioni e paradossi retorici («ex amore Dei, et zelo veritatis, propter gloriam Dei, maxime autem propter honore sanctae sedis Apostolicae»⁷⁸). Innanzitutto, l'azione inquisitoriale è rivolta a difendere l'onore – e gli interessi – della Santa Sede apostolica. Secondariamente l'inquisitore, forte dell'infallibilità pontificia, deve presupporre con assoluta certezza di agire sempre per il meglio e quindi non lasciare mai spazio al dubbio (derivante dall'esame filologico delle Scritture). È su questo assunto infatti che si fonda l'Inquisizione, poiché se cade questo, avverte surrettiziamente Massari nei panni di Prierate, nessuno

Storia della bibliografia II. Le Enciclopedie rinascimentali (II). Bibliografi universali, a cura di M. Cochetti, Roma, Bulzoni, 1991, *ad indicem*, e ora L. FELICI, *Il papa diavolo. Il paradigma dell'anticristo nella pubblicistica europea del Cinquecento*, in *La papauté à la Renaissance*, sous la direction de F. Alazard et F. La Brasca, Paris, Champion, 2007, pp. 533-569: 555 ss. Rinvio anche alla voce di chi scrive nel *Dizionario dell'Inquisizione*, di prossima pubblicazione.

⁷⁵ «Girolamo Mario autore del sedizioso ed empio libro intitolato *Tractatus de arte et modo inquirendi Haereticos*. Venne alla luce al primo urto che soffrì la nuova setta dagl'Inquisitori Tetzelio e Prierate, e fù stampato colla falsa data di Roma nel 1553, e colla mentita approvazione dello stesso Prierate e de' Cardinali della S. Inquisizione, i quali mossi da tanto ardire ne promulgarono la meritata condanna insieme coll'altra opera intitolata *Eusebius captivus*, che espone già messe in pratica le false e calunniöse regole fissate in quello», in PANI, *Della punizione degli eretici e del Tribunale della S. Inquisizione*, s.l., s.n., 1795², p. 6.

⁷⁶ L. PANIZZA, *La ricezione di Luciano da Samosata nel Rinascimento italiano: cori-pheus Atheorum o filosofo morale?*, in *Sources antiques de l'irréligion moderne: le relais italien 15.-17. siècles*, publié par D. Foucault, J.-P. Cavaillé, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 2001, pp. 118-137.

⁷⁷ Su Francisco Peña manca ancora un lavoro d'insieme; si vedano A. BORROMEO, *A proposito del "Directorium Inquisitorium" di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche*, «Critica storica», XX (1983), pp. 499-547 e PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, *passim*.

⁷⁸ *Modus solennis et autenticus*, pp. 4-5.

può essere inquisito e giudicato, né tanto meno condannato dalla santa Chiesa di Roma: il dubbio scava l'ortodossia come una goccia e per questo va eliminato. Inoltre, il Sant'Uffizio opera agli ordini del papa, «lex animata et viva in terris», mettendo così in secondo piano la principale fonte su cui fondano la propria difesa gli eretici, la Sacra Scrittura, la quale è, invece, considerata *lex morta*. Questo capzioso argomentare è scelto da Massari per ricalcare il metodo scolastico e serve ad affermare l'infallibilità del papa con un sillogismo sapiente⁷⁹. Infatti, se si ammette la possibilità di errore per il papa, ne discende la medesima possibilità per la Chiesa, e quindi anche per Cristo, e così anche per Dio, e data l'impossibilità logica dell'errore di Dio e di Cristo, anche il papa – si è così dimostrato – non può errare. Inoltre, a chi volesse sostenere la non corrispondenza tra *ecclesia* e *praelatum*, perché l'etimologia esclude questo significato, Massari obietta con sarcasmo, insinuando il sospetto che non si può far ricorso alla grammatica greca per il fatto che i greci sono eretici e scismatici e non si può quindi prestar fede alla loro regola. Irride così lo sprezzo della filologia da parte dei teologi romani, anche perché in fondo bisogna «scripturas distincte intelligere, et magistraliter»⁸⁰. Massari dileggia ancora una volta le capziose difese degli inquisitori, i quali sono capaci di risolvere le questioni poste, solo con la minaccia di accuse di eresia. In questo modo tutti i rimandi alle Scritture sono da ponderare alla luce della mutata situazione della Chiesa, per cui è necessaria una *firma fides* da cui sia escluso il dubbio. L'inquisitore deve sapere di non poter sbagliare, per questo deve avere conclusioni predefinite (s'intende di colpevolezza) così non corre il rischio di diventare «discipulus haereticorum». È insita in queste affermazioni l'esaltazione del dubbio come stimolo alla ricerca della verità, e per questo deve essere respinto dall'inquisitore, il quale deve avere pregiudizi e preconcetti da dimostrare reali. Appare scontato che la satira lucianesca che pervade queste pagine risenta dei toni erasmiani dell'*Elogio della follia*.

Fin qui Massari ha già denunciato le premesse dell'azione inquisitoriale, che considera non come indirizzata a scoprire la verità, ma solo a procedere contro il presunto eretico: si tratta di un'azione fondata unicamente sul magistero della Chiesa e sulla pretesa infallibilità del ponte-

⁷⁹ «Primo, quia Papa est lex animata et viva in terris (nam in hoc bene licet conformari Principem ecclesiae huic seculo, in quo princeps est Imperator lex viva: nec obstat quod Imperator in temporalibus, et Papa in spiritualibus praeest, quia sunt invicem figura et figurata) sed ablata lege, iam nihil certum posset secundum eam iudicari, aut fieri: ideo oportet esse certissimum, Papam non errare. Secunda ratio est, quia haeretici solent se per sacram scripturam defendere: sed illa est lex morta, et litera occidens, et potest in multas falsas sententias trahi», *ibidem*, p. 6.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 7.

fice, rinunciando all'esame filologico delle Scritture. Con la descrizione dell'interrogatorio, però, Massari riesce a illustrare a pieno i caratteri grotteschi dell'azione inquisitoriale per l'insistita minaccia del rogo; si sofferma sulle raccomandazioni circa la gestualità e persino circa la mimica facciale dell'inquisitore, con l'intento di deridere il tutto. Sempre sul filo del paradosso, Massari ribalta completamente i valori, ammettendo sarcasticamente l'infallibilità della Chiesa e contrapponendola alla fallibilità della patristica. Continua il *vademecum*: per accattivarsi la fiducia dell'eretico, l'inquisitore deve saper sorridere e anche ridere; per metterlo in difficoltà, laddove l'imputato citasse la Scrittura: «Oportet haereticis intelligentiam magis ridendo despicere, quam respondendo solvere»⁸¹. Proprio per queste caratteristiche, i migliori inquisitori provengono dall'ordine domenicano, perché conosciuti e apprezzati dal popolo e soprattutto per la loro scarsa propensione al dubbio. Ma la strategia inquisitoriale richiede anche che si prepari la popolazione mandando in giro, prima dell'inizio del processo e anche dopo la sentenza, diversi ecclesiastici «maxime ad principes et seniores plebis» per convincerli – e prevenire contestazioni – della riluttanza dell'eretico a ritrattare, addirittura della sua pertinacia nell'offendere con blasfemie e scandali, e della sua ostinazione, nonostante i molti tentativi di riportarlo all'ortodossia. Allo stesso fine, nelle messe bisogna far indignare i fedeli e conquistarne il consenso «pro sancta ecclesia et favore inquisitorum»⁸². Inoltre, si deve impedire che si metta in discussione la sentenza dell'Inquisizione, come è invece successo per i casi di Hus e di Girolamo da Praga: in quell'occasione, l'attività inquisitoriale è stata contestata perché giudicata estranea ai precetti cristiani e perché fondata da pseudoprofeti. Così si denunciano errori e mendacità, accusando gli inquisitori di essere «non haereticorum exustores, sed sanctorum Dei persecutores»⁸³. Quel fallimento deve essere preso da monito per impedire che si ripeta: il caso dei precursori della Riforma è quindi esaminato, evidenziandone le conseguenze positive per aver destato l'attenzione da parte anche della popolazione.

Massari continua con gli avvertimenti: gli inquisitori, «dottissimi e prudentissimi», devono persuadere i fedeli dell'ortodossia del loro operato e diffondere queste teorie tramite lettere, laddove non possano arrivare per mancanza di risorse umane. Dunque, anche il tribunale inquisitoriale ha bisogno di una campagna di propaganda e di legittimazione.

L'undicesima regola «multum artificialis ac magistralis» riguarda l'interrogatorio cui bisogna procedere solo «prius promittat ecclesiam sanctam sequi» e «authoritative». Con questa prassi, l'eretico dovrebbe

⁸¹ *Ibidem*, p. 12.

⁸² *Ibidem*, p. 15.

⁸³ *Ibidem*, p. 17.

essere annichilito, poiché la strategia inquisitoriale intende ostacolare ogni confronto: «È utilissimo che siano uccisi prima che ascoltati. Non è, infatti, degno ascoltare chi non vuole ascoltare. Poiché bisogna prima essere discepoli e poi maestri». Qualora ci si trovasse di fronte a un eretico pronto a ritrattare, poi, non si dovrebbe mai assecondarlo, seguendolo sul sentiero dell'ermeneutica scritturale. Quello descritto è il modo migliore di procedere perché si interroga «de puncto ad punctum». Con queste affermazioni, Massari intende suscitare la ribellione dei fedeli contro la Chiesa, poiché la fede è quella stabilita dalla Chiesa di Roma, maestra delle Chiese, signora delle terre, mentre l'eresia è il dissenso dalla sua dottrina. Irridendo i metodi e le procedure inquisitoriali, Massari però pone in luce anche un'altra argomentazione contro l'Inquisizione, tratta dalla storia, da cui si evince che la Chiesa non ha mai avuto bisogno di uccidere, mentre ora essa non può regnare «nisi comburendo haereticos»⁸⁴. Addirittura, ancora con sarcasmo, Massari insinua che persino Girolamo, Agostino e anche Paolo, se fossero vissuti in quell'epoca, «vix evaderent ignem, tam excellentes sunt inquisitores in ingeniis». Si è giunti a questo punto, secondo Massari, perché alla Chiesa di Roma è permesso «impune uccidere, et damnare per dispensationem et reprobationem omnium legum Dei»⁸⁵. Ed è con questa conclusione amara che si chiude il *Modus*, cui segue una «falsam et lepidam Epistolam, ex qua Inquisitorum magnam in sacra pagina scientiam non sine voluptate percipietis» ai lettori.

L'intento sarcastico e polemico del *pamphlet* rientra chiaramente nell'orbita della propaganda anche se, quando si afferma che la nuova teologia si fonda sul testo scritturale greco, sembra esserci qualcosa di più dell'elogio della filologia, così come la satira lucianesca di sapore erasmiano propone elementi singolari.

Di tutt'altro spessore e tono è l'*Eusebius captivus*⁸⁶, che presenta altre difficoltà, benché sia stato spesso considerato uno scritto di propaganda; ne esistono due tirature, una in ottavo e una in dodicesimo, dell'edizione del 1553 pubblicata da Pietro Perna⁸⁷, e una seconda edizione zurighese del 1597 curata da Christoph Pezelius⁸⁸. Ne esiste anche una traduzione

⁸⁴ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁸⁶ G. MASSARI, *Eusebius captivus, sive Modus procedendi in curia romana contra luteranos ... trium dierum actis absolutus*, Basileae, s.n., 1553.

⁸⁷ Sull'identificazione di Pietro Perna come editore dell'*Eusebius captivus*, si vedano L. PERINI, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002, pp. 109-110; ma soprattutto ROTONDÒ, *Studi e ricerche*, pp. 284 ss.

⁸⁸ *Eusebius captivus: sive, Modus procedendi in curia Romana contra Evangelicos, in quo est Epitome praecipuorum capitum doctrinae Christianae, et Refutatio pontificiae*

manoscritta in volgare inglese, conservata presso la biblioteca del Trinity College di Dublino⁸⁹.

L'opera narra i tre giorni di processo all'eretico Eusebio Uranio («devoto al cielo») poi condannato a morte⁹⁰. In un'appassionante lettera dedicatoria, datata 9 novembre 1553, con toni accesi di indignazione, al Senato di Berna (dove sedeva Zurkinden, uno dei critici del rogo di Serveto), Massari dichiara le proprie intenzioni di seguire i principi della fede, contrapponendo «Antichristi crudelem tyrannidem» e «Christi patientiam constantiamque»⁹¹. Durante il processo, i punti cruciali della discordia confessionale (giustificazione per fede, confessione, primato del papa...) sono esaminati scrupolosamente al fine di far prevalere l'interpretazione riformata contro gli abusi consapevoli della Chiesa di Roma. L'anelito al ritorno alla Chiesa antica improntata alla purezza e all'unità «sine ulla tyrannide»⁹², contro l'intransigenza della Chiesa di Roma. Lo stesso Massari racconta di essere stato costretto a scegliere la via dell'esilio, dopo aver ripudiato la religione e la tirannide papistica. Una decisione maturata per la consapevolezza del pericolo di vita che correva alla ricerca di un rifugio sereno⁹³. Non trascura nemmeno di esprimere il lamento per la condizione di esule e per le sofferenze patite per il distacco, e di informare circa il percorso di studi in medicina, dal quale aveva tratto insegnamenti utili anche per la teologia, soprattutto dall'analisi del pensiero di Galeno⁹⁴.

Nel corso dell'opera si intrecciano continuamente temi propagandistici con riflessioni che sembrano affondare le radici in tradizioni culturali profonde da Erasmo e dal poliedrico universo culturale degli eretici italiani. Sin dall'esordio, quando Eusebio viene portato dinanzi al tribunale dell'Inquisizione, definito «Antichristi tribunal»⁹⁵, il testo è pervaso dal vibrante atto d'accusa nei confronti dei superbi, coloro che sono chiamati ad amministrare la giustizia divina, laddove Dio aveva dato la grazia ai semplici. Costante è il monito agli inquisitori a non oltrepassare i limiti dei propri uffici, ricordandosi di essere ministri e «non dominos», affinché non tradiscano il precetto di Pietro sul controllo del gregge di

Synagogae: unà cum historijs de Vitis aliquot Pontificum,... / annos ante XL. Per Hiero. Marium; nunc verò ex recensione Christoph. Pezelii ... a mendis repurgatus, Tiguri, Wolphius, 1597.

⁸⁹ Dublin, Trinity College, TCD Ms 322.

⁹⁰ Perini ha recentemente presentato il contenuto dell'*Eusebius captivus*. L. PERINI, *Pier Paolo Vergerio e Pietro Perna*, in *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, a cura di U. Rozzo, Udine, Forum, 2000, pp. 313-326.

⁹¹ MASSARI, *Eusebius captivus*, c. 2v.

⁹² *Ibidem*, c. 5v.

⁹³ *Ibidem*, c. 6r.

⁹⁴ *Ibidem*, c. 7r.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 11.

Dio «non coacte, sed spontanee»⁹⁶. Massari si dilunga su questo punto per mostrare la contraddizione profonda tra il mandato divino e l'interpretazione e applicazione romana, che confina l'eretico all'inferno senza tentarne mai il recupero⁹⁷. Riguardo all'autorità in base alla quale si apre e conduce il processo, Massari stigmatizza il «diabolico furore» del cardinale che, trasgredendo ancora una volta al mandato divino, ribadisce la competenza esclusiva della Chiesa di Roma e dei pontefici, in qualità di successori di Pietro⁹⁸. Allo stesso modo, accusa per bocca di Eusebio i pontefici, di cui ripercorre i passi nella storia, sempre mossi dall'ambizione e dall'avidità. Molto interessante anche la discussione sulla libertà del Concilio, in cui evidentemente molti ancora riponevano grandi aspettative e il biasimo nel vedere che i pontefici romani avevano ridotti i lavori conciliari «in summam servitutem»⁹⁹.

Abbondano i classici temi della propaganda protestante, come le accuse al papa di essere non «Christi, sed diaboli vicarium»¹⁰⁰, perché come Cristo è riconosciuto figlio di Dio dalle opere, allo stesso modo l'Anticristo si mostra figlio del diavolo «ex eius sceleribus»¹⁰¹. Così, dopo il lungo *excursus* storico, si arriva alla contestazione del primato pontificio con argomentazioni non originali, come quella dell'umanità del papa, condizione che lo predispone al peccato e quindi alla fallibilità, e poi quella del tradimento di Pietro, per il quale la Chiesa deve essere fondata sulla parola di Cristo e non sugli uomini¹⁰². Contro le pretese dell'Inquisizione, Massari sceglie di partire da una confutazione della legittimità della Chiesa dal suo vertice fino alle fondamenta, per passare poi alla discussione sull'interpretazione autentica delle Scritture, che contrappone fortemente Eusebio ai giudici.

Diverso profilo ha l'accorato appello di Eusebio che, rivolgendosi direttamente a Gesù Cristo, chiede la forza di resistere a quelli che, con quel procedimento, «te denuo crucifigunt»¹⁰³, e poi, volgendosi di nuovo

⁹⁶ *Ibidem*, p. 12.

⁹⁷ «Desinite istis fabulosi clavibus fidem Christi opprimere, ovium Christi conscientias excarnificare, Deique populum depredari. Desinite tandem, o vos qui patrum nomine vocari vultis, in Dei filios istis clavibus tyrannidem exercere, eorumque bona ac facultates deglutire», *ibidem*, p. 19.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 63.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰² «Non igitur super Petrum, nec super hominem, quisquis ille sit, fundata est Christi ecclesia, sed super Christum. Papae autem ecclesiam omnes qui ex Deo sunt, et eius verba audiunt, super diabolum constructam asserunt. Diabolus enim ut contra eam prevalere possit, Papam sui vicarium constituit», *ibidem*, p. 62.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 89.

ai suoi avversari, li accusa di prediligere decisioni conciliari scaturite dal voler sostituire la volontà di Cristo con quella degli uomini. Coerentemente al progetto della Chiesa dell'Anticristo, gli inquisitori non riconoscono i testimoni della verità e anzi li uccidono, mettendoli al rogo¹⁰⁴.

Nel secondo atto, compare la figura dell'inquisitore generale Callisto Fornari «*Canonicus regularis, aut potius irregularis, praedicator apostaticus, vel apostolicus, ut Papistae eum vocabant, et in Italia crudelis inquisitor totius Christianae doctrinae, quam ipsi Lutheranam vocant*», con cui si comincia a trattare del libero arbitrio¹⁰⁵. Eusebio cerca di insinuare il dubbio sulla sentenza di eresia, con argomenti teologici, ma anche suggerendo che se davvero egli fosse in errore, la condanna impedirebbe la salvezza dell'anima, dal momento che il potere conferito da Gesù è volto alla costruzione della Chiesa e non alla sua distruzione¹⁰⁶. Non ci sono luoghi nella Scrittura, continua Eusebio, che obbligano alla sentenza capitale; al contrario, gli autentici pastori della Chiesa di Cristo non si sono mai sporcati le mani di sangue e, inoltre, si deve portare la croce, piuttosto che perseguitare e uccidere: Cristo, infatti, ha combattuto l'eresia con la parola non con la spada¹⁰⁷. Eusebio propone di risolvere le differenze interpretative riguardo al cristianesimo attraverso un confronto serrato basato sulla disputa teologica, sebbene gli esiti siano già precisati dalle definizioni delle parti in causa: da parte riformata tutto è animato solo dal proposito di preservare la fede, mentre da parte cattolica la violenza è il fine e la regola¹⁰⁸.

¹⁰⁴ «Sed veh vobis hypocritae, qui occiditis et comburitis eos qui ad vos missisunt, ut annuncient vobis testimonium Christi. quid vobis faciet Dominus? profecto malos male perdet: et praecipiet ut gladius incipiat a vobis: quare respiscite potius: poenitemini et credite evangelio, et propitius erit vobis Dominus», *ibidem*, p. 115.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 119. Oltre alla voce di A. BORROMEO, in DBI, 1997, v. II, pp. 73-74, si veda P. CASTIGNOLI, *L'inquisitore generale per l'Italia padre Callisto Fornari e i difficili esordi della repressione antiluterana a Piacenza sotto il governo di Ferrante Gonzaga*, «Bollettino Storico Piacentino», XCV (2000), pp. 261-275.

¹⁰⁶ «Si Christi institutum sequeremini, forte diceret quis, vos potestate vestra non ad destructionem, sed ad aedificationem ecclesiae uti», MASSARI, *Eusebius captivus*, p. 128.

¹⁰⁷ «Sic Christus contra satanam non alio telo pugnavit: sic Phariseos per ea quae in lege, prophetis, ac psalmis scripta erant, convincebat, sic Christus apostolis suis pugnandum esse contra haereticos iussit. ideo aperuit illis sensum, ut intelligerent scripturas. et dum illos mittit, ut falsos deorum cultus destruendos, non eis ut occiderent aut comburent mandavit», *ibidem*, p. 129.

¹⁰⁸ «O' mira et caeca dementia: in nobis putatur mala mens esse, qui fidem servare conamur: in carnificibus autem bona. Quomodo in nobis mala mens est, qui contra ius humanitatis, contra fas omne laceramur? Et non potius in ijs qui saeviunt in corporibus innocentum, quod nec saevissimi latrones, nec iratissimu hostes, nec immanissimi barbari aliquando fecerunt», *ibidem*, p. 130.

La difesa della fede deve essere condotta con l'esempio e non può certo derivare dalla coercizione. Le coscienze devono essere permeate non uccidendo, «sed moriendo, non saevitia, sed patientia: non scelere, sed fide». Ma nonostante le perorazioni, come sopraffatto dalla violenza a cui è sottoposto, Eusebio si rivolge infatti agli inquisitori, che bramano di dissetarsi del suo sangue: «Siete più crudeli con me di quanto le leggi dei vostri padri prevedano; è scritto infatti: la chiesa non possiede che la spada spirituale, poiché non uccide, ma vivifica»¹⁰⁹. Con quelle pratiche, accusa Eusebio, gli inquisitori trasgrediscono il messaggio cristiano e disonorano le loro tradizioni un tempo pure.

Si evidenzia così il contrasto tra la profonda umiltà dei primi vescovi che guidavano il gregge con l'esempio e il lusso nel quale vivono i loro epigoni: in questo modo vuole mostrare il tradimento dei precetti divini, riprendendo il tema della ricchezza romana contrapposta alla povertà di Cristo, tema declinato in quasi tutti i trattati dei riformatori e degli eretici¹¹⁰.

Secondo Massari, poi, il potere temporale della Chiesa, con il portato di abusi e tirannide, nasce non con Costantino, ma dagli accordi con i carolingi per mantenere il potere¹¹¹. Si traccia poi la storia della Chiesa per individuare i momenti in cui si sono originati gli abusi e per scoprirne i fondamenti. Il papato sembra sempre aver preferito curarsi del patrimonio e del potere temporale piuttosto che delle greggi di fedeli¹¹².

Dopo questa parentesi di analisi storica (in cui ricorre anche a Petrarca), si torna al processo e, in attesa della sentenza, Eusebio si rivolge ancora direttamente agli inquisitori con un anatema per punire la persecuzione e l'esercizio della tirannide: perseguitare coloro che annunciano il Vangelo, usando la spada e la scomunica, «ut hoc telo Antichristi regnum defendatis, tyrannidem exercetis»¹¹³. Neanche di fronte alla scomunica Eusebio arretra e prosegue accusando la Chiesa di Roma di irretire le coscienze dei semplici e trasgredire al verbo di Dio, ma anche al diritto canonico, perché non ammonisce, ma punisce¹¹⁴. Riprendendo anche Tommaso d'Aquino, Massari apre una riflessione sulla necessità

¹⁰⁹ «Et conversus Eusebius ad illos qui sanguinem eius sitiebant, Crudeliores, inquit, estis in me quam patrum vestrorum leges ferant, Scriptum est enim: Ecclesia non habet nisi spiritualem gladium, quia non occidit, sed vivificat», *ibidem*, p. 132.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 154.

¹¹¹ «A regibus igitur Gallorum, et non à Costantino haec acceperunt. Hinc pontificum furta, hinc opes et tyrannis initium habuerunt», *ibidem*, p. 159.

¹¹² «Nihil sane, quia nihil illi curae est de Christi ovibus, sed Christi patrimonium, atque haereditatem, non animas fidelium arbitratur, sed imperium quo toto terrarum orbi dominetur...», *ibidem*, p. 182.

¹¹³ *Ibidem*, p. 209.

¹¹⁴ «Si quis verus ecclesiae Romanae episcopus esse ac dici velit, non tyrannidem affectet, non libidini suae inserviat: sed propriae ecclesiae suae redimine contentus, eam

della correzione fraterna per tentare almeno il recupero dell'eretico, il quale, se resta ostinato e pertinace, va allontanato dalla comunità dei fedeli, seguendo così l'insegnamento di Paolo¹¹⁵. Per questo la minaccia di scomunica deve essere utilizzata non per punire, ma per far comprendere al fedele l'errore e farlo tornare tra i fratelli¹¹⁶. Alle incalzanti accuse, in un rovesciamento di ruoli tra accusato e accusatori, Eusebio risponde denunciando come gli inquisitori abbiano trasformato la misericordia divina in una crudelissima tirannide. Il tema dell'ampiezza della misericordia divina sarebbe stato – e già lo era stato da Erasmo – sfruttato contro la Chiesa che si arrogava un diritto di giudizio spettante, invece, soltanto al tribunale divino. Anche le intercessioni dei santi e il culto delle immagini sono nel mirino di Massari, il quale ne insinua i vantaggi per gli ecclesiastici per giungere al controllo delle coscienze.

Giunto il momento della sentenza, gli inquisitori proclamano Eusebio eretico e meritevole di rogo e, pur avviando l'ennesima disputa sull'interpretazione delle Scritture e sul destino del condannato a morte, ormai non ci sono prove d'appello e a nulla valgono le esortazioni a non sporcarsi ancora di sangue¹¹⁷.

Attraverso il caso di Eusebio, Massari vuole mostrare l'ottusa risolutezza del tribunale inquisitoriale: il terzo giorno, emanata la sentenza capitale¹¹⁸, Eusebio, in catene ma sostenuto dallo spirito divino, risponde sulla predestinazione, insistendo sulle fonti ecclesiastiche e patristiche contrarie alla coercizione delle coscienze, dal momento che la Chiesa non conosce le armi corporali, ma solo quelle spirituali indicate da Dio. Abbondano anche qui i riferimenti alla fonte agostiniana con una fitta contrapposizione di misericordia divina e giustizia umana.

Eusebio non si piegherebbe mai al compromesso per non offendere la propria coscienza, segno che l'esperienza di Spiera, di cui Massari è certamente ben informato, ha ormai definitivamente fatto tramontare ogni

iuxta Dei verbum regat: praebeat semetipsum ecclesiae suae speculum ac exemplum in omni bonitate ac pietate. Ex ea rejiciat quotquot alicuius ecclesiae cura incubit: admo-
neat, hortetur, praecipiat ut singuli ecclesiam suam repetant, eamque sancte ac pie in
Domino Iesu gubernent», *ibidem*, p. 214.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 218 ss. Si vedano inoltre S. PASTORE, *A proposito di Matteo 18,15. "Correctio Fraterna" e Inquisizione nella Spagna del Cinquecento*, «Rivista storica italiana», CXIII (2001), pp. 323-368, e LAVENIA, *L'infamia e il perdono*, pp. 101 ss.

¹¹⁶ «Non sane ut iniurias sibi illatas ulciscatur, non ut divitias, aut imperium sibi asciscat: sed ut frater tantummodo resipiscat, peccatumque suum agnoscat, ingemiscat, ac veniam petat, in posterumque pie ac sancte vivat», MASSARI, *Eusebius captivus*, p. 220. Il potere di scomunicare spetta non al vescovo o al parroco, ma a tutta la Chiesa, «quae pastorem et oves, episcopum videlicet ac populum complectitur», *ibidem*, p. 221.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 267.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 277.

speranza di ovviare e resistere alla repressione con altri espedienti¹¹⁹. Eusebio non retrocede mai, né attenua i toni perché non teme affatto coloro che uccidono il corpo, sapendo che non possono uccidere l'anima¹²⁰ e così smentisce tutte le pratiche imposte dalla Chiesa e che non hanno alcun fondamento nelle Scritture, come l'eucarestia per poi passare anche alla confessione¹²¹. Massari conclude infine con un accorato appello di Eusebio alla cristianità, in cui dichiara di essere perseguitato perché latore del messaggio di Gesù Cristo, a causa del quale è costretto al sacrificio, affinché il suo esempio non sia confuso con le favole di tanti, con le quali la gerarchia ecclesiastica irretisce le coscienze¹²².

Al di là dei temi teologici e degli aspetti propagandistici, le due opere di Massari si inseriscono nella polemica contro l'Inquisizione romana e più ampiamente risentono della riflessione sul tema della coercizione delle coscienze, in seguito al rogo di Michele Serveto. Questa mia ipotesi trova conferma, sebbene la gestazione dell'opera sia stata precedente al caso Serveto, nell'indiscutibile tensione intellettuale che attraversa l'intera riflessione, inserendola così nell'orizzonte più ampio della discussione aperta sulla possibilità di adottare la coercizione, abbandonando la norma evangelica della persuasione. A dare forza all'ipotesi di uno stretto rapporto tra il caso Serveto e le considerazioni di Massari, vi è l'accusa di Grataroli a quest'ultimo di aver diffuso le opere dello spagnolo, accusa poi confermata anche da Vergerio, che aveva accolto l'esule nel 1550¹²³. Inoltre il rogo di Serveto aveva scosso gli animi di molti, tra cui lo stesso Vergerio che, in quegli anni, era ancora in contatto con Massari: la datazione della lettera dedicatoria al senato di Berna, dieci giorni dopo la tragedia, sembra avvalorare l'ipotesi.

¹¹⁹ Sul caso Spiera, si vedano M.A. OVERELL, *The Exploitation of Francesco Spiera*, «The Sixteenth Century Journal», XXVI (1995), pp. 619-637; D. WALKER, *Pier Paolo Vergerio (1498-1565) e il "caso Spiera" (1548)*, «Studi di teologia», X (1998), pp. 7-56; e A. PROSPERI, *L'eresia del Libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, *passim*.

¹²⁰ «Haec locutus sum vobis, inquit, quia non timeo eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere», MASSARI, *Eusebius captivus*, p. 330.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 332 ss.

¹²² «Viri fratres, et qui per omnia timetis Deum, scitis quomodo omni conscientia bona conversatus sim coram Deo usque in hodiernum diem, et annunciarum testimonium Iesu Christi, propter quem haec patior: sciatis autem me non confundi, non enim indoctas fabulas secutus sum, sed scio cui credidi, et certus sum quia reposita est mihi corona iusticiae, quam pollicitus est Christus ipse...», *ibidem*, p. 393.

¹²³ Si veda la lettera di Grataroli a Ulrich Iselin, pubblicata da PERINI, *Note e documenti*, p. 162; sulla stessa, si veda anche ROTONDÒ, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana*, p. 284. Su Vergerio, si vedano S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549-1553): attività editoriale e polemica religiosa*, in *Riforma e società*, pp. 33-62; e ID., «Quei che vogliono Cristo senza croce»: Vergerio e i prelati riformatori

L'*Eusebius captivus* potrebbe pertanto essere considerato non come uno dei tanti testi di propaganda, ma piuttosto come uno dei primi a occuparsi del tema della tolleranza: si potrebbe ipotizzare che l'*Eusebius* di Massari rientri in quella letteratura del dibattito sulla tolleranza che prenderà poi avvio con il *De haereticis an sint persequendi* di Castellione. Dietro alla condanna dello strumento inquisitoriale, risulta palese il proposito di condannare ogni uso della coercizione nelle cause di fede.

Se Massari con le sue opere si colloca sul palcoscenico europeo del dibattito su tolleranza e coercizione, alcuni dei suoi temi erano già stati adoperati, in una testimonianza interessante della polemica contro l'Inquisizione, dal perugino Sebastiano Castello: imputato in un processo, di cui si sa, almeno al momento, solo quanto emerge dal suo stesso resoconto, si rivolge accoratamente a uno dei suoi mecenati che ora si rifiuta persino di rispondere alle sue missive per non incorrere nel sospetto¹²⁴. Prima, Castello attinge dalle Scritture argomenti in favore del recupero dell'eretico persino di quello sottoposto a scomunica e, per prevenire le obiezioni degli inquisitori, ricorre anche ai canonisti. Poi affronta la questione della scomunica fino a ipotizzarne l'uso per gli inquisitori quando le loro azioni «odio, gratia, vel amore, lucri, aut comodi temporalis obtemptu, contra iustitiam et conscientiam suam omiserint quid necessarium ad causae cognitionem»¹²⁵. Pur guidato dal rancore, Castello riprende e sviluppa diversi luoghi della Scrittura per affermare che non spetta agli uomini il giudizio e la scomunica: «Non è aduncha in potesta et arbitrio de uomini maledire et scomunicare li figliuoli de Dio, quali sonno suoi per il mezo de Iesu Cristo, al quale credento io per viva fede non credero mai essere scomunicato da uomini»¹²⁶.

Risultano interessanti due aspetti: il fatto che l'accusatore di Castello, Ser Rocco, non avendo alcuna prova, abbia affermato di conoscere l'animo di Castello¹²⁷, e l'uso politico dell'accusa volta a terrorizzare gli

italiani (1549-1555), in Pier Paolo Vergerio il Giovane, pp. 107-141. Colgo l'occasione per ringraziare Silvano Cavazza per la generosità con cui ha messo a mia disposizione materiali e indicazioni bibliografiche per questa ricerca.

¹²⁴ Su Sebastiano Castello, si veda SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia, ad indicem*.

¹²⁵ *Copia d'una resolutissima (non men dotta che sententiosa) Lettera (Ben che sia così semplice nel stile) Di Sebastian Castello Lettore Padoano Nella quale si risolvono molte considerazioni delle scomuniche. Si dimostra chiaro, l'ingiustitia usa tali. Si difende sinceramente e quest'istessa lettera potrà essere breve quasi commento alla sua Apologia latina che in breve sera in luce. Scritta al Magnifico et Degno Gentiluomo M.D. S. Da Milano il XV di Maggio nel MDLI*, p. 7.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹²⁷ «Questo istesso buono auditore non ha egli detto (presente voi et altri nobilissimi gentil'huomini) che io non ho errato ne detto eresia alcuna, ma che lui sa il cor mio?», *ibidem*, p. 10.

altri. L'indignazione non travolge solo il giudice, ma ricade anche sull'inquisitore «così dotto bufalo», «per haver consumato il studio suo in altri essercitij (quali così sporcamente l'hanno precipitato in quello officio)». Si tratteggia così un'immagine dell'Inquisizione come di un'istituzione «tirannica, et più che diabolica», per cui Castello invita a pregare «per questi tali ministri della Chiesa romana, acciò non rendino lo Evangelio così vituperoso, et scandolo, a tutto il mondo»¹²⁸. Nella lettera già troviamo tutti quegli elementi critici del Sant'Uffizio che saranno sviluppati successivamente, soprattutto l'arbitrarietà e l'infondatezza delle accuse, la distanza dai precetti evangelici e l'interesse personale dell'inquisitore.

Ancora una voce in difesa dell'umanesimo contro la chiusura scolastica è quella dell'invettiva, questa volta contro l'Inquisizione diocesana, lanciata da Justus Velsius (1510-1581), un grande umanista, uno spirito mai domo, con un carattere irruente che lo metterà in situazioni delicate e gli provocherà gravi problemi e che lo rende invisibile sia ai cattolici sia ai riformati (è in polemica anche con Calvino)¹²⁹. Dopo gli studi in medicina tra Parigi e Bologna e precedenti «difficoltà» con l'Inquisizione, giunge a Colonia dove diventa lettore di greco; lì si scontra con lo stesso clima di chiusura e di resistente impermeabilità della teologia scolastica, difesa da Gropper, contro cui anche Erasmo e Agrippa avevano combattuto¹³⁰. Con uno scritto polemico nel 1554, *Krisis: Verae Christianae-que Philosophiae comprobatoris atq[ue] aemuli, et Sophistae qui'q[ue] Antichristi doctrinam sequitur, per contentionem comparationem'q[ue] descriptio...*¹³¹ prende il via una lunga controversia che oppone Velsius ai teologi di Colonia e che lo condurrà in carcere nel dicembre 1555: l'umanista reclama l'esigenza di una riforma profonda, di cui solo lui potrebbe essere fautore perché eletto da Dio a tal compito («sed ego in divino lumine a me praedicta asseveraverim»¹³²). L'opera è un atto d'accusa nei confronti dell'università di Colonia, baluardo dei sofismi della scolastica, dove si vuole soffocare ogni tentativo di insegnare il vero sapere per

¹²⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹²⁹ Su Velsius, si vedano C.D.O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1955, p. 36, n. 149; E. FEIST HIRSCH, *The Strange Career of a Humanist. The Intellectual Development of Justus Velsius (1502-1582)*, in *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, Droz, 1957, pp. 308-324; *Bibliotheca dissidentium: répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, édité par A. Séguenny, Baden-Baden, V. Koerner, 1980, v. I, pp. 49-95; e ora lo studio di L. FELICI, *Ambiguità e contraddizioni di un fautore della tolleranza nella Basilea del Cinquecento: Martin Borraus tra Sebastiano Castellione e Justus Velsius*, in *La formazione storica della alterità*, v. I, pp. 51-92.

¹³⁰ P. DENIS, *Justus Velsius*, in *Bibliotheca dissidentium*, v. I, pp. 49-95.

¹³¹ Coloniae, 1554.

¹³² J. VELSIUS, *Epistolae, aliaque quaedam scripta, et vocationis suae rationem, et totius Coloniensis negotij summam complectentia...*, Basileae, Oporinus (?), 1557, f. 21.

dare invece spazio alle dottrine dell'Anticristo. In seguito alla pubblicazione di quest'opera, Velsius subisce il processo e quindi la detenzione. Nell'*Apologia*, con un atto d'accusa vero e proprio contro gli inquisitori, si difende dalle accuse di eresia e denuncia come ingiusto l'intero *iter* processuale che lo costringe poi alla dura esperienza carceraria¹³³. All'opera è premessa una lettera a Carlo V e Ferdinando I, dove Velsius si appella alla *Confessio Augustana* per rivendicare i propri diritti calpestati ingiustamente¹³⁴. Deluso e addolorato dalla sconsideratezza degli uomini, Velsius trova però conforto nell'idea ricorrente che «tutti coloro che vogliono vivere in modo pio seguendo l'esempio di Gesù Cristo soffrono la persecuzione»¹³⁵. Alla rivendicazione della libertà scientifica contro le chiusure della scolastica, Velsius affianca la mordace denuncia dell'ingiustizia e della crudeltà dei sofisti anticristiani, termine con cui definisce gli inquisitori, che considera prede di un «indomitus et erfrenatus furor»¹³⁶. Usando la forza, gli inquisitori contravvengono così al mandato conferito loro di portare alla conoscenza della verità e di persuadere, seguendo l'esempio di Cristo, con la forza della dottrina, non con misure vessatorie e coercitive¹³⁷. Velsius rappresenta quindi gli inquisitori come sicofanti, ignari delle Scritture, impudenti e sofisti dell'Anticristo, rappresentazione data anche nelle *Epistolae*, dove aveva parlato dei «carnales inquisitores». Tuttavia, è nell'*Apologia* che l'accusa acquisisce nuove sfumature e talvolta persino tratti caricaturali: oltre alla ricorrente definizione degli inquisitori ingiusti e violenti, Velsius giudica la sentenza di condanna falsa, calunniosa, ingiusta ed empia, oltre che tirannica,¹³⁸

¹³³ L'apologia è pubblicata «ut Antichristianorum sophistarum improbitas destitutaque malitia detegatur, et omnibus clare conspicienda detur», *ibidem*, f. 4r.

¹³⁴ J. VELSIUS, *Apologia contra haereticæ pravitatis appellatos inquisitores, eorumque captiosa de fide ipsi proposita interrogatoria in qua, quæ maximo Dei optimi, sapientissimi et potentissimi beneficio ... quæ hinc confecta et conclusa sunt, tum dissoluntur tum explicantur; cui per anakefalaioseos seu epilogi modum brevis etiam quædam fidei ipsius confessio subijuncta est*, Frankfurt am Main, Christian Egenolff, 1556, f. [7r]. Ringrazio Carlos Gilly per avermi messo a disposizione con la consueta generosità il microfilm dell'opera di Velsius.

¹³⁵ «Sed et omnes qui volunt pie vivere in Christo Iesu, persecutionem patientur, hac parte conformare dignatus sit», *ibidem*, f. 110v. Inoltre, contro Gropper, *ibidem*, f. [8]v. Sulle «tribolazioni» della Chiesa, si veda anche S. PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 107 ss.

¹³⁶ «Augustanae nos confessionis comprobatores declaravimus, et vigore dicti recessus et securitatis Augustanae tum ab impia et Antichristiana, serpentina planeque satanica inquisitione, tum ab iniusto, tyrannico et oligarchico carcere, cui iam pluribus mensibus inhumaniter contra omne ius et honestatem inclusus detinebar», *ibidem*, f. 5 v.

¹³⁷ «Compellentes ac cogentes, non docentes et in demonstratione spiritus, et potentiae placide ducentes et persuadentes», *ibidem*, f. 3v.

¹³⁸ *Ibidem*, f. r.

anche perché va «contra omnes ius legitimum, naturale [...] gentium et civile»¹³⁹.

Dalla propria esperienza Velsius trae degli spunti di riflessione per tentare di apportare dei correttivi a una prassi così ingiusta, avanzando la richiesta di presenza e intervento di avvocati laici, convinto che questi avrebbero potuto difendere l'imputato dalle angherie inquisitoriali¹⁴⁰. Scagliandosi contro il procedimento inquisitorio, che considera estraneo alla Chiesa cattolica, ma ben noto a quella satanica e anticristiana¹⁴¹, l'umanista ribadisce l'obbedienza a Dio piuttosto che agli uomini¹⁴², di cui sottolinea la corruttibilità naturale. Non a caso nella prefazione aveva formulato l'idea dell'invenzione della verità, a stigmatizzare quell'atteggiamento di richiamo dogmatico, per il quale la verità era un concetto che poteva essere plasmato e adattato, la «veritas filia temporis»¹⁴³. Ma soprattutto Velsius deplora i metodi con cui si difendeva la verità, trasgredendo il messaggio evangelico. Per suggerire una soluzione alternativa, Velsius propone un interrogatorio articolato in ventinove punti, che metta al bando ambiguità e malizia, con cui l'imputato può essere irretito.

Con un andamento intriso di riferimenti scritturistici, l'opera è intessuta dall'esortazione a recuperare l'eretico e non a condannarlo alla perdizione secondo la volontà dell'Anticristo. Ricorre poi spesso l'anelito al concilio, in cui Velsius sembra ancora riporre qualche speranza, soprattutto se esso fosse stato sottratto al controllo della tirannica Chiesa di Roma¹⁴⁴. Inoltre, Velsius dedica il dodicesimo punto («An credat, formam inquisitioni, qua hodie in Ecclesia secundum iura Canonica contra haereticos seu de haeresi suspectos proceditur, verae et Catholicae Ecclesiae fuisse incognitam») a mostrare l'estraneità della Chiesa di Cristo «ab Antichristianis inquisitoribus»¹⁴⁵. Dopo aver sfruttato l'occasione per diffondere le proprie idee in materia di epistemologia contrapponendo la sua preferenza per il metodo induttivo rispetto a quello deduttivo¹⁴⁶, Velsius conclude poi con la propria confessione di fede¹⁴⁷.

¹³⁹ *Ibidem*, f. 2_v.

¹⁴⁰ *Ibidem*, f. r.

¹⁴¹ «Qua utuntur inquisitionis forma, non solum verae et Catholicae Ecclesiae incognitam, sed plane sathanicam et Antichristianam scimus, quemadmodum et in sequentibus, certissima id demonstratione probabimus», *ibidem*, f. 1.

¹⁴² *Ibidem*, f. 110r.

¹⁴³ *Ibidem*, f. 2r.

¹⁴⁴ *Ibidem*, f. 24v.

¹⁴⁵ *Ibidem*, ff. 39v-57v.

¹⁴⁶ *Ibidem*, f. 64v. Cfr. FEIST HIRSCH, *The Strange Career*, p. 315.

¹⁴⁷ VELSUS, *Apologia*, f. 101v.

Rispetto ai precedenti, si ravvisa l'originalità del trattato di Velsius nel suo appello alle autorità pubbliche contro l'azione inquisitoriale, poiché a loro è stata delegata la cura della salvezza dei cittadini: si intravede quindi il tema della difesa della giurisdizione temporale¹⁴⁸. Un altro tratto distintivo dell'opera di Velsius è il continuo richiamarsi a fonti platoniche e un ardito paragone tra se stesso e Socrate, con cui condivide il destino di vittima innocente dell'ingiustizia di un tribunale¹⁴⁹.

Non si fa attendere la risposta cattolica da parte di Johann Slotanus, il quale tra l'altro accomuna il *Modus*, l'*Eusebius* e l'*Apologia* di Velsius in un'unica condanna:

in eodem pestilentissimo libro, sub Eusebij persona (quem fecte introducit de Fide et Religione coram summo Pontifice disserentem) praecipua factionis Lutheranae de Religionis negotio capita defendit, eorumque damnata dogmata, summatim collecta, corroborare contendit. Et quemadmodum ex Epistola nuncupatoria Marij liquet, fuit hic Marius arte medica, duplici nomine Velsio charus cum quod Lutheranus, tum quod professione medicus¹⁵⁰.

I riflessi dell'esperienza di Colonia segnano la vita di Velsius, poiché in lui perdura una continua tensione intellettuale a combattere ogni forma di restrizione e condizionamento¹⁵¹. Anche per Velsius, come per Agrippa, prevale la difficoltà a inserirsi in contesti accademici asfittici, difficoltà che condiziona il percorso di vita sempre itinerante. Latori dello spirito umanistico che infonde in loro un senso di missione, sono emarginati e fortemente contestati. Costretti al nomadismo, sono sempre alla ricerca di una tranquillità e di una quiete che mal si concilia però con siffatti temperamenti.

Anche Velsius sembra dunque raccogliere, identificare e dare voce a una nascente esigenza profonda di trovare alternative percorribili alla vieppiù incessante commistione di alterità conviventi nello stesso luogo. Accanto all'affermazione dell'estraneità della violenza rispetto al messaggio evangelico cristiano, che deve essere ristabilito quanto prima, Velsius avanza la richiesta di un coinvolgimento del potere temporale per impedire gli abusi ecclesiastici e auspica una riforma del sapere in grado di superare i recinti imposti dalla scolastica. Torna ancora la polemica

¹⁴⁸ *Ibidem*, f. 48v e poi f. 57r.

¹⁴⁹ FEIST HIRSCH, *The Strange Career*, p. 319.

¹⁵⁰ J. SLOTAN, *Disputationum adversus haereticos liber unus*, Coloniae, Apud Ioan-nem Bathenium, MDLVIII, 138 r-v.

¹⁵¹ Si veda P. DENIS, *L'envoyé de l'Esprit et les hommes d'Eglise: Justus Velsius à Francfort et à Londres (1556-1563)*, in *Divers aspects de la Réforme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1975, pp. 183-237.

contro la teologia scolastica e si fa strada, con Velsius, la richiesta embrionale di una separazione giurisdizionale come soluzione alla dilagante persecuzione religiosa.

3. Eretici contro il Sant'Uffizio

Tornando alla penisola italiana, dopo il 1542, a causa dell'invasione dell'azione inquisitoriale, si distinguono immediatamente varie posizioni di resistenza da parte degli eterodossi: nicodemismo, esortazioni al martirio e fuga sono le tre principali reazioni¹⁵². Con gli appelli ricorrenti contro la coercizione delle coscienze, gli eretici italiani danno un contributo essenziale in termini di evoluzione del dibattito per la consapevolezza che ne caratterizza le istanze affidate a trattati o a lettere private. Il rifiuto di qualunque mezzo coercitivo per piegare le coscienze sarà poi espresso senza alcuna ombra da Lelio e Fausto Sozzini, che inaugurano una tradizione di tolleranza che condurrà fino a Locke e a Voltaire¹⁵³.

In uno spettro molto ampio convivono denunce della tirannide papistica che provoca persecuzioni e martirii come pure riflessioni più attente che, partendo dalla polemica contro l'Inquisizione, approdano all'auspicio della tolleranza. Nel 1550, in una lettera assai nota a Bullinger, Vergerio, dopo aver raccontato tutte le sue peripezie per fuggire e la drammatica situazione di quelli rimasti nella penisola italiana, esorta alla preghiera per i fratelli che, ancora sotto la tirannide papale e diabolica, soffrono crudeli persecuzioni¹⁵⁴. Vergerio rientra tra i critici della

¹⁵² Cfr. U. ROZZO, *Gli anni ferraresi e la morte sul rogo dell'eremita Ambrogio da Milano (1547-1556)*, in *Alla corte degli Estensi: filosofia, arte e cultura a Ferrara nei secoli XV e XVI*, a cura di M. Bertozzi, Ferrara, Università degli Studi di Ferrara, 1994, pp. 299-322; ID., *L'Esortazione al martirio di Giulio da Milano*, in *Riforma e società nei Grigioni, Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, FrancoAngeli, 1991, pp. 63-88; F. VALENTINI, *Il principe fanciullo. Trattato inedito dedicato a Renata ed Ercole II d'Este*, testo, introduzione e note a cura di L. Felici, Firenze, Olschki, 2000.

¹⁵³ Sui Sozzini, L. SOZZINI, *Opere*, edizione critica a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1986, e FAUSTI SOCINI SENENSIS, *Opera omnia in duos tomos distincta*, con *Introduzione* di E. Scribano, Siena, Giuseppe Fiaccheri Editore, 2004. Sull'eredità sociniana nell'Illuminismo, si vedano ora J. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001, e le riflessioni di M. FIRPO, *Vittore Soranzo*, in particolare pp. 20-22 e 511-517, e A. PROSPERI, *Una chiesa, due chiese, nessuna chiesa. Riforma italiana ed eretici italiani*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrasts*, publié par P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon, Rome, Ecole Française, 2007, pp. 595-634.

¹⁵⁴ *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, hrsg. von Traugott Schiess, Basel, 1904, I teil: Januar 1533-april 1557: Vergerio da Vicosoprano a Bullinger, 17 settembre 1550, p. 179.

tirannide romana, senza però sposare l'ipotesi di persuasione contro la coercizione, come invece fa, nel *Pasquino in estasi*, Celio Secondo Curione, dove torna più volte sulla questione della persecuzione religiosa nel commento alla parabola della zizzania:

Et con esso loro trattava di abbrusciar gli heretici, o farlo in altro modo morire. Marforio: Ma questa non è cosa da Principe, ma da tiranno: ne è cosa da santo, ma da diavolo perché questo non è il guadagnar gli huomini, ma il perderli, ne è lo imitar Christo, ma Sattanasso, il qual fu homicida da principio: Ecco che Christo dice: lasciate che l'uno et l'altro cresca infino a la ricolta; a cio che cavando il loglio, non caviate il grano ancora. Ma costoro non cavano il loglio; ma il buon grano che se volessero sterpare il loglio, et la zizzania converrebbe che sterpassero se stessi i quali intendeno per heretici quelli che contrariano a la loro ipocrisia, et impietà, et idolatria maledetta¹⁵⁵.

Così Curione descrive gli inquisitori, ribadendo che il giudizio della coscienza spetta esclusivamente a Dio¹⁵⁶; inoltre, considera «i frati di san Domenico, et gli altri, et preti, et prelati, et principi, che perseguitano quelli che danno laude a Giesu Christo, et seguono il suo santo Evangelio [...] inimici espressi di Dio, et i poveri perseguitati [...] suoi amici»¹⁵⁷. Anche Curione propone dunque la contrapposizione netta tra Chiesa di Cristo e Chiesa dell'Anticristo, tra perseguitati e persecutori, tra vera fede e dottrine cavillose e sofismi inutili.

L'umanista aveva sofferto la prigione inquisitoriale ed era pure riuscito a evaderne con astuzia, come racconta nel *Probus*, dove però le peripezie e il buon esito dell'evasione erano dipese dall'aiuto divino e non dall'ingegno acuto¹⁵⁸. Nel *De amplitudine beati Regni Dei*, Curione dichiara poi che il Vangelo si afferma con la predicazione, con l'esempio di carità e misericordia e non va certo propagandato con la forza o con le armi, poiché la scelta religiosa deve essere libera e volontaria. Nella stessa cornice argomentativa, ma accentuando notevolmente la *vis polemica* e il tono propagandistico, si iscrive anche la *Tragedia del libero ar-*

¹⁵⁵ Celio Secondo CURIONE, *Pasquino in estasi nuovo, e molto più pieno ch'el primo, insieme col viaggio de l'inferno. Aggiunte le proposizioni del medesimo da disputar nel Concilio di Trento*, Roma (?), 1546?, c. 187. Si vedano A. BIONDI, *Il Pasquillus extaticus di Celio Secondo Curione nella vita religiosa della prima metà del '500*, «Bollettino della Società di studi valdesi», 128 (1970), pp. 29-38, e S. PEYRONEL RAMBALDI, *Olimpia Morata e Celio Secondo Curione: un dialogo dell'umanesimo cristiano*, in *La formazione storica della alterità*, v. I, pp. 93-133.

¹⁵⁶ CURIONE, *Pasquino in estasi*, c.n.n.

¹⁵⁷ *Ibidem*, c. I 6r.

¹⁵⁸ Si veda CANTÙ, *Gli eretici d'Italia*, v. I, pp. 208 ss.

bitrio di Francesco Negri: posto che l'Anticristo è il papa e che si applica la «Giustizia Papacchionesca», gli inquisitori («impositori dell'heretica pravità») rappresentano i *remedi* nuovi contro quelli «che si ribellano alla monarchia papea»: «Diomedi, Busiridi, et Procusti, della provincia della Frateria, detti Impositori dell'heretica gravità, i quali mettersero in pre-gione, pigliassero la roba, et togliessero la vita, a chiunque compreso in cotal fallo, non ricantasse pubblicamente il suo peccato», «sbirri et difensori del Regno papesco al torto et al dritto»; «quei medesimi manigoldi et carnefici, i quali fanno etiandio beccaria d'huomini et di donne, che essi dicono essere stregoni et streghe, facendogli confessare per forza di crudelissimi tormenti ciò che vogliono. Accio che, o per liberatione dall'infamia, che gl'hanno posta a dosso, o per la morte, alla quale gl'han fatti condannare, guadagnino almeno parte della robba loro»¹⁵⁹. Vanno messe in luce le responsabilità di Carafa nel potenziamento dello strumento inquisitoriale, individuate da Negri, il quale constata l'abnegazione di Carafa nei confronti dell'Inquisizione tanto da asserire: «Et massimamente il Reverendissimo Chieti ci servirà benissimo per essere egli tanto sviscerato a questa Santa Romana sede, che ei darebbe l'anima el corpo suo etiandio al Diavolo per il Papato»¹⁶⁰; e inoltre: «Il Chietti è creatura della Signora Hipocresia, et è dotato dallei di santità satanica»¹⁶¹.

Rispetto all'opera di Curione, quella di Negri delinea un'immagine dell'Inquisizione e soprattutto degli inquisitori che ricalca gli stereotipi ricorrenti; soprattutto Negri non si fa latore di istanza di tolleranza, limitandosi a esecrare la violenza e l'iniquità degli «impositori dell'heretica pravità», riproponendo quindi temi della propaganda riformata. Tuttavia, è degno di nota l'aver attribuito la responsabilità dell'Inquisizione a Carafa, anche se questo aspetto riflette piuttosto gli umori dell'ambiente culturale di Negri.

Con la sua opera, Curione contribuisce al dibattito europeo contro l'Inquisizione sebbene con il caso di Serveto si sposti l'accento sull'uso della violenza nelle questioni di fede: i riflessi di questa evoluzione cominciano a modificare anche l'immagine del Sant'Uffizio, che gradualmente diviene l'emblema della persecuzione religiosa.

¹⁵⁹ F. NEGRI, *Tragedia intitolata libero arbitrio*, s.l., 1546, c. I r e v. Cfr. CAVAZZA, «*Quei che vogliono Cristo senza croce*», pp. 107-141, e PROSPERI, *L'Inquisizione romana*, p. 328.

¹⁶⁰ NEGRI, *Tragedia*, c. Iv.

¹⁶¹ *Ibidem*, c. O2v.

Sensibile a questa metamorfosi è il generale dei cappuccini, Bernardino Ochino, il primo, insieme a Pietro Martire Vermigli¹⁶², a essere convocato di fronte all'appena riorganizzato tribunale inquisitoriale: in diverse opere, avendo patito nel corso della sua vita anche l'intransigenza riformata, si dilunga sulla questione. Già, a breve distanza dalla fuga, Ochino aveva definito il tribunale dell'Inquisizione come «tribunal Antichristi»¹⁶³. Nei *Dialogi XXX* si occupa poi di tolleranza, scagliandosi in più punti contro l'Inquisizione romana ma, come ha messo in evidenza Massimo Firpo, non trascurando alcuna forma di persecuzione¹⁶⁴. Secondo Ochino, la persecuzione religiosa non aveva alcun fondamento legittimo, dal momento che «Christi Ecclesiam tum ab Apostolis, tum a Christo, non armis fuisse aedificatam»; per questa ragione i cristiani devono imitare Cristo e gli apostoli, impiegando esclusivamente armi spirituali per la conversione¹⁶⁵. Nel dialogo XXVIII, *Quo pacto tractandi, et quando occidendi sint haeretici* (cui si sarebbe poi rifatto Pietro Tamburini), Ochino schiera come interlocutori Pio IV e il cardinal Morone per assestare il colpo definitivo contro la persecuzione, poiché fa dichiarare al cardinale che i buoni cristiani sono chiamati eretici e che se errano in dottrine «ad salutem non necessaria, comburi non debent»¹⁶⁶. Dimentichi della *lex caritatis*, i persecutori diventano «crudelissimi sceleratissimique tyranni atque carnifices»¹⁶⁷. Contro questa pratica tirannica, Ochino fa richiamare a Morone la parabola della zizzania contro la coercizione per concludere che, contro l'eretico, si devono usare solo armi spirituali e non corporali¹⁶⁸. Con Ochino il passaggio è avvenuto ancor più chiaramente – e con maggior consapevolezza – che in altri eretici italiani: il senese contesta l'Inquisizione, braccio della Chiesa di Roma, ma estende la sua critica fino ad affermare l'illiceità di ogni persecuzione e coercizione.

¹⁶² Su Vermigli si rimanda a *Pietro Martire Vermigli (1499-1562). Umanista, riformatore, pastore e Peter Martyr Vermigli: Humanism, Republicanism, Reformation*, ed. by E. Campi, Genève, Droz, 2002.

¹⁶³ «Cartello di messer Bernardino Occhino da Siena al cardinale di Chieti», citato da M. GOTOR, *Tradizione inquisitoriale e memoria eterodossa: un cartello di sfida di Bernardino Ochino al cardinale Carafa (1543-1628)*, «Archivio di Storia della Pietà», XII (1999), pp. 89-142: 101.

¹⁶⁴ J. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Brescia, Morcelliana, 1967, v. I, p. 417, e soprattutto M. FIRPO, *Boni cristiani merito vocantur haeretici. Bernardino Ochino e la tolleranza*, in *La formazione storica della alterità*, v. I, pp. 161-244: 214.

¹⁶⁵ OCHINO, *Dialogi XXX*, Basileae, 1563: II. *Dialogo XXVI*, p. 318. Su cui si veda M. FIRPO, *Boni cristiani merito vocantur haeretici*, p. 235, e FELICI, *Il papa diavolo*, p. 553.

¹⁶⁶ OCHINO, *Dialogi*, pp. 380-381.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 382.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 415. Si veda anche P. BÜHLER, *La réception de la parabole du blé et de l'ivraie dans la période de la Réforme*, «Cristianesimo nella storia», 26 (2005), pp. 265-278.

Affine al pensiero di Ochino è poi la significativa opera del giurista trentino Giacomo Aconcio, edita a Basilea nel 1565, *Stratagematum Satanae libri*: essa è intrisa di esortazioni alla tolleranza, a lasciare le armi della violenza, e a imbracciare, invece, quelle della pazienza, rinunciando pertanto ad arroganza e insolenza¹⁶⁹. Secondo Aconcio, l'accanimento con cui ci si lancia nelle dispute religiose pensando di onorare Dio procura un vantaggio a Satana: le discordie andrebbero risolte ascoltando, anche perché l'errore è innato nell'essere umano e quindi nessuno può rivendicare con sicurezza di essere nel giusto¹⁷⁰.

Presupposto per ogni rivendicazione di limitazione della portata dell'eresia è l'analisi del nucleo di dottrine essenziali del cristianesimo: Aconcio è il primo a ridurlo all'osso, distinguendo tra le questioni di fede che devono essere conosciute con certezza e quelle che possono essere più oscure. Per le prime, l'errore non è perdonato e se, una volta ammonito, l'errante persiste, allora la condanna e l'allontanamento sono giusti; per i punti oscuri, qualora l'errante voglia diffondere l'errore, deve essere punito, ma se «non seduce gli altri, e rispetta le cose che sono necessarie alla salvezza, sebbene infermo lo si accetti tuttavia nel novero dei fratelli»¹⁷¹. Escludere chi sbaglia è – secondo Aconcio – in contrasto con le leggi divine. In ogni caso, bisogna praticare «tutte le vie per guadagnarlo, secondo il comandamento del Vangelo» ed evitare di offendere e ingiuriare, ma condannare «piuttosto con espressioni di dolore che non d'ira o di odio, in modo che il giudizio appaia grave ma senza nessuna asprezza»¹⁷². Aconcio ammonisce a non intervenire nelle controversie religiose con la spada, senza prima aver tentato di considerare le ragioni dell'altra parte, perché quando si usa la spada qualunque dottrina contraria giustamente o ingiustamente è considerata eretica «e solo il carnefice risponderà a tutti i testi delle divine scritture o agli argomenti che egli porterà»¹⁷³. Pur non esplicitando nomi e accenni a realtà vicine, appare chiaro il riferimento polemico all'Inquisizione (ma anche alle forme di intolleranza manifestate dalle Chiese riformate) che con spada, patiboli e fiamme ha stabilito una tirannia cosicché non si possono «combattere impunemente gli errori comunemente accettati» e soprattutto l'errore si diffonde di nascosto, impedendo una rapida azione al magistrato. Di

¹⁶⁹ *Stratagematum Satanae libri VIII*, a cura di G. Radetti, Firenze, Vallecchi, 1946, I. VIII, p. 35. Su Aconcio, si vedano P. Rossi, *Giacomo Aconcio*, Roma-Milano, Bocca, 1952, e recentemente *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, a cura di P. Giacomoni, L. Dappiano, Trento, Università di Trento, 2005.

¹⁷⁰ *Stratagematum Satanae libri*, p. 53.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 213.

¹⁷² *Ibidem*, p. 215.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 219.

fronte alla «coscientiarum carneficina» di cui gli europei dell'epoca erano muti testimoni, si deve, secondo Aconcio, ritornare all'insegnamento evangelico di misericordia.

Pronti ad accogliere l'autenticità del messaggio evangelico in favore della misericordia, rifiutando ogni violenza, sono gli eretici, negli epistolari dei quali si trovano denunce e biasimi della persecuzione: ad esempio, Francesco Betti pone in luce le drammatiche condizioni di vita cui costringeva la Chiesa di Roma e la sofferenza con cui si era deciso alla fuga nella lettera al marchese di Pescara: le perdite anche materiali, cui l'esule si è sottoposto, sono ricompensate dall'aver trovato un ambiente dove l'errore è corretto con «fratelluole carità», e senza sofismi, ma non per questo con minor zelo rispetto a Roma¹⁷⁴.

Accenni significativi, come quelli di Aonio Paleario nell'*Atto di accusa contro i papi di Roma ed i loro seguaci*¹⁷⁵, cui potrebbero esserne aggiunti molti altri a rendere ancor più consistente e variegato un panorama di critica al Sant'Uffizio, quasi fosse una sinfonia, una galleria di opinioni che raccoglie anche i *pamphlet* di propaganda, nei quali l'immagine terrificata dell'Inquisizione è costruita attentamente: lì si sceglie in contrapposizione alla "tirannide inquisitoriale" la pazienza e la forza d'animo dei testimoni della verità che vi cadono vittime. Con grande forza la celebrazione dei primi martiri italiani della Riforma (Fanino Fanini e Domenico Cabianca) si inserisce nella cornice della discussione sul Concilio, nicodemismo, martirio ed esilio¹⁷⁶. Francesco Negri, nella storia di Fanini e di Cabianca, dipinge i due come vessati «ab Antichristi ministris Inquisitoribus»¹⁷⁷, mentre l'istriano Baldo Lupetino, di cui Flacio Illirico e Pier Paolo Vergerio sono i cantori, rappresenta l'emblema della resistenza tenace e della perseveranza nella battaglia per continuare a predicare «Christo a quanti prigionieri poteva parlare et ha detto la

¹⁷⁴ Lettera di Francesco Betti gentilhuomo romano. All'Illustriss. e Eccellentiss. S. Marchese di Pescara. Nella quale da conto a S. Ecc. de la cagione, che l'ha mosso a partirsi dal suo servizio, e uscir d'Italia. Stampata la seconda volta e dal medesimo autore riveduta e in molti luoghi emendata, Londra, G. Wolfio, 1589, p. 23.

¹⁷⁵ Su Paleario, S. CAPONETTO, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino, Claudiana, 1979, e SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia, passim*.

¹⁷⁶ A. ROTONDÒ, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemitica*, «Rivista storica italiana», LXXIX (1967), pp. 991-1030; C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970; PROSPERI, *L'eresia del Libro grande*, pp. 102 ss. Su Fanini, si veda L. FELICI, *sub voce*, in DBI, 1994, v. XLIV, pp. 589-592; su Cabianca, D. CACCAMO, *sub voce*, in DBI, 1972, v. XV, pp. 689-690. Si veda inoltre S. DALL'AGLIO, *Savonarola in Francia. Circolazione di un'eredità politico-religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Torino, Aragno, 2006, pp. 313 ss.

¹⁷⁷ F. NEGRI, *De Fanini Faventini, ac Dominici Bassanensis morte, qui nuper ob Christum in Italia Rom. Pon. Iussu impie occisi sunt, brevis historia*, Clavennae, 1551, p. 4.

verità arditamente» anche in carcere¹⁷⁸. Soprattutto nelle rappresentazioni del caso di Spiera, nell'emblematica parabola di Giorgio Siculo, nell'*Esortatione al martirio* di Giulio da Milano, nel *Libretto consolatorio a li perseguitati*, per citare alcuni *pamphlet*, si rispecchiarono temi che agitavano l'Europa: in questi scritti, l'immagine dell'Inquisizione risente delle consuete linee polemiche di propaganda, senza particolari e innovativi spunti¹⁷⁹.

Come si è visto, nelle riflessioni profonde e critiche del tribunale romano, artefice della persecuzione ingiusta, torna più volte il riferimento alla parabola della zizzania, luogo invocato contro la coercizione delle coscienze, come attesta il bel memoriale del medico padovano Niccolò Buccella agli inquisitori:

l'huomo non può sapere se quello che di presente è heretico con il tempo habbi da devenir bon grano, et così operi quel male de levar quello di vita mentre ch'è cattivo voler di Dio, che dice lassare crescere gl'uni et gl'altri, cioè li buoni christiani nel mondo et insieme con quelli gl'heretici¹⁸⁰.

Il rischio adombrato da Buccella di sradicare il grano insieme al loglio avrebbe dovuto far sospendere la persecuzione inquisitoriale per prudenza: questo sarebbe stato uno dei temi della polemica contro il Sant'Uffizio, quando già – ed è opportuno ribadirlo – altri argomenti più raffinati erano stati espressi.

4. *L'Inquisizione e i romani*

La pervicacia dell'azione inquisitoriale si irradia in diverse zone e il dibattito si estende all'intera Europa, ma il rapporto del Sant'Uffizio con la città di Roma è particolarmente stretto per la sovrapposizione di

¹⁷⁸ S. CAVAZZA, *Pier Paolo Vergerio e Flacio Illirico per Baldo Lupetino*, «Quaderni giuliani di Storia», XXVI (2005), pp. 127-141.

¹⁷⁹ S. SEIDEL MENCHI, *Theorie und Wirklichkeit der Verfolgung in norditalienischen evangelischen Kreisen Einleitung 1540-1570*, in *Ketzerverfolgung*, pp. 193-212, ed EAD., *Simbologia della rottura e movimento riformatore in Italia (1542-1585)*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 431-448. Su Siculo, si veda ora PROSPERI, *L'eresia del libro grande*.

¹⁸⁰ A. STELLA, *Intorno al medico padovano Nicolò Buccella, anabattista del '500*, «Atti e memorie dell'accademia patavina di scienze, lettere ed arti», LXXIV (1961-62), pp. 333-361: 360. Si vedano D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611). Studi e documenti*, Firenze, Le Lettere, 1999², e M. FIRPO, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500. Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolò Paruta e Iacopo Paleologo*, La Nuova Italia, Firenze, 1977.

competenze giurisdizionali e per i molteplici aspetti della giustizia del papa¹⁸¹.

Per scoprire gli umori del popolo romano, l'analisi delle pasquinate offre un formidabile punto di vista: già dopo la morte di Paolo III, le pasquinate spesso evidenziano l'uso politico delle accuse di eresia da parte di Carafa nei profili dei candidati papabili; in una pasquinata, si mettono persino a confronto le soluzioni alternative e antagoniste di riforma della Chiesa¹⁸².

Ma durante le more del conclave, è Pasquino a rivelare difetti in tutti i cardinali, e riguardo a Carafa avverte:

Non date anco l'impresa
A quel malvagio seduttor di Chieti,
ch'ei saria proprio el garbuglio del mondo
e la ruina de' frati e de' preti¹⁸³.

Così come il disprezzo e l'allarme per Carafa e per la sua tenacia inquisitoriale sono molto ben espressi dalle pasquinate durante il suo cardinalato¹⁸⁴ e per questo, altrove, si vuole esortare alla prudenza, viste le preferenze espresse dal pontefice per reprimere i dissensi:

Figli, meno giudizio
E più fede comanda il Sant'Uffizio.
E ragionate poco,
ché contro la ragione esiste il foco.
E la lingua a suo posto,
ché a Paolo IV piace assai l'arrosto¹⁸⁵.

¹⁸¹ Si veda I. FOSI, *La giustizia del papa. Sudditi e tribunali nello Stato Pontificio in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2007, *passim*.

¹⁸² «Ma s'Inghilterra fusse, / o Chietin papa, le ritroveranno / lor dua: di queste chiavi il tutto sanno», in *Pasquinate romane del Cinquecento*, a cura di V. Marucci, A. Marzo e A. Romano, Roma, Salerno, 1983, v. II, p. 770. Si veda anche M. FIRPO, *Pasquinate romane del Cinquecento*, «Rivista storica italiana», XCVI (1984), pp. 601-621.

¹⁸³ *Pasquinate romane del Cinquecento*, p. 832. E si veda oltre, a stigmatizzare le ambizioni irrefrenabili di Carafa, «Il cardinal di Chieti chiama il diavolo per avere il papato», *ibidem*, pp. 849 ss.

¹⁸⁴ «O Chieti, inquisitore / Delle pagliuce e delle pamparane, / va, chiava la tua lingua in culo al cane!», *ibidem*, p. 900; e oltre, si vedano anche i versi: «Domenico, io t'adoro, / sì come debbo, ma per dir il vero / tropp'era de' tuoi tratti l'impero / tanto ch'avean per zeo / far Cristo rinegar a questo e a quello / e far di carne umana empio macello», *ibidem*, p. 907. Su Paolo IV, si veda A. AUBERT, *Paolo IV. Politica, Inquisizione e storiografia*, Firenze, Le Lettere, 1999.

¹⁸⁵ M. DELL'ARCO, *Pasquino e le pasquinate*, Milano, Aldo Martello, 1967, p. 123.

In questo contesto non stupisce dunque che la notizia della morte di Carafa, il 18 agosto 1559, venga accolta da un'ondata di entusiasmo, dal momento che, a prestar fede a una pasquinata, il papa «volea con crudel inquisitione / e con ferro e con foco esser temuto»¹⁸⁶. Alla morte di Carafa, com'è noto, il popolo romano, con una violenza che esula da ciò che accade di solito nel periodo di sede vacante, si solleva come se fosse stato liberato, dopo l'oppressione, dando assalto al palazzo dell'Inquisizione per distruggere i documenti e avventandosi sulla statua del pontefice per decapitarla; quasi giubilando, da una fonte non del tutto neutrale come Carnesecchi apprendiamo: «Vostra Signoria harà inteso come la Santa Inquisitione è morta di quella morte istessa di che era solita dare morire li altri, cioè di foco»¹⁸⁷. Con aspettative tanto ingenuie il protonotario si illude tanto da interpretare l'assalto al palazzo del Sant'Uffizio – e questo sarà poi uno dei punti della sentenza contro di lui – come «giusta vendetta di Dio»¹⁸⁸.

In quel frangente di riscatto illusorio, bersaglio dell'ira popolare cade Michele Ghislieri, considerato fedele sodale degli eccessi inquisitoriali di Carafa¹⁸⁹: in un gioco di specchi, tra rappresentazione e autorappresentazione, anche il futuro Pio V desta fondati motivi di preoccupazione. Descritto «di natura austera molto, come quello che era continuo versato nel tribunal dell'Inquisitione», non nascondeva la propria pervicacia nel suo incarico: «La necessità del Santo Ufficio mi è a cuore come il proprio cuore», scriveva Ghislieri l'8 luglio 1559 ad Alessandro Farnese¹⁹⁰. Ancora percepito come «caporale et spaventevole giudice de la Inquisizione»¹⁹¹, sotto il pontificato di Pio IV, Ghislieri avrà la sua rivincita solo con l'ascesa al soglio pontificio, quando, immediatamente, si comprende che

¹⁸⁶ F. GORI, *Papa Paolo IV ed i Carafa suoi nipoti giudicati con nuovi documenti*, «Archivio storico artistico archeologico e letterario della città e provincia di Roma», 2 (1877), pp. 180, e ora NICCOLI, *Rinascimento anticlericale*, pp. 132-133. Si veda inoltre PASTOR, *Storia dei papi*, v. VI, p. 585-586. Ringrazio Claudia Donadelli per avermi permesso di leggere le sue ricerche, di prossima pubblicazione, su Paolo IV.

¹⁸⁷ *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi*, v. I, p. 689. Si veda sulle cause dell'odio suscitato da Carafa, A. CARACCILO, *Vita et gesti di Paolo III*, citato da P. SIMONCELLI, *Inquisizione romana*, p. 71, n. 203. Inoltre *Concilium Tridentinum. 2: Diariorum pars altera*, p. 515 e pp. 606-607.

¹⁸⁸ *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi*, v. II, t. III, p. 1368.

¹⁸⁹ «Don Carlo già prosritto, / in croce metti e poi l'Alessandrino (Ghislieri) / dalla sinistra, a guisa d'assassino, / che, per farsi divino, / a Ripetta di vivi fè un inferno, / una dogana, un rubbatorio eterno», in *Pasquinate romane del Cinquecento*, p. 912.

¹⁹⁰ *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone*, v. V, p. 438.

¹⁹¹ *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone*, v. V, p. 563, n. 1; v. VI, p. 34; PROSPERI, *Tribunali*, pp. 145-153.

sarà il prosecutore dell'azione interrotta di Paolo IV¹⁹². Anche durante il pontificato di Pio V, Pasquino non interrompe la denuncia delle violenze inquisitoriali, ed efficacemente sintetizza l'atteggiamento di Ghislieri nei confronti del rogo di Paleario:

Quasi che fosse inverno,
brucia cristiani Pio siccome legna,
per avvezzarsi al caldo dell'inferno¹⁹³.

In seguito, anche riguardo alla riforma della Congregazione del Sant'Uffizio operata da Sisto V, altro pontefice con passato da inquisitore, circolerà un motto popolare: «Il sommo pontefice Sisto non la perdonerebbe a Cristo»¹⁹⁴. Pur nel loro carattere satirico, le pasquinate seguono e scoprono il cambiamento avvenuto con il Sant'Uffizio nell'ascesa delle gerarchie ecclesiastiche e soprattutto danno voce all'immagine popolare del tribunale sebbene, come ha messo in luce Ottavia Niccoli, perdano progressivamente mordente fino alla ripresa con Belli¹⁹⁵.

5. *Il Sant'Uffizio oltralpe*

Più complessa si rivela la situazione oltralpe, dove grazie alle tensioni e alle rivolte si riesce a scongiurare quasi sempre l'introduzione del tribunale inquisitoriale, sebbene, con premesse e conseguenze diverse, la polemica contro l'Inquisizione lambisca anche la Francia dei Valois, come dimostra una serie di *pamphlet*¹⁹⁶. L'ostilità francese nei confronti

¹⁹² G. CUGNONI, *Autobiografia di Monsignor G. Antonio Santori, Cardinale di Santa Severina*, «Archivio della R. Società Romana di Storia Patria», XII (1889), pp. 327-372 e XIII (1890), pp. 151-205: 339. Cfr. inoltre ROMEO, *Note sull'Inquisizione romana*.

¹⁹³ DELL'ARCO, *Pasquino e le pasquinate*, p. 127. Sul pontificato di Ghislieri, si veda ora PIO V *nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di M. Guasco, A. Torre, Bologna, il Mulino, 2005.

¹⁹⁴ *The ceremonies and religious customs of the various nations of the known world: together with historical annotations, and several curious discourses equally instructive and entertaining. Written originally in French, and illustrated by Mr. Bernard Picart, translated into English, by a gentleman*, London, printed by William Jackson, for Claude du Bosc, 1733-39, 7 voll.: 2, 1734, p. 186.

¹⁹⁵ Si veda M. ROSA, *Carriere ecclesiastiche e mobilità sociale: dall'Autobiografia del cardinale Giulio Antonio Santoro*, in *Fra Storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, a cura di P. Macry, A. Massafra, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 571-586, e NICCOLI, *Rinascimento anticlericale*, pp. 171-173.

¹⁹⁶ N.M. SUTHERLAND, *Was There an Inquisition in Reformation France?*, in *Les Réformes: enracinement socio-culturel*, publié par R. Chevalier, R. Sauzet, Paris, Editions de la Maisnie, 1985, pp. 363-374. Si vedano inoltre W. MONTER, *Judging the French*

del tribunale scaturisce principalmente dalla difesa della giurisdizione secolare e da sentimenti gallicani. Di fronte ai progressi della diffusione dell'eresia e incalzato dal pontefice, nel 1555 Enrico II consulta il Parlamento di Parigi per trovare la miglior soluzione al problema, lasciando intravedere il recupero dell'ipotesi di introdurre il tribunale romano nel territorio francese: ampia e articolata la risposta del presidente Séguier, il quale rifiuta l'introduzione del tribunale, consigliando di riscoprire piuttosto i metodi della Chiesa primitiva, certo che l'eresia si possa vincere con modelli positivi, non con la spada¹⁹⁷. Dietro la questione del modello di persuasione piuttosto che di repressione, si nasconde, neanche tanto velatamente, il rifiuto di delegare la giurisdizione in materia d'eresia a un tribunale ecclesiastico, tema ripreso e sviluppato che caratterizza il versante francese della polemica contro il Sant'Uffizio.

Ancor più esplicita nelle intenzioni e nelle premesse la risposta data in una rimostranza del 1561, dove si sottolineano i rischi e le minacce insite nella delega di sovranità all'Inquisizione: il re perderebbe la sua sovranità e i sudditi sarebbero "abbandonati" nelle mani di un soggetto altro, trovandosi così sciolti dal legame con il loro principe naturale «pour devenir subietz o iusticiables des Iuges Ecclesiastiques»¹⁹⁸. Tale condizione priverebbe i sudditi di un indispensabile diritto d'appello. Inoltre, la punizione dell'eretico, così com'è concepita dall'Inquisizione, è rivolta piuttosto al castigo che al recupero e alla prevenzione del contagio ereticale, mentre il re dovrebbe seguire gli insegnamenti della Chiesa delle origini, «la quelle a esté établie, non par le glaive, ne par le feu: mais au contraire, elle a resisté au glaive et au feu par la diligence des Prelatz de l'Eglise, par l'exemple de leur vie, et par la frequente

Reformation. Heresy Trials in Sixteenth Century France, Cambridge, Harvard University Press, 1999; E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, pp. 422 ss.; A. TALLON, *Inquisition romaine et monarchie française au XVI^e siècle*, in *Inquisition et pouvoir*, sous la direction de G. Audisio, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2004, pp. 311-323; E. BONORA, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa tridentina*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 165-179; ed E. BRAMBILLA, *La repressione dell'eresia in Francia e in Italia*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 499-509.

¹⁹⁷ N.L. ROELKER, *One King, One faith. The Parlement of Paris and the Religious Reformations of the Sixteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 229 ss. Si veda anche A. TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, PUF, 2002, *passim*.

¹⁹⁸ *Deux remonstrances de la Cour de Parlement à Paris, l'une sur l'inquisition pour le fait de la Religion Chrestienne (16 oct. 1555, signée Du Tillet), l'autre touchant la juridiction de ceux que l'on nomme Heretiques, donnée par Edit, aux Evesques et Ecclesiastiques de France (8 juillet 1560, signé Du Tillet)*, Jean Saugrain ([Lyon]), 1561, c. Aiiir.

predication de la parole de Dieu»¹⁹⁹. Nel 1588 segue un'altra vibrata protesta²⁰⁰. Dietro al rifiuto dell'introduzione dell'Inquisizione in Francia, si percepisce anche il sentimento antiromano e gallicano, ben rappresentato da un *pamphlet* di autore anonimo, che tratta della strana malattia che affligge la Francia, la *papimanie* (1567), che ha provocato le guerre di religione²⁰¹: il re è sprofondata in un abisso di debiti e, in disaccordo con i suoi sudditi, la Francia è invasa da eserciti stranieri e i sudditi combattono gli uni contro gli altri. In questi *pamphlet* francesi, la polemica contro l'Inquisizione è animata sia dal modello evangelico di misericordia sia, soprattutto, dalla difesa della giurisdizione secolare contro l'invadenza di un potere straniero: l'aspetto giurisdizionalistico, caratterizzante la polemica anti-inquisitoriale francese, va assumendo contorni più definiti e troverà miglior definizione nel corso del Seicento.

Prova del fatto che l'Inquisizione sia ormai diventata l'emblema della persecuzione è data dal giurista Georg Eder, autore di *Evangelische Inquisition* (1573), scritto contro i tentativi irenici di Massimiliano II di favorire la coesistenza religiosa. Si tratta in realtà di un'opera eresiologica, in cui Eder paventa la minaccia di un'Inquisizione evangelica scagliata contro i cattolici²⁰². L'idea di Eder di un'Inquisizione terrificante, utilizzata dai riformati contro i cattolici, rappresenta un *unicum* nella polemica europea.

Conclude questa galleria cinquecentesca, quasi del tutto ignaro delle polemiche e critiche avanzate contro il Sant'Uffizio, l'inquisitore di Sicilia Luis Paramo, che ripropone l'ipotesi dell'origine edenica dell'Inquisizione in uno dei trattati più citati e letti, miniera di immagini a cui attingeranno a piene mani sia apologeti sia critici. Riguardo al primo inquisitore generale, Domenico, Paramo recupera la leggenda del sogno della madre durante la gravidanza: ella avrebbe sognato un cane che tiene tra le fauci una torcia con cui incendia tutto ciò che incontra, presagio che poi darà adito a interpretazioni diverse nell'ambito della polemica.

¹⁹⁹ *Ibidem*, f. Br e v.

²⁰⁰ *Remonstrance faite au Roy, touchant l'Inquisition que l'etranger veut amener en France et en quelle intention. Ensemble le vray miroir des Roys et Princes. Par un gentilhomme François (de Bordeaux le 1 de may par A. G. A. P. D.), [s.n.], 1588.*

²⁰¹ *La Papimanie de France, avec une copie de certaine bulle papale, qui semble préjudiciable à la couronne de France*, s.l., 1567, f. Aiiir.

²⁰² G. EDER, *Evangelische Inquisition wahrer und falscher Religion: wider das gemein unchristliche Claggeschray, dass hier niemand mehr wissen könne, wie oder was er glauben solle*, Dillingen, Mayer, 1573. Cfr. H. LOUTHAN, *The Quest for Compromise: Peacemakers in Counter-Reformation Vienna*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 127 ss., e ora E. FULTON, *Catholic Belief and Survival in Late Sixteenth-Century Vienna: the Case of Georg Eder (1523-87)*, Aldershot, Ashgate, 2007.

La torcia per gli apologeti simboleggia la luce della verità cristiana, mentre per i critici più prosaicamente le fiamme dei roghi. Inoltre, pur dedicando maggior spazio all'Inquisizione spagnola, Paramo attribuisce la riorganizzazione del tribunale romano a Paolo III, datandola a un periodo tra il 1539 e il 1542²⁰³ e ricorda pure la rivolta romana alla morte di Paolo IV²⁰⁴. Alla ricostruzione storica, unisce la legittimazione quando ribadisce la necessità assoluta dell'Inquisizione, come rimedio «labenti religioni»²⁰⁵, al fine di celebrare la Chiesa e di perseguire il duplice scopo religioso e civile contro l'eresia²⁰⁶. A testimoniare il favore divino nei confronti del Sant'Uffizio, Paramo individua un elemento peculiare, ossia la promozione cardinalizia e l'ascesa al soglio pontificio di diversi inquisitori. L'opera di Paramo rappresenta un banco di prova con cui si confronteranno quasi tutti quelli che decideranno di cimentarsi con la materia inquisitoriale, sebbene la sua ricchezza non sia stata intesa e sfruttata a pieno.

In conclusione, il dibattito sull'Inquisizione nel XVI secolo è segnato ancora dalla contrapposizione dell'immagine della vera Chiesa di Cristo a quella dell'Anticristo e dalla propaganda riformata che stigmatizza gli abusi degli inquisitori, avidi e ambiziosi, ignoranti e spietati. Al contempo, va crescendo il fronte critico che giudica il Sant'Uffizio intransigente e dimentico della tradizione cristiana di misericordia e persuasione, in cui si inserisce la questione dell'ampiezza della misericordia divina: di contro l'autorappresentazione gioca la carta della legittimazione divina dell'ufficio inquisitoriale e, con la rivendicazione del magistero ecclesiastico, si risponde alle interpretazioni contro la coercizione delle coscienze della parabola della zizzania e della tradizione patristica, sulle quali si svilupperà il dibattito europeo nei secoli seguenti. Nel corso del secolo, però, si assiste all'evoluzione dell'immagine del tribunale romano che in alcuni autori (Ochino) diventa l'emblema della coercizione, attraverso cui si giunge al rifiuto di ogni persecuzione. Parallelamente, anche se in forma embrionale, si avvertono pure le motivazioni politiche e giurisdizionalistiche contro l'Inquisizione, motivazioni che saranno sviluppate successivamente.

²⁰³ L. DE PARAMO, *De origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis eiusque dignitate et utilitate...*, Matriti, ex typographia Regia, 1598, p. 125.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 127.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 278.

²⁰⁶ «De eodem argumento, quo ostenditur haereticos suis erroribus non solum religionem, sed statum politicum evertere», *ibidem*, p. 322.

L'INQUISIZIONE TRA RIFLESSIONE STORICA E STRATEGIA POLITICA

Nel Seicento la polemica anti-inquisitoriale, pur riproponendo alcuni temi di quella cinquecentesca con il richiamo alla tradizione evangelica di persuasione e misericordia, è caratterizzata precipuamente da questioni giurisdizionalistiche: si solleva quindi il conflitto di competenza alla ricerca di una definizione netta degli ambiti del temporale e dello spirituale. Parallelamente, da parte cattolica, si reagisce a questi attacchi con l'esortazione a estendere ulteriormente il raggio d'azione del tribunale, aprendo nuove sedi, per porre fine a licenze intollerabili e alla diffusione dell'eresia, come ben dimostra l'inquisitore domenicano Cimorelli, che invoca e spiega l'utilità del tribunale come necessario baluardo a difesa della sovranità politica. Laddove era stata discussa e negata l'autorità del tribunale dell'Inquisizione, a suo giudizio, l'evoluzione politico-istituzionale aveva infatti manifestato tutta la sua fragilità con l'allontanamento dei legittimi sovrani¹. Il Sant'Uffizio preserva e rafforza il naturale vincolo tra sovrano e suddito, mentre «più empì divenuti, sino a propri Regi osano di dare ignominiosa morte»². Emerge così una rappresentazione del tribunale inquisitoriale come alleato indispensabile del potere politico contro le ribellioni aperte dei sudditi, i quali rompono il vincolo di fedeltà alla Chiesa di Roma e sciolgono così i freni che impediscono i delitti più efferati, spingendosi persino al regicidio. Al contempo, i manuali inquisitoriali di Masini e di Carena diffondono un'immagine di legittimazione e di difesa del Sant'Uffizio, recuperandone la genealogia divina: addirittura si rivendica l'uso del segreto, *instrumentum regni* dell'Inquisizione, per la tutela dell'imputato perché, se si fosse reso noto il procedimento in corso, l'imputato sarebbe incorso in pregiudizi³.

Queste autorappresentazioni non spengono affatto, né attenuano i momenti apicali che la polemica contro l'Inquisizione raggiunge con le

¹ V.M. CIMARELLI, *Risolutioni filosofiche, politiche e morali*, in Brescia, 1655, pp. 207-208. Su Cimorelli, si veda Vincenzo Maria Cimorelli da Corinaldo (1585-1662): storico dello Stato di Urbino, naturalista, maestro e inquisitore domenicano nel 4. centenario della nascita, Corinaldo, Centro culturale comunale, 1988.

² CIMARELLI, *Risolutioni filosofiche*, pp. 207-208.

³ TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico*, pp. 98-99 e 107 ss.

opere di Sarpi e Limborch: saranno piuttosto quelle rappresentazioni, anche se nella forma semplificata e con funzione propagandistica, a impressionare e a scandire il dibattito europeo. Accantonata o acquisita la questione dell'estraneità della pratica coercitiva dalla storia ecclesiastica dell'antichità nella polemica europea, si elaborano e sviluppano nuovi temi che si muovono lungo alcune direttrici, principalmente quella storica e quella controversistica.

1. *Storici, martiri e critici dell'Inquisizione*

Dopo la fase pamphlettistica, tipica del Cinquecento, l'immagine dell'Inquisizione è affidata alle opere storiche, dalle quali si ricava una delle più efficaci rappresentazioni, tanto da essere citata più volte nel corso della polemica: particolarmente potente è quella che scorre dalla penna dello storico De Thou, fonte autorevole. Fin dalle sue origini, secondo lo storico francese, l'Inquisizione era invisa, perché era diffusa l'idea che essa non rispettasse la legislazione corrente, e che gli inquisitori avessero poteri enormi⁴. Inoltre, destava preoccupazione l'estensione delle competenze inquisitoriali, che non si limitavano all'eresia⁵. Con queste premesse ben si chiarisce l'entusiasmo, che De Thou evidenzia intensamente, con cui fu accolta la notizia della morte di Paolo IV: l'assalto popolare al palazzo del Sant'Uffizio diede così sfogo e volto all'odio nei confronti del tribunale ed emblematico fu l'abbattimento delle statue del Carafa, attraverso il quale si cercò di annientare almeno il ricordo di quei tremendi anni di pontificato e persecuzione⁶. Lo storico francese rappresenta una fonte preziosa anche per quel che concerne la rivolta dei Paesi Bassi⁷ e le proteste che si levarono contro l'Inquisizione, «digne

⁴ «Eius horror et odium ingens augebat horrorem perversa et praepostera judiciorum forma, quae contra naturalem aequitatem et omnem legitimum ordinem, in jurisdictione», in J. A. DE THOU, *Historiae temporis sui liber*, Parisiis, apud Ambrosium et Hieronymum Drouart, 1606-1609, t. 1, lib. 3, pp. 72-73; inoltre, *ibidem*, p. 175b.

⁵ *Ibidem*, p. 610.

⁶ *Ibidem*, p. 645c.

⁷ Cfr. F. E. BEEMON, *The Myth of the Spanish Inquisition and the Preconditions of the Dutch Revolt*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 85 (1994), pp. 246-264; A. DUKE, *A Legend in the Making: News of the "Spanish inquisition" in the Low Countries in German Evangelical Pamphlets, 1546-1550*, «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis», 77 (1997), pp. 125-144; e H. van NIEROP, «And Ye Shall Hear of Wars and Rumours of Wars»: Rumour and the Revolt of the Netherlands, in *Public Opinion and Changing Identities in the Early Modern Netherlands. Essays in Honour of Alastair Duke*, ed. by J. Pollmann, A. Spicer, Leiden, Brill, 2007, pp. 69-86. Si veda inoltre LAVENIA, *L'infamia e il perdono*, pp. 185 ss.

invention de la barbarie des Sarrasins et des Maures»⁸, ma anche contro la politica di proibizione della Bibbia⁹. I cenni di De Thou all'Inquisizione, significativi della crescente attenzione con la quale si segue anche oltralpe il Sant'Uffizio, godranno di maggior sviluppo con la battaglia che Paolo Sarpi intraprenderà contro Roma e contro l'Inquisizione: fin dal 1610, in una lettera a Jacques Leschassier, Sarpi ipotizza che se la guerra, con la neutralità della Serenissima, fosse iniziata, l'opera dell'Inquisizione sarebbe cessata e il Vangelo avrebbe finalmente avuto libertà di diffondersi¹⁰.

Anche nella *Istoria del concilio tridentino*, Sarpi si occupa a lungo del Sant'Uffizio, biasimando come «la caritativa correzione da Cristo istituita degenerò in una dominazione e fu causa di far perdere alli cristiani l'antica riverenza e ubedienza»¹¹, e soprattutto ricordando in particolare la cura meticolosa di Paolo IV nei confronti dell'Inquisizione, «che diceva esser il principal nervo et arcano del pontificato»¹². Ma sarebbe stato il *Discorso dell'origine, forma, leggi ed uso dell'ufficio dell'Inquisizione nella città e dominio di Venetia*, pubblicato postumo, a trasformare Sarpi in una fonte autorevole e privilegiata dello spirito anti-inquisitoriale e, al contempo, in un antagonista fazioso da parte degli apologeti della Chiesa di Roma¹³. Certamente il *Discorso* rappresenta uno spartiacque, una svolta nel rapporto tra Stato e Chiesa, come si è già messo in luce, soprattutto indicando l'autonomia dello Stato dalle ingerenze ecclesiastiche¹⁴.

Sin dall'esordio del *Discorso*, Sarpi rivendica l'equità delle leggi veneziane circa l'attività dell'Inquisizione nei territori della Repubblica di

⁸ J. D. TRACY, *Heresy Law and Centralization under Mary of Hungary*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 73 (1982), pp. 284-308.

⁹ DE THOU, *Historiae temporis sui liber*, t. 1, p. 100.

¹⁰ P. SARPI, *Opere*, a cura di G. Cozzi, L. Cozzi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959, pp. 267-272: 270. Cfr. A. DENIS, *Venise 1608-1610: Paix ou Guerre, dans la Correspondance de Paolo Sarpi*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 67 (2005), pp. 625-640.

¹¹ P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1974, I, p. 415.

¹² *Ibidem*, p. 508.

¹³ Una prima riflessione è in *Sopra l'ufficio dell'Inquisizione*, in P. SARPI, *Scritti giurisdizionalistici*, a cura di G. Gambarin, Bari, Laterza, 1958, pp. 119-212.

¹⁴ Su Sarpi esiste una bibliografia vastissima, oltre a V. FRAJESE, *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna, il Mulino, 1994, e a G. COZZI, *Venezia barocca. Conflitti di uomini e idee nella crisi del Seicento veneziano*, Venezia, Il Cardo, 1995, basti qui ricordare la recente discussione storiografica di G. TREBBI, *Paolo Sarpi in alcune recenti interpretazioni*, in *Ripensando Paolo Sarpi*, atti del convegno internazionale di studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi, a cura di C. Pin, Venezia, Ateneo veneto, 2006, pp. 651-688, e V. LAVENIA, *Giurare al Sant'Uffizio. Sarpi, l'Inquisizione e un conflitto nella Repubblica di Venezia*, «Rivista storica italiana», CXVII (2006), pp. 7-50.

Venezia: le prerogative e le competenze del tribunale, che deve essere assistito passo dopo passo dai giudici secolari, secondo le norme stabilite e concordate con Giulio III, sono articolate in trentanove capitoli¹⁵. Prima di addentrarsi nelle materie che definiscono i rapporti tra la Serenissima e l'Inquisizione, Sarpi ritiene opportuno ripercorrere la storia della Chiesa e dell'eresia, che camminarono a fianco fin dalla morte di Gesù¹⁶ e osserva che, però, solo dal XIII secolo «il particolar Offizio dell'Inquisizione contra gl'Heretici» ebbe inizio. Nei secoli precedenti, gli apostoli avevano preferito trattare l'eretico con le ammonizioni e, di fronte all'ostinazione, avevano stabilito che i fedeli se ne allontanassero e lo scomunicassero fino alla conversione di Costantino; dopo, i principi cominciarono a «ordinar bene le Leggi, indirizzando ben li sudditi alla pietà, onestà e giustizia, castigando tutti li trasgressori delli precetti divini, del Decalogo maggiormente»¹⁷.

Anche riconoscendo che la cognizione della ragione, ossia la definizione di eresia, spetti al giudice ecclesiastico, Sarpi richiama l'esempio di alcuni vescovi che, dopo aver scoperto gli eretici, li scomunicavano, senza darne però notizia ai magistrati per non abdicare al loro dovere di carità; altri prelati, invece, avevano riscontrato che la minaccia del giudice secolare vinceva l'ostinazione, e perciò li denunciavano al giudice, il quale spesso però perseguiva la sedizione più che l'eresia. A corroborare la prassi di non procedere alla pena capitale per l'eretico, Sarpi invoca a suo sostegno Agostino, la cui posizione contro l'uso della forza coattiva era stata adottata dalla Chiesa fino al IX secolo, quando si separarono le due Chiese, e poi fino al XII secolo, quando di eretici ve ne furono pochissimi, e di quei pochissimi si occupavano esclusivamente i vescovi. Nel periodo successivo, a causa dei conflitti tra pontefici e imperatori, gli eretici, secondo Sarpi, si moltiplicarono per «frequenti guerre, e scandali, e poco religiosa vita del Clero»¹⁸. I papi avrebbero dunque acconsentito all'istituzione degli ordini, domenicano e francescano, per porre rimedio all'incapacità dei vescovi di perseguire l'eresia, affidando ai due ordini il compito di predicare e convertire, ma anche di «informarsi in ciascun

¹⁵ P. SARPI, *Discorso dell'origine, forma, leggi ed uso dell'ufficio dell'Inquisizione nella città e dominio di Venetia*, in Geneva, presso Pietro Aubert, 1639. Cfr. D. E. RHODES, *Fra Paolo Sarpi e la "Historia della Sacra Inquisitione"*, «La bibliofilia», XCIX (1997), pp. 39-45.

¹⁶ «Quantunque l'heresie per divina permissione, e per esercizio e prova de' buoni Cattolici, fossero seminate nel mondo in quei medesimi tempo, ch'ebbe principio la Santa Chiesa, cioè doppo l'Ascensione del nostro Signore al Cielo, nondimeno il particolar Offizio dell'Inquisizione contra gl'Heretici non hebbe principio, se non dopo l'anno MCC», in SARPI, *Discorso dell'origine*, pp. 40-41.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 41-42.

¹⁸ *Ibidem*, p. 46.

luogo del numero, e qualità de gl'heretici, del zelo de' Cattolici, e della diligenza de' Vescovi, e portar relazioni a Roma»¹⁹. Grazie all'azione di indagine avrebbero conquistato la definizione di inquisitori, sebbene non esistesse ancora il tribunale. Nella ricostruzione genealogica dell'Inquisizione, Sarpi quindi attribuisce alla corruzione del clero, che provocò proteste liquidate come eresie, e alla consequenziale esigenza di frenare e impedire quelle denunce, l'istituzione del tribunale: essenziale però fu il contributo dato da Federico II²⁰, che promosse un uso politico dell'accusa di eresia. Sarebbe stato dunque l'accordo perverso tra i due poteri a dare origine all'Inquisizione. Sarpi prosegue nell'analisi fino all'età moderna, senza trascurare l'allontanamento degli inquisitori dalla Francia e dalla Germania «per li rigori, ed estorsioni», per trattare poi dell'Inquisizione spagnola e della sua autonomia da Roma, ma anche dei tumulti napoletani del 1547 e dei tentativi di introdurre l'Inquisizione spagnola nei Paesi Bassi, sotto Carlo V e poi con Filippo II²¹.

Questa sarebbe stata la linea argomentativa ripresa e ripercorsa nei successivi contributi della polemica europea. Dopo questa rapida disamina storica dell'Inquisizione, Sarpi tocca il punto centrale, ossia il caso di Venezia, per mostrare come il Sant'Uffizio dipenda dalla Repubblica, quindi dal potere temporale. S'intende così tutelare i privilegi conquistati dalla Serenissima, per la quale non possono valere le richieste di modifica che potrebbero essere avanzate dalla Chiesa di Roma. Inizia così la strenua difesa giurisdizionalistica contro le sempre crescenti pretese inquisitoriali che non solo lambiscono, ma tracimano nel potere temporale. Quindi alla polemica contro l'uso della violenza (tema accennato nell'opera di Sarpi), si aggiunge la salvaguardia esplicita dei diritti dello Stato. L'autonomia del potere temporale deriva dall'obbligo insuperabile che il sovrano ha nei confronti di Dio, un obbligo che non può essere messo in disparte per istanza di alcuno. Per questa ragione bisogna impedire che il Sant'Uffizio proceda arbitrariamente danneggiando per avarizia o ambizione il privato.

Dalle vicende di Carlo V e Filippo II minacciati da Paolo IV, Sarpi evince l'uso politico che può essere fatto dell'accusa di eresia per costringere al silenzio i nemici della Chiesa, ma ne ravvisa un'altra prova nella proibizione di tutti quei «libri scritti in favore della causa della Serenissima Repubblica». Persino Bellarmino, agli occhi di Sarpi, ha errato

¹⁹ *Ibidem*, p. 47.

²⁰ Per un'interessante riflessione sul ruolo di Federico II nell'aver proposto e stabilito la pena di morte per gli eretici, cfr. V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1970, p. 171.

²¹ SARPI, *Discorso dell'origine*, p. 48.

sottoponendo «i Principi al Pontefice nelle cose temporali»²². Per questa ragione, i sovrani sono esortati a vigilare attentamente per mantenere quieto il dominio e i sudditi protetti, anche perché «l'Offizio dell'Inquisizione non è antico nella Santa Chiesa»²³. Si corrono, infatti, seri rischi di sedizione se non si pone un freno all'ingerenza ecclesiastica, come ha testimoniato la sollevazione popolare alla morte di Paolo IV. Attraverso l'Inquisizione, la Chiesa tenta di usurpare la giurisdizione temporale degli Stati e questo tentativo obbliga a tenere desta l'attenzione dei sovrani per impedire abusi e soprattutto gravi conseguenze politiche.

Sarpi contesta anche che «la cura della Religione non appartenga al Principe», affermazione fondata su argomentazioni perverse che contravengono alle Scritture dove, osserva Sarpi, la protezione della religione è affidata al sovrano anche perché la competenza temporale dello *ius circa sacra* assicura la tranquillità dello Stato. Il sovrano deve «indirizzar tutti, e lo star attento, che niuno manchi dell'Offitio suo», rivolgendosi direttamente all'ecclesiastico e al magistrato.

Rispetto agli accordi affinché l'incarico di inquisitore sia affidato a qualcuno del luogo, Sarpi ritiene la pratica giusta perché questi avrebbe così potuto essere meglio informato dei costumi locali, pur insistendo sulla tutela dei privilegi stabiliti, mostrando le insidie romane sempre pronte a impadronirsi di ulteriori margini di azione: la «Corte Romana in questi affari, accioche l'Offizio dell'Inquisizione non fosse trascurato dalli suoi per occupazione, l'ha dato a persone che non hanno altro che fare, e per la loro bassezza si tengono ad honor grande l'essercitarlo»²⁴.

Per impedire ingerenze nell'Inquisizione veneziana, Sarpi chiarisce che, come la riorganizzazione di Paolo III dell'Inquisizione romana non riguardava ovviamente l'Inquisizione spagnola nata prima, allo stesso modo essa non coinvolgeva neanche quella di Venezia, anch'essa istituita prima. Si afferma ancora il principio dell'autonomia dell'Inquisizione veneziana da Roma, secondo statuti e accordi precedentemente definiti. Allo stesso modo, Sarpi non ammette poi l'estradiizione degli eretici, poiché si è consolidata la pratica «di punir gl'heretici, dove sono ritenuti, né si mandano dall'uno all'altro Inquisitore»²⁵; a questo proposito, ricorda il caso del senese Petrucci, omettendo quello di Giordano Bruno.

Riguardo poi all'eccessiva estensione della giurisdizione del Sant'Uffizio²⁶, Sarpi rimprovera la concessione al tribunale di un'«autorità

²² *Ibidem*, p. 75.

²³ *Ibidem*, p. 77.

²⁴ *Ibidem*, p. 104.

²⁵ *Ibidem*, p. 113.

²⁶ «Non si deve credere, ch'il restringere tra li debiti termini l'Offizio dell'Inquisizione, ed il non permetterli di assumer casi, se non manifestamente spettanti a lui, e

esorbitante, credendo che ciò sia un favorire la fede», mentre «è zelo indiscreto, atto a terminare in dishonor divino, danno della fede, e confusione publica»²⁷. Seguendo questa linea, Sarpi sostiene che il giudizio dei casi di «stregherie, sortilegi e indovinzioni» non spetta all'Inquisizione, ma al Magistrato secolare unico a poter somministrare la pena adatta a «così gran sceleratezza». Di seguito affronta la questione della giurisdizione nei casi di bestemmia e poligamia e anche di usura, rivendicandone la competenza al magistrato secolare. Per le stesse ragioni, ebrei e altri infedeli sono soggetti «solo al foro secolare», come già avevano affermato Paolo, le leggi civili e canoniche²⁸. Al Sant'Uffizio, secondo Sarpi, spetta solo il giudizio sull'eresia: l'infedeltà «non è eresia, e le trasgressioni che gl'Infedeli commettono in offesa, e vituperio della Fede, non hanno bisogno di cognizione Ecclesiastica. Possono benissimo esser conosciute, e punite dal secolare. Perciò è dovere che così sia osservato, essendo comandato della Legge Divina, Canonica, e Civile»²⁹. Ancor più infondata, secondo Sarpi, è la pretesa inquisitoriale di giudicare i greco-ortodossi dei quali non si ravvisa alcuna eresia.

Nel XXVI capitolo («che non sia citata pubblicamente persona andata di là dai monti per imputazione di delitto commesso in quelle Regioni»), Sarpi mostra come la bolla di Clemente VIII sugli italiani all'estero avesse come obiettivo non certo quello di preservare dal contagio ereticale, quanto piuttosto di mettere le mani sui commerci con l'estero, tema che suscita tutto l'interesse della Serenissima, viste le implicazioni³⁰.

procedere con la presenza di chi di ragione ha da intervenire, ed altre tali modificazioni, sia un diminuirlo, ovvero abusarlo: anzi tutto il contrario, questa è la via d'innalzarlo, farlo maggiormente riverire, e conservarlo perpetuo», *ibidem*, p. 120.

²⁷ *Ibidem*, p. 121.

²⁸ «A questa verità stabilita con l'autorità di san Paolo [...], con le Leggi Civili, e Canoniche, e coll'uso, non dovrebbe dà nessuno esser fatto tentativo in contrario. Con tutto ciò l'appetito d'allargar l'autorità acceca alcuni, che senza aver riguardo a tanta chiarezza si voltano a cavilli di niun momento, e dicono, che se Dio punisce, ed ha punito gl'infedeli, si deve, e può punire anco il Papa, e gl'Inquisitori suoi delegati», *ibidem*, pp. 133-134.

²⁹ *Ibidem*, p. 137.

³⁰ «Questa invenzione, se ben colorata di Religione, mira a far la Corte Romana Padrona in Italia, della mercanzia oltramontana, si come già trecent'anni sono, ridusse sotto di se, con minor pretesto, la mercanzia di Levante», *ibidem*, p. 151; «Se la giusta libertà del mercanteggiare non comporta questo gravame, non è da permettere, che uno vinuto qui da buon Cattolico, od andato di là dai monti, perché non habbia domandato licenza all'Inquisitore sia molestato, ed incomodato, ne' suoi negozi per imputazione datali a Roma, con vergogna dei parenti che ne rimangono notati...», *ibidem*, p. 152. Si vedano P. SIMONCELLI, *Clemente VIII e alcuni provvedimenti del Sant'Uffizio. "De Italis habitantibus in partibus haereticorum"*, «Critica storica», XIII (1976), pp. 129-172, e R. MAZZEI, *Itinera mercatorum. Circolazione di uomini e beni nell'Europa centro-orientale 1550-1650*, Lucca, Pacini-Fazzi, 1999.

Sarpi ammonisce anche a evitare la confisca per non dar scandalo e non far nascere il sospetto che «vedendo intervenir il dinaro, non si può persuadere, se ben fosse vero, e chiaro, ch'il servizio di Dio tenga il primo luogo»³¹. Inoltre, la confisca «per lesa Maestà humana spaventa gl'altri, e per amore de figli, almeno, si astengono, antepoendo il ben loro a gl'affetti, che li muovono contra il Principe»³². Poi, avverte che spesso l'eresia nasce dall'ignoranza e merita compassione e pertanto le pene devono fungere da deterrente per gli altri più che per il delinquente.

Sempre a tutela della giurisdizione secolare, si deve impedire la pubblicazione di bolle e ordini da Roma «senza licenza espressa del principe», per l'impossibilità di cambiare unilateralmente i termini di un contratto. In quest'ambito rientrano una serie di norme e bolle contrarie agli istituti della Serenissima come il rogo pubblico degli eretici, le confische dei beni, la distruzione della casa dove fosse trovato l'eretico anche se non sua, e altre norme³³. La continua ricerca e pretesa di conquistare maggiore giurisdizione da parte della Chiesa di Roma dipende dalla volontà di arrivare ad «haver in sua mano, sotto colore di Religione l'amministrazione d'alcune cose, senza le quali gli Stati non puonno reggersi, perche mediante quelle resterebbe arbitra d'ogni governo»³⁴. Così Sarpi denuncia la tendenza a invadere sempre maggiori terreni d'azione, in contrasto con l'autorità temporale, che si trova a dover far fronte a richieste pressanti «coperte di quel santo manto», della riverenza alla religione.

Molto delicata è poi la questione della proibizione dei libri in uno Stato che ha nelle stamperie una ricchezza incredibile: anche qui Sarpi si rammarica di come un accordo, nel caso il concordato del 1596 che raccomandava moderazione, sia continuamente superato dalla pubblicazione di anno in anno di indici di libri proibiti, indici che, attraverso i confessori, sono introdotti negli Stati. Spetta al potere temporale impedire che gli ecclesiastici diventino «assoluti Padroni dei libri», vista l'importanza della materia³⁵: il potere di proibire i libri pregiudica l'autorità temporale

³¹ SARPI, *Discorso dell'origine*, p. 152.

³² *Ibidem*, pp. 153-154.

³³ «Prima, parlando delle Bolle già fatte, molte sono contrarie à gl'Istituti della Serenissima Repubblica, siccome quelle che commandano d'abbrusciar gl'heretici in pubblico, e vivi; la confiscazione de' beni con Censuri alli Principi, che non le ammettono; la demolitione della casa dove sarà trovato un eretico, quantunque non fosse sua; Che l'Inquisizione possa forse dare sicurtà pecuniaria di vivere da buon Cattolico a qualunque li sia sospetto; che all'Inquisizione sia concessa Corte armata propria per quell'Offizio. Tutte queste sono ordinazioni pontificie, contrarie alli costumi di questo Stato», *ibidem*, pp. 158-159.

³⁴ *Ibidem*, p. 162.

³⁵ «La materia de' libri, per cosa di poco momento, perche tratta di parole, ma da queste parole vengono l'opinioni nel mondo, che causano la parzialità, le sedizioni, e

perché si possono proibire anche «i libri buoni, ed utili per mantener il buon governo», avendo come fine «ambizione, e ricchezza mondana»³⁶. In secondo luogo, si corre il rischio che si vada estinguendo «la buona dottrina in Italia, come si va a via di fare», perché possono proibire libri dei quali non spetterebbe loro la competenza, non trattando di religione. Su questo punto Sarpi ammonisce la Chiesa a non oltrepassare la sua giurisdizione, affidando al magistrato secolare i casi di offesa alle prerogative e dignità ecclesiastiche³⁷: ancora coglie il rischio che «sotto pretesto di Religione, vogliono diventar arbitri d'ogni governo». Con questo particolare aspetto di difesa embrionale della libertà di stampa intesa più come libertà commerciale, Sarpi introduce nella polemica la valutazione delle conseguenze culturali della censura e proibizione libraria.

Ma il punto «di maggior lesione, e pericolo che gl'altri due» è il terzo, perché se i primi due, ossia «essere privati della propria autorità, il perdere buoni libri sono mali gravissimi», l'ultimo, il dover tollerare nel proprio Stato un libro che si considera pernicioso è certamente peggiore. La gravità del caso è ben comprovata dalla vicenda della pubblicazione dell'undicesimo tomo degli *Annali ecclesiastici* di Baronio, dove si trova un violento attacco contro gli Aragonesi: a Milano e a Napoli si vuole proibirne la circolazione per ovvie ragioni, ma sia Clemente VIII sia Paolo V rivendicano esclusivamente all'autorità pontificia il diritto di proibire i libri, per cui il libro viene messo in vendita anche nei territori spagnoli. Inoltre, Baronio insiste, riprendendo e ampliando, nel volume successivo, la polemica a cui, «con la solita tardanza, e risoluzione», si risponde solo nel 1610 con un editto di condanna e proibizione della sua opera³⁸. Secondo Sarpi, spetta solo all'autorità secolare decidere quali libri proibire: «Il secolare può proibire nella sua giurisdizione ogni sorte di libro approvato da chi si voglia. Ed oltre il potere deve anco veggliando considerare quanto danno sia se li sudditi suoi imbevino l'opinioni

finalmente le guerre. Sono parole sì, ma che in conseguenza tirano seco eserciti armati», *ibidem*, p. 168.

³⁶ «D'altrove vien scritto qualche cosa, ma subito proibita, anzi poco si pensa a libri d'Heretici massime che trattano de gl'articoli della Religione. Ma se alcuno viene, che diffenda l'autorità temporale del Principe, e dica che ancor gl'Ecclesiastici sono soggetti alle pubbliche fonzioni, ovvero giustiziabili, se violano la publica tranquillità, questi sono libri dannati, e perseguitati più de gl'altri», *ibidem*, p. 172. In merito all'*Index expurgatorius*, Sarpi sottolinea che «al presente non si può più leggendo un libro dire, qual fosse il senso dell'Autore, ma qual sia quello della Corte Romana, che ha mutato ogni cosa», *ibidem*, p. 173.

³⁷ «La via ottima di mantenerla, non è di prohibir i libri, che la tengono tra i termini: ma più tosto quelli che la rendono spaventevole per l'essorbitanza», *ibidem*, p. 178.

³⁸ *Ibidem*, pp. 182-183.

che ripugnano al bon governo»³⁹. Affermati i diritti del secolare e dello spirituale, Sarpi arriva alla questione della salvaguardia degli interessi economici dei librai e stampatori, rilevando che quando «l'appetito del guadagnare è così sregolato, che spesso eccedendo induce a commetter cose contra l'honestà» o a dar scandalo, la punizione non spetta al Sant'Uffizio.

Nel *Discorso* si ribadisce sempre l'obiettivo di tutelare la divisione netta delle sfere di competenza tra temporale e spirituale, in modo da non consentire interferenze l'una nelle questioni dell'altra. Le diverse fattispecie esaminate convergono a questo fine: ad esempio, nell'ultimo capitolo sui calunniatori e falsi testimoni, Sarpi osserva la scarsa cura del Sant'Uffizio nel punirli e così avoca la causa al foro ordinario «la calunnia e falsità non sono eresia, né delitti ecclesiastici, ma meri secolari; né fa bisogno veder il Processo primo, perche si procede con altra istanza ed altro Processo»⁴⁰.

Con Sarpi e la “gelosissima vigilanza” di Venezia contro le usurpazioni ecclesiastiche, la polemica contro l'Inquisizione viene investita da nuovi temi, principalmente dalla controversia giurisdizionalistica, mentre la tradizione apostolica e patristica di misericordia, benché richiamata, resta sullo sfondo.

Se è potente la polemica contro il Sant'Uffizio di De Thou e di Sarpi, ancor più gravida di sviluppi futuri risulta l'immagine del tribunale romano, come abbiamo visto, che scaturisce dalle rappresentazioni delle sue vittime, dai cosiddetti martiri, che avranno una loro precisa e propagandistica definizione nel corso dell'Ottocento: una delle fonti più citate contro l'Inquisizione è l'opera di Marcantonio De Dominis, l'arcivescovo di Spalato, entrato nella mitologia negativa del Sant'Uffizio per il processo *post mortem*, considerato segno di accanimento disumano⁴¹.

Nel libro VII, capitolo VII, della *Repubblica ecclesiastica*, De Dominis contesta l'infallibilità del papa «Judex fidei, et morum», poiché nessuno è immune dal pericolo *errandi*, mentre l'unico giudice supremo è Dio⁴². Poi, esaminata la tradizione apostolica e patristica di persuasione

³⁹ *Ibidem*, p. 194.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 215.

⁴¹ M. DE DOMINIS, *De Republica ecclesiastica*, Londini, ex officina Nortoniana, apud Io. Billium, 1617-1620. Su De Dominis, si vedano H.-J. VAN DAM, *Italian Friends: Grotius, De Dominis, Sarpi and The Church*, «Nederlands Archief Voor Kerkgeschiedenis», 75 (1995), pp. 198-214; Q. TOON, *In luce et teatro totius orbis: The unsuccessful Condemnation of De Dominis by the Theological Faculty of Louvain (1616-1624)*, «Cristianesimo nella Storia», 27 (2006), pp. 447-470; E. BELLIGNI, *Potestas e auctoritas: Marcantonio De Dominis tra l'Inquisizione e Giacomo I*, Milano, FrancoAngeli, 2003.

⁴² DE DOMINIS, *De Republica ecclesiastica*, p. 105.

e di rifiuto della coercizione, De Dominis limita solo ad alcuni casi la necessità di comminare la pena capitale (libro VII, capitolo VIII). Ma l'aspetto più interessante riguarda l'interrogativo polemico sul consenso dato dai principi all'introduzione dell'Inquisizione⁴³, considerando che «pro sua libidine», il papa ha affidato «ignem et ferrum» nelle mani degli inquisitori. Da ciò deriva una discutibile amministrazione della giustizia, per cui la punizione dell'eresia avviene secondo «non Scripturis», ma con l'istituzione di *tremenda tribunalia* dotati di carceri, torture, patiboli, punendo gli eretici «solum quia ipsius ambitioni, et avaritiae, ac verae Tyrannidi adversantur»⁴⁴. De Dominis continua poi con un'efficace definizione: «Circumcelliones nostrorum temporum ipsissimi sunt Inquisitores». Nella polemica, l'arcivescovo di Spalato fonde quindi la questione spirituale dell'estraneità della coercizione dal dettato evangelico con l'analisi delle responsabilità politiche dei sovrani, rei di aver abdicato a una porzione di sovranità in favore del potere spirituale.

Il comune sentire contro la persecuzione e la coercizione permea moltissime opere. Insieme a Bruno e a Galilei, uno dei tre martiri dell'Inquisizione, Tommaso Campanella, regala diversi cenni alla pedagogia del terrore nell'*Ateismo trionfato*⁴⁵ e nei *Discorsi ai principi d'Italia*, ma è nei *Discorsi universali del governo ecclesiastico per far una gregge e un pastore*, nel capitolo XI (*Modo da usarsi per disfar li predetti eretici, e del Santo Officio e proibizione di libri de alta e nuova dottrina*), dove, insieme a considerazioni e suggerimenti per vincere l'eresia, Campanella affianca anche l'esortazione a recuperare quando possibile gli eretici «con carezze», per aggiungere poi «quanto è più benigno l'Officio dell'Inquisizione con li dotti e severo con l'ignoranti, tanto manco allignano l'eretici, e per contrario»⁴⁶.

Questi cenni saranno ripresi e sviluppati in un'opera controversa, a lungo indebitamente attribuita a Gregorio Leti, *L'Inquisizione processata*: gli studi prima di Luigi Fassò e poi di Franco Barcia hanno stabilito

⁴³ «Miror itaque, quo pacro Christiani Principes, non esigua cum oscitantia, et pernicioso conniventia permiserint, ut Romani Pontifices sanctum Inquisitionis officium passim per Christianas provincias erexerint», *ibidem*, p. 122.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ «Trovai poi molta gente non investigar la ragion contraria a quel che crede per timore di chi la difende con la spada e con li tribunali», in T. CAMPANELLA, *L'ateismo trionfato ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, Pisa, Edizioni della Normale, 2004, p. 16. Su Campanella, è d'obbligo rimandare agli studi fondamentali di Luigi Firpo e ora di Germana ERNST, *Tommaso Campanella: il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

⁴⁶ *Scritti scelti di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*; a cura di L. Firpo, Torino, UTET, 1949, pp. 492-497: 493.

che la paternità dell'opera spetta piuttosto a Giovanni Girolamo Arconati Lamberti⁴⁷. In realtà la falsa attribuzione si fondava sul fatto che lo stile e i temi risentissero fortemente di quelli del prolifico Leti, anche se con una serie di prove si è ormai sicuri della paternità di Arconati⁴⁸. Emulo mancato di Pallavicino, Arconati condusse una vita all'insegna dell'opportunismo e del doppio gioco, avendo come unico obiettivo quello di arricchirsi brigando.

Nell'*Inquisizione processata*, definita da Spini un «vero pasticcio senza capo né coda», temi e toni risentono della propaganda contro il Sant'Uffizio e spesso non presentano analisi originali, ma si prestano comunque all'esame per la rappresentazione che viene data del tribunale: la costruzione dell'immagine riflette gli stereotipi diffusi, proponendo anche un rimaneggiamento (talora con banalizzazione dei contenuti) delle pagine di Sarpi, talvolta citato e il più delle volte saccheggiato; inoltre, non sono presenti spunti di riflessione teologica e anche i riferimenti alla Scrittura sono limitati. È certamente sarpiana l'idea che l'Inquisizione sia uno strumento di potere nelle mani della monarchia spagnola. Come dichiara nella lettera al lettore, Arconati intende scuotere il fedele dal giogo della tirannia inquisitoriale⁴⁹, risvegliarne la coscienza dal letargo prodotto dall'assuefazione agli abusi, e anche provocare «quell'orrore, col quale l'umanità deve riguardare l'atrocità de' Tiranni, che sono parti del Mostruoso Inferno»⁵⁰.

Rivolgendosi direttamente all'Inquisizione, Arconati infila una serie di domande retoriche accusando di nascondere i misfatti sotto il velo della religione e chiedendosi come possa ancora non essere sazia del sangue delle sue vittime⁵¹. L'opera si apre con il dialogo tra Cristo e la religione

⁴⁷ Su Leti, si vedano F. BARCIA, *Bibliografia delle opere di Gregorio Leti*, Milano, FrancoAngeli, 1981; Id., *Gregorio Leti informatore politico di principi italiani*, Milano, FrancoAngeli, 1987; D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *L'activité éditoriale de Gregorio Leti à Genève, entre libertinisme et tradition polémique (1661-1679)*, in *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle. Protestants, hérétiques, libertins*, Tours, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2004, pp. 47-69.

⁴⁸ L. FASSÒ, *Avventurieri della penna del seicento. Gregorio Leti. Giovanni Girolamo Arconati Lamberti Bernardo Guasconi*, Firenze, Le Monnier, 1924, p. 276-283. Sull'Arconati, si vedano E. Gencarelli, *sub voce*, in DBI, 1962, v. IV, pp. 2-4, e G. SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1983², pp. 288-294.

⁴⁹ *L'Inquisizione processata. Opera storica, e curiosa divisa in due Tomi*, in Colonia, Appresso Paolo della Tenaglia, 1681.

⁵⁰ *Ibidem*, p. +iijj-+5.

⁵¹ «Tu dovresti ormai esser satolla di tanto sangue, che hai succhiato sitibonda ardente, mà scorgo bene, che sendo tu agitata, come sei dalle Furie d'Averno, i tuoi ardori, e le tue arsurre ricominciano con maggior forza, quando una fiata cominciano à spegnersi, si che ci vorrebbero ad ogni momento torrenti di sangue per smorzarli», *ibidem*, p. +5cv

cristiana sofferente a causa del fatto che «la Tirannide infernale concentrata negli Ecclesiastici odierni, cerca di spegnere il mio zelo»⁵², mentre l'ardore della vera fede è represso «a viva forza di tirannici supplici», «da un certo Tribunale che si noma dell'Inquisizione, erto sul trono dell'impietà da quella malizia Papale, che vi portò altre fiate a sconcertare la vostra unione colla Chiesa militante».

Alla personificazione dei protagonisti, Arconati affianca l'analisi storica dell'istituzione inquisitoriale, per cui riprende Sarpi che vede l'origine nella reazione della Chiesa alle critiche alla corruzione nel XIII secolo⁵³. Volendo raggiungere il medesimo risultato di Cristo che aveva fatto convertire Paolo, la Chiesa ha voluto giustificare la legittimità dell'origine di un'istituzione repressiva⁵⁴, che con Domenico si scagliò contro gli albigesi e poi contro i mori in Spagna⁵⁵, per conquistare poi in seguito l'Italia tutta avvilita e per sconvolgere anche il rapporto con i Cesari: «Fomenta le rubeglie, che distrugge la giustizia, che calpesta l'equità, che non esercita che tirannidi, non opra che da barbara»⁵⁶. Rivolte e ribellioni con cui fu «accolta» nelle Fiandre, in Ungheria e in Italia «quantunque assuefatta a ceppi di schiavitù miserabile, pure riconosce l'esorbitanza del peso, con che viene baricata, quantunque non osa risentirne apertamente, perche con costei anche i sospetti sono misfatti sufficienti per esser purgati colle fiamme voraci»⁵⁷. Di fronte all'appello della Religione, perché sia liberata dall'Inquisizione, Cristo manda sulla terra la Giustizia perché si informi e non lasci «invendicata la temerità di quell'Inquisizione»⁵⁸. Comincia così un viaggio della Giustizia in alcune città europee e attraverso la penisola italiana: con questo espediente Arconati delinea un quadro della situazione reale intessuto di malumore e di protesta nei confronti degli abusi inquisitoriali.

In tante pagine di stereotipi e propaganda si trovano alcune immagini e definizioni assai violente ed efficaci: «Oh Inquisizione, peste del mondo, sconvolgimento degli Stati, politica d'Inferno!», «frodatrice di fede, che non è fedele, che colla infedeltà»⁵⁹, ma anche «alito d'Inferno,

⁵² *Ibidem*, p. 6.

⁵³ *Ibidem*, p. 9.

⁵⁴ «Temerità grande di voler'uguagliarsi a voi, che se traeste Paolo dalle tenebre giudaiche, poteste altresì impartirgli quella grazia, di che sono in capacissimi l'Inquisitori. Interpretazione a punto stiracchiata, perche anzi da voi diceste a Paolo si deve trarre la distruzione di questa, perche voi col rimproccarglielo daste a conoscere che non volevate che si perseguitassero li Cristiani», *ibidem*, p. 10.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 11. Torna sul tema della fonte paolina, *ibidem*, pp. 43-44.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 12.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 27.

Acheronte perverso, strada del martirio, tenebra della pietà, eclisse della compassione, privazione di clemenza, diavolo scatenato, inferno del mondo!»⁶⁰. Particolarmente accesa e chiaramente ripresa da Sarpi è la polemica contro le ingerenze dell'Inquisizione nel potere politico al fine di imporsi sulle coscienze di tutti⁶¹.

Nel suo viaggio, la Giustizia ricostruisce il percorso del cristianesimo fino all'istituzione degli ordini domenicano e francescano e l'incarico loro affidato di combattere l'eresia di fronte all'inerzia dei vescovi. L'Inquisizione, dunque, era «stata inventata, ed introdotta che per un freno ad imbrigliare i popoli a' voleri Papali, quali si siano, e solamente per conservare l'autorità Papale»⁶². Intramezzata da riferimenti alla storia politica più vicina, l'opera di Arconati si sviluppa componendo disordinatamente diverse fonti.

Le tre Inquisizioni sono accomunate per farne emergere il carattere di istituzione «mai sitibonda di sangue innocente»⁶³ e per questo nemmeno l'Inghilterra poteva essere al sicuro, visto che diverse erano state le «trame se non maneggiate, almeno istigate, e consigliate dall'Inquisizione, di cui i Gesuiti sono i satelliti, come i diavoli all'orgoglioso Lucifero»⁶⁴. Durante il viaggio da Amsterdam a Bruxelles, la Giustizia raccoglie altre informazioni contro l'Inquisizione: l'incontro con un cavaliere veneziano offre l'occasione per aprire il capitolo dei rapporti tra la Serenissima e Roma e per rimarcare la difesa della propria giurisdizione, dinnanzi alla tirannia di «quell'infernale tribunale dell'Inquisizione» che colpisce allo stesso modo i colpevoli e gli innocenti⁶⁵. Nell'*Inquisizione processata* si dà spazio anche alla questione del complotto papista in Inghilterra e dell'uso politico che Roma fa del tribunale per organizzare congiure contro quegli Stati che si oppongono al Sant'Uffizio⁶⁶.

A questo generale coro di proteste si uniscono le testimonianze della corte imperiale e di Genova che, per bocca di un ambasciatore, lamenta la sudditanza della Repubblica alla Spagna, che costringe a subire l'In-

⁶⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁶¹ «Se l'Inquisizione osa trattare in tal maniera i Sovrani più poderosi, pensate un poco, che cosa fare debba co' Popoli. Pensa ella d'acquistarsi il nome d'Aquila, dicendo, che può affissare l'occhio nel sole della Monarchia, senza esserne abbattuta, né abbacinata, senza badare che incorre nello stesso tempo nella taccia d'un uccello di rapina», *ibidem*, p. 43.

⁶² *Ibidem*, p. 59.

⁶³ *Ibidem*, p. 171.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 175.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 266.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 272-273. Cfr. *Relazione della cospirazione scoperta da Tito Oates*, *ibidem*, v. II, pp. 8-146. Sulla crisi del *popish plot*, si veda *infra*, p. 80.

quisizione⁶⁷. Nel viaggio, diversi testimoni danno voce alle condizioni imposte dalla tirannide inquisitoriale: anche dalle valli valdesi, si leva la protesta contro il Sant'Uffizio che si è piegato alla politica piuttosto che alla fede. La «furia inquisitoriale» non risparmia efferatezze e crudeltà ingiustificate neanche a donne, bambini e vecchi⁶⁸. Ed è proprio in terra valdese, vicino a Pinerolo, che avviene l'incontro tra la Giustizia e l'Inquisizione, ma la resistenza del potere politico impedisce l'arresto, perché andare contro il Sant'Uffizio significherebbe rischiare l'indebolimento e poi la crisi della monarchia francese⁶⁹. Dunque, la Giustizia si risolve a procedere da sola, mentre l'Inquisizione si dirige lestamente verso Roma, dove potrà vantare la protezione del papa e della corte «che questa, che non si regola, che secondo li propri suoi interessi, unqua mai farà cosa veruna pregiudizievole all'Inquisizione, perché non può danneggiare l'Inquisizione, senza danneggiare se stessa»⁷⁰. Si apre quindi una parentesi sulla censura libraria, dove Arconati spiega il rigore delle pene per il commercio librario, poiché i libri spesso contribuiscono alla denuncia dei mali e delle colpe della Chiesa⁷¹, ma lascia intuire come spesso quelle proibizioni siano superabili poiché «sovente chiude [...] gli occhi, e chiude le mani, se vengono empite di qualche opimo regalo»⁷².

Nel viaggio verso Roma, la Giustizia raccoglie altre testimonianze contro l'Inquisizione «tiranna crudele, ed oppressitrice d'ogni libertà»⁷³, mentre a Milano si scontra con la difesa da parte della monarchia spagnola dell'Inquisizione «perche non ponno le vostre bilancie equilibrar le cose, senza alterare le passioni spagnole», essendo l'Inquisizione «la cosa più cara, che abbino gli spagnoli, mentre della monarchia casigliana è il sostegno più nerboruto»⁷⁴. Altrove si scopre anche come attraverso

⁶⁷ «Una fra le altre è di vederci tiranneggiati dal Tribunale più che severo, se ingiusto dell'Inquisizione Romana, la quale si sa che vuol essere dominante ovunque in qualche guisa la Monarchia spagnola ha qualche piede», *ibidem*, pp. 274-275.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 311.

⁶⁹ «Ah, non da altri, che dalla spietata Inquisizione. Costei schiava fedelissima della monarchia spagnola fece ostentazione d'ogni scaltrezza diabolica per abbatteci, affinché gli spagnoli risorgessero e giungessero al colmo della potenza sulla ruina di noi altri, che solu eravamo quegli che potevamo controbilanciare le loro forze. Servendosi costei del palio della Religione, e coprendo gl'interessi spagnoli da un mantello romano, ci distrusse la metà del nostro Regno, con quell'orrenda strage», *ibidem*, pp. 318-319.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 323.

⁷¹ «L'odio degli Ecclesiastici romani non viene contro di noi concepito, se non perche contribuiamo a divulgare li loro difetti, che vengono vergati dagli Scrittori, per far vedere in qual corruzione il mondo è sdruciolato», *ibidem*, II, p. 5.

⁷² *Ibidem*, p. 6.

⁷³ *Ibidem*, p. 147.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 199.

l'Inquisizione il papa abbia instillato il terrore con cui usurpare vari Stati: è il caso lamentato dal duca di Modena, che non si rassegna alla perdita di Ferrara⁷⁵. Ancora a Bologna, altre proteste sull'uso politico dell'accusa di eresia per colpire i nemici⁷⁶; poi a Firenze, dove i fiorentini portano una croce tormentosa, quella dell'Inquisizione, a causa della superficialità con cui ne era stata permessa l'introduzione, e così sono costretti a subire l'arroganza dei frati e la loro insolenza nel fare persecuzioni⁷⁷. Quindi Livorno, porto libero, dove si teme di più l'Inquisizione che il finir schiavi dei corsari infedeli⁷⁸, poi a Napoli, dove si viene a conoscenza dell'intervento dell'Inquisizione, nel caso dei moti siciliani, a favore degli interessi di Stato piuttosto che quelli della religione. Nel viaggio verso Roma, la Giustizia alloggia in un albergo dove viene derubata della spada e della bilancia poiché non si vuole mostrare «quanto ingiusti, ed indiretti siano li colpi che l'Inquisizione dà a' Cristiani con quella spada d'autorità che le è data da' Papi»⁷⁹. Nonostante tutte le raccomandazioni la Giustizia prosegue e, giunta a Roma, è immediatamente denunciata dall'Inquisizione al papa e quindi arrestata e portata a Castel Sant'Angelo, dove è sottoposta al trattamento previsto e alle sue proteste, risponde uno scrivano, ricordando le dure condizioni degli ebrei nel ghetto e l'assoluta incuranza dei giudici circa la colpevolezza o innocenza di un imputato, perché a Roma «regna la rapacità, ne vi paia strano, perche chi la fondò, la succhiò da una Lupa»⁸⁰.

Interessante è la lettera con cui l'Inquisizione chiede al pontefice l'arresto della Giustizia: *in primis*, afferma la stretta dipendenza degli interessi inquisitoriali da quelli pontifici⁸¹ e poi rivendica il servizio svolto per preservare la Chiesa che non con le armi, ma con le dottrine fondate sulla Scrittura sarebbe stata sconfitta. Così enumera i meriti conquistati sul campo. Per questo insieme di ragioni, il papa deve proteggere l'Inquisizione dalla Giustizia. Il trattamento indegno che il papa e i cardinali riservano alla Giustizia la induce a tornare in Cielo, lasciando però un

⁷⁵ *Ibidem*, p. 216.

⁷⁶ «Imaginatevi solo, che non vi furono mai Tiranni al mondo, che ad ogni minima apparenza s'appigliassero, per sfogare la loro intestina crudeltà, e la loro inestinguibil rabbia, che si possino paragonare all'Inquisizione, che regna in questa povera Città, diretta da Padri Domenicani, quali con qualche ragione pongono una stella in fronte del loro fondatore, perche veramente sono tante stelle infauste per chi non può soccombere a' loro voleri, e per chi ha beni assai vevoli per eccitare la loro avarizia per pigliarne parte sotto i pretesti speciosi di Religione», *ibidem*, pp. 230-231.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 232-233.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 237.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 247-248.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 250.

⁸¹ *Ibidem*, p. 314.

memoriale di esortazione ai cristiani a liberarsi dalla tirannia inquisitoriale, che usa il «fuoco d'Inferno, offendente, e non vendicante»⁸². Ancor più desolante è il quadro descritto dall'Angelo che presiede agli affari romani: la minaccia della Giustizia ha provocato l'Inquisizione «a maggiori eccessi di tirannide, e di crudeltà»; si è quindi ulteriormente stretto il vincolo tra Inquisizione e papa, che ha concesso ancor maggior libertà d'azione e una giurisdizione illimitata. La conclusione nel climax ascendente è disperata: l'inferno «potrebbe mutar nome, da che è comparsa l'Inquisizione, che è qualche cosa di più aspro, di più tormentoso, e di più crudele, di quanto tutto l'inferno unito potrebbe pensare»⁸³.

La rassegnazione di fronte al tradimento della volontà di Cristo deve scuotere, nelle intenzioni di Arconati, a recuperare la separazione tra gli interessi ecclesiastici e quelli temporali: gli abusi dell'Inquisizione indignano soprattutto per le ripercussioni politiche piuttosto che per l'abbandono della tradizione di misericordia e carità. Attraverso l'espedito del viaggio della Giustizia in Europa e nella penisola italiana, Arconati delinea le conseguenze dell'operato inquisitoriale, ponendone in luce soprattutto la motivazione politica e non religiosa: grazie alla separazione degli ambiti, temporale e spirituale, nel rispetto geloso delle proprie competenze, sembra così individuarsi la soluzione ai mali lamentati.

2. *L'Inquisizione vista dall'Inghilterra*

Fin qui la polemica, con una forte prevalenza di autori italiani, è rivolta a costruire una rappresentazione dell'Inquisizione come tribunale iniquo, mentre per quanto riguarda i temi, questi sono declinati nel loro aspetto aneddotico piuttosto che nel loro sostanziale apporto teorico. Lentamente si assiste a uno slittamento per il quale l'Inquisizione diventa sempre più un'immagine, un mito da agitare con finalità politiche anche laddove il tribunale non ha mai operato come in Inghilterra. Lo sviluppo della scienza storica aiuta e sollecita questa riflessione: le storie della Riforma di Gerard Brandt (1676) e di Gilbert Burnet (1679) aprono la riflessione alla questione della tolleranza in risposta alla controversia cattolica, proprio mentre occorrono eventi nuovi forieri di ulteriori variazioni negli assetti internazionali, quali la restaurazione Stuartista e l'alleanza, inedita, dell'Inghilterra con Luigi XIV, prima della Glorious Revolution e soprattutto la revoca dell'editto di Nantes. Non mancano

⁸² «Felici quegli, che si sono sottratti dalle zanne di tal bestia, perché facendosi così vedere alieni dalla conversazione degli irragionevoli, sono più degni d'essere trasportati colà, dove la ragione deve condurre gli uomini», *ibidem*, p. 327.

⁸³ *Ibidem*, p. 329.

poi nel panorama della trattatistica le denunce ricche di aneddoti, volte a denunciare a mano a mano la cospirazione dei cattolici ordita contro l'Inghilterra e a tener desta l'attenzione contro i papisti sotto il cui giogo sembra sempre si possa ricadere: il tutto è aggravato dalla Dichiarazione di Indulgenza con cui Carlo II sembra voler minare le fondamenta del sistema inglese, eliminando la pregiudiziale anticattolica⁸⁴. Estremamente presenti, i fantasmi delle vittime della persecuzione mariana agitano la cultura popolare, rafforzando l'immagine leggendaria dell'Inquisizione⁸⁵. In questo clima culturale, insieme alla presa di posizione del Parlamento con il Test Act, si assiste alla pubblicazione di opere che si occupano del tribunale inquisitoriale anche dal punto di vista storico. Queste riflessioni sono ispirate da motivazioni profondamente diverse rispetto a quelle degli autori continentali: attraverso la minaccia dell'Inquisizione, che incombe sulla libertà inglese, si cerca di radunare e raccogliere le forze per impedire la conquista. In seguito alla denuncia di Titus Oates, esplode quella che è stata definita la *popish plot crisis* (1678-1683), che avrebbe portato almeno ventiquattro cattolici alla morte senz'altri capi di imputazione se non la loro fede⁸⁶. In questo panorama si colloca *The Holy Inquisition*, pubblicato a Londra, nel 1681, dal pastore anglicano esule dalla Francia Luke Beaulieu⁸⁷. Inserendosi a pieno nella campagna anticattolica, fortemente attiva e pressante in quegli anni, e illustrando quindi le crudeltà e i metodi della Chiesa di Roma, Beaulieu vuole che i sudditi inglesi consolidino e confermino la propria fede anglicana, nondimeno intende avvisare dei rischi che un ipotetico ritorno al cattolicesimo comporterebbe. In quindici capitoli, analizza la struttura della Chiesa di Roma per poi soffermarsi accuratamente sul tribunale della fede: non si prefigge di occuparsi dei tanti peccati di cui si macchia l'umanità, ma piuttosto di mettere sotto esame chi vuole corrompere la purezza della Chiesa e del danno che così si provoca indebolendo un felice governo e aprendo la strada a «those Erroneous and Tyrannical impositions»⁸⁸. Con

⁸⁴ J. MARSHALL, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press 2006, *passim*.

⁸⁵ Si vedano le riflessioni di C. HAYDON, *Anti-Catholicism in Eighteenth-Century England, c. 1714-80: a Political and Social Study*, Manchester, Manchester University Press, 1993, pp. 6 ss.

⁸⁶ J. SCOTT, *England's Troubles: Exhuming the Popish plot*, in *The politics of Religion in Restoration England*, ed. by T. Harris, P. Seaward, M. Goldie, Oxford, Blackwell, 1990, pp. 107-132.

⁸⁷ *The Holy Inquisition, wherein is represented what is the Religion of the Church of Rome: and how they are dealt with that Dissent from it*, London, printed for Joanna Brome, 1681. Su Beaulieu, si veda G. GOODWIN, *sub voce*, in *Dictionary of National Biography*, 1885, v. IV, p. 52.

⁸⁸ BEAULIEU, *The Holy Inquisition*, p. A4.

tono concitato, Beaulieu sfrutta a pieno la potenza immaginifica della Scrittura: i cattolici sarebbero stati impegnati a cingere d'assedio l'Inghilterra, pronti ad avvicinarsi persino ai *dissenters* (altro catalizzatore di tensioni). L'assedio sarebbe stato organizzato e presieduto da gesuiti sul piede di guerra, pronti a conquistare anime, sostenuti anche dalle risorse provenienti da seminari gesuitici pieni di giovani istruiti per riportare la potente isola sotto «the See of Rome». L'obiettivo di ricondurre l'Inghilterra sotto Roma sarebbe perseguito con scaltrezza dalle cattedre dei *Colleges*, dove i docenti non «directly and openly» predicano il papismo, perché «too wise», ma «bare-faced or in a disguise». Dunque, prendono forma l'idea della cospirazione, di cui si è già vittime inconsapevoli, e la necessità di sventare il complotto, le cui trame scaturiscono unicamente dalla volontà di tutelare «worldly interests». Pronto persino al sacrificio di accogliere il ritorno al cattolicesimo se fosse necessario a impedire lo spargimento di sangue, Beaulieu sente forte l'obbligo di rispettare la propria coscienza e di non cedere quindi alla Chiesa di Roma.

Date queste premesse, trattare del tribunale inquisitorio rivela le sue finalità strumentali a sollevare gli inglesi: gli eccessi di violenza dell'Inquisizione, secondo Beaulieu, non sono stati originati dallo zelo di voler preservare la Chiesa dalle opinioni erranee, ma piuttosto dall'intenzione di imporre superstizioni, persino con modi che sono avulsi dall'insegnamento del Vangelo, improntato alla misericordia e alla carità⁸⁹. La distanza dal Vangelo e la perversione dell'interpretazione romana sono analizzate da Beaulieu, che si occupa della *professio fidei* tridentina definita da Pio IV, giudicandola un attestato dell'incapacità e della paura di «not hold fast enough the Consciences of Men» aggirabile con un giuramento per conservare il controllo della Chiesa di Roma sulle coscienze e legittimare i mezzi di violenza⁹⁰.

L'abisso insuperabile tra *popery* e Riforma è rappresentato dalla sanzione ufficiale che «dubius in fede censetur haereticus»: pertanto sono eretici tutti coloro che denunciano gli abusi di Roma e per questo furono inventate le «Cruelties and Inquisitions of the Roman Church»⁹¹, mentre la vita di Gesù ha insegnato che «cruelties are destructive of her Religion, and cannot be fit Instruments to propagate or maintain it»⁹². Il Sant'Uffizio, secondo Beaulieu, svolge una funzione di coercizione non contro le superstizioni o le incredulità, ma di tutela di quelle che sono definite perversioni romane.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 1-2.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 11.

⁹¹ *Ibidem*, p. 19.

⁹² *Ibidem*, p. 44.

Contro l'ipotesi di Paramo riguardo alla data d'istituzione dell'Inquisizione, Beaulieu la fa invece risalire al 1216. Esprime poi un giudizio molto duro su Domenico, accusandolo di essere un «butcher» e di non agire nei confronti del suo gregge, come dovrebbe fare un pastore⁹³. Insinua addirittura che, di fronte all'operato di quel «tremendous tribunal of the Inquisition», persino la natura sembrò inorridire con terremoti e inondazioni, anche se secondo l'interpretazione data da Domenico e dai suoi seguaci, quelle catastrofi erano espressione dell'ira divina per esortare i fedeli alla eliminazione degli eretici. Rispetto all'originalità e all'innovazione apportata dai metodi di Domenico, pone in rilievo il loro essere volti ad assecondare il piacere «in inflicting punishments upon guilty or suspected persons»⁹⁴. Influenzato dalle prime storie della Riforma in circolazione in quegli anni, Beaulieu affronta anche l'analisi delle persecuzioni di albigesi e valdesi, nei confronti dei quali nutre profonda compassione poiché sono stati i primi che «felt the merciless barbaries of the Papal Inquisition»⁹⁵.

Nessun giogo, secondo Beaulieu, è maggiormente insostenibile di quello dell'Inquisizione, *bloody Tribunal* anche perché «Princes and People [...] were forced to be willing to be slave to it»⁹⁶, come mostravano i tumulti e le rivolte succedutesi. Nonostante la resistenza anche violenta, non si era riusciti a conseguire risultati generali, dal momento che il controllo del papa è esercitato «partly by the Conscience, partly by external force»⁹⁷. L'esercito del papa può brandire «both Swords, the Spiritual and Temporal» e, a queste armi, Paolo III ha aggiunto un'altra forza, quella dell'ordine dei gesuiti. Torna così il fantasma dei gesuiti particolarmente temuti in Inghilterra. In questo modo, Beaulieu tenta di sollevare il popolo inglese dall'inerzia per impedire che sull'isola arrivi l'Inquisizione (e di conseguenza il cattolicesimo): Dio avrebbe permesso quella vittoria per punire gli spiriti inquieti e ingovernabili, ma si sarebbe avviato un processo irreversibile se l'Inquisizione si fosse stabilita anche in Inghilterra⁹⁸.

La costruzione dell'immagine dell'Inquisizione a cui si dedica Beaulieu è debitrice di molti stereotipi già diffusi: è il caso del segreto, insormontabile pilastro dell'azione inquisitoriale, con il quale l'imputato diviene totalmente ostaggio del tribunale, ma anche delle procedure «much maligned by the People», e contrarie a «the very propensities of human

⁹³ *Ibidem*, p. 57.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 62.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 75.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 88.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 90.

nature»⁹⁹. L'essere in balia di procedure ignote e incerte rappresenta un elemento basilare per accentuare l'immagine della crudele Inquisizione, in particolar modo in uno Stato in cui la battaglia per l'*habeas corpus* era già stata vinta: in questa prospettiva, risulta chiaro come la mancanza di fondamento dell'accusa danneggi l'imputato, poiché il giudice gli è nemico e non ha alcun interesse a scoprire la verità. Secondo Beaulieu, sarebbe proprio la mancanza di certezza a dover rinsaldare tutti nella volontà di liberarsi da questa tirannia¹⁰⁰. L'azione inquisitoriale, infatti, procede non solo su denuncia esplicita benché infondata, ma può essere avviata d'ufficio anche solo per sospetto. L'imputato, se non cede all'abiura dopo i più duri rigori – avvisa il pastore – «must resolve upon the patience of Primitive Martyrs, and comfort himself with the hope of a reward in heaven»¹⁰¹. Addentrandosi nei meandri delle procedure inquisitoriali, Beaulieu vuole sì renderle note, ma anche porre in luce le conseguenze disastrose di quel sistema foriero di un clima di sospetti, accuse e denunce immotivate solo allo scopo di rimanere al riparo dal medesimo rischio. In questa prospettiva, svela e denuncia le conseguenze della pubblicazione degli editti di grazia, ad esempio, con molta sottigliezza e sensibilità soprattutto per quanto concerne l'effetto a catena delle denunce.

L'immagine dell'Inquisizione è costruita impiegando fonti come Paramo, Sarpi, Carena e anche Tommaso Del Bene, dal quale riprende soprattutto l'interpretazione del carcere come pena e non custodia, interpretazione che considera paradigmatica della giustizia inquisitoriale¹⁰². Da queste fonti, attinge informazioni per cui, al fine di soddisfare le domande dell'inquisitore, la coscienza deve adeguarsi a «the Pope's will». Così le minacce, insieme alle torture per ottenere la confessione, rientrano in una strategia che predilige l'ossequio alle leggi del pontefice piuttosto che a quelle della coscienza. Non manca l'analisi indignata della tortura, dove si evidenzia il compiacimento degli inquisitori nell'infliggerla.

Con la descrizione di torture, minacce, sospetti, denunce infondate, confische, carceri orribili, l'immagine del Sant'Uffizio assume notevole spessore come grave minaccia che incombe sull'Inghilterra, qualora tornasse il cattolicesimo: inoltre, agli occhi della Chiesa di Roma, gli inglesi sono «the greatest, the most wicked and vilest Criminals» e, su

⁹⁹ *Ibidem*, p. 101.

¹⁰⁰ «And so we need not marvel if there have been so many attempts to shake of this Tyranny, for no man is safe under it, no not the most zealous Romanist», *ibidem*, p. 106.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁰² *De officio S. Inquisitionis circa haeresim. cum bullis, tam veteribus, quam recentioribus, ad eandem materiam, seu ad idem officium spectantibus*, Lugduni, sumptibus Ioannis-Antonij Huguetan, 1666.

questa pretesa, si suscita odio nei loro confronti, utile a predisporre la loro distruzione. Se lo scenario profilato non fosse sufficientemente minaccioso, Beaulieu ricorda che per la Chiesa di Roma l'eretico è il peggior nemico pubblico, per cui perde tutti i diritti umani e merita la pena più rigida¹⁰³. Il regime giudiziario che si instaura con l'Inquisizione rende tutti possibili sospetti, tanto che, azzarda Beaulieu, solo un decimo dei fedeli romani non cade nella scomunica. Persino i sovrani sono sottoposti a questo sistema, per il quale «they may be the Popes eldest Sons, but they must be as dutiful and obedient as others»¹⁰⁴. Alla luce di questi elementi, molti protestanti dovrebbero essere ancor più grati di essere stati liberati da quel giogo romano «heavy and intolerable».

La scelta delle fonti segue la logica che avrebbe poi proposto Limborch: attraverso autori cattolici, prendendo in esame decretali, bolle e decisioni ecclesiastiche, Beaulieu vuole mostrare l'autorappresentazione del Sant'Uffizio data dagli stessi cattolici, lasciando ai lettori la conclusione¹⁰⁵. Sempre attento anche alle questioni politiche, il pastore anglicano non trascura neanche i problemi di rapporto con le autorità politiche costrette a giurare di impegnarsi nella lotta contro l'eresia. La parte forse meno originale è quella relativa ai poteri esorbitanti degli inquisitori, da cui però discende la concezione del potere come bilanciato: non può esistere un potere che non abbia un contrappeso. Beaulieu affronta anche la questione dei familiari che possono andare in giro armati e che godono dell'immunità da parte della *si de protegendis*, tanto da essere «higher, more firm, more irresistibile and dreadful, than that of any Potentate upon earth»¹⁰⁶, con un potere assoluto maggiore di quello esistente nell'impero ottomano. Un potere che, si badi bene, Beaulieu non considera mai utilizzato per la difesa e l'aumento della fede, ma solo per eliminare fisicamente i dissidenti¹⁰⁷. A questo fine riprende una serie di autori che avevano narrato delle violente persecuzioni messe in atto in Spagna, Portogallo e Italia, senza trascurare tutti quei massacri e cruenti esecuzioni avvenuti non per mano dell'Inquisizione: per questo cita il caso dei valdesi in Francia, della strage della notte di San Bartolomeo del 1572, delle persecuzioni mariane in Inghilterra, e anche di quei massacri noti

¹⁰³ «Heretical pravity in the Romish sense is a thing of which a man may be guilty without his will, and without his knowledge: and yet a thing which makes him the worst of Traitors against the Majesty of Heaven; which exposeth him here (if the Popes power can reach him) to all the misery that a human Creature can suffer, and hereafter to damnation», in BEAULIEU, *The Holy Inquisition*, p. 176.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 189.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 199.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 208.

¹⁰⁷ «But Torrents of Bloud and devouring Flames had been more proper, to represent what use they make of their might», *ibidem*, p. 209.

solo a Dio che «sente il sangue degli innocenti e ne è vendicatore» (anche se si tratta di stragi comunque perpetrate da cattolici). Allo stesso modo, Beaulieu stigmatizza le rappresaglie di Filippo II nei Paesi Bassi, in seguito alla ribellione per il tentativo di introdurre l'Inquisizione spagnola, da cui è scaturita una «long and bloody war», per non dire della *Ligue* in Francia. Episodi che, secondo Beaulieu, hanno fatto scorrere «so much Christian blood, that nothing but that very power and Tribunal, they were designed to promote»¹⁰⁸. La considerazione attenta e scrupolosa di tutti gli eventi menzionati porta necessariamente alla conclusione che si tratta di «outrages, slaughters»¹⁰⁹, paragonabili alle persecuzioni patite dai cristiani di Roma almeno fino all'editto di Costantino.

Di impronta chiaramente sarpiana è la valutazione della strategia dell'Indice dei libri proibiti, con cui gli ecclesiastici mantengono i fedeli nell'ignoranza e permettono ai dotti la lettura di quei libri funzionali a stabilire e a mantenere la fede e l'autorità romana. L'assenza di contraddittorio dovuta alla mancata circolazione di opere di dissenso, secondo Beaulieu, avrebbe provocato grandi e invincibili pregiudizi, con la demonizzazione delle opinioni contrarie a Roma, e «a great part of the learning is to know the accurate and established methods of destroying Hereticks»¹¹⁰. La capillarità e l'impegno dell'Inquisizione anche in quest'ambito scoraggia la pubblicazione di opere che possono essere sospettate di eresia o di «mantenere i giusti diritti del potere temporale nei confronti dello spirituale»¹¹¹.

Nella conclusione, Beaulieu si rivolge ai cattolici, confidando nella loro onestà affinché rifiutino l'idea che «either our lives or Doctrines are so abominably impious and wicked as the Papal Decrees and proceedings of the Inquisition make them»¹¹². E pur volendo ammettere e accogliere la definizione di eretici, Beaulieu si chiede se loro credano che, attraverso la coercizione e quei metodi crudeli, si possa cambiare il pregiudizio antipapista. È certo che «many of them have too much knowledge and humanity to approve of those violent and bloody proceedings which we complain of». Lo spettacolo della legge creata contro i dissidenti e poi gli strumenti adottati per reprimerli vanno contro il dettato evangelico,

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 212.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 213.

¹¹⁰ Diversi studi hanno ormai chiarito che questo pregiudizio alla circolazione del sapere nella penisola italiana aveva notevoli eccezioni, senza tuttavia significativamente ridurre gli effetti della censura: cfr. A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia. I Documenti*, Torino, Einaudi, 1973, v. V, t. II, pp. 1397-1492.

¹¹¹ BEAULIEU, *The Holy Inquisition*, p. 215.

¹¹² *Ibidem*, p. 234.

contraddicono palesemente e fortemente il messaggio divino improntato alla pazienza e alla misericordia¹¹³.

Dall'estraneità del cristianesimo a pratiche coercitive, Beaulieu passa poi a un ambito specifico e inglese, rivolgendosi ai cattolici inglesi per discutere dei vari *popish plots*, mettendo in evidenza il diritto di resistenza attiva del suddito sciolto dal vincolo con un principe eretico. Infatti, ciò che di solito è considerato spergiuro, truffa e omicidio, se usato contro gli eretici, si trasforma in giustizia e santo zelo, mentre l'eresia è tanto grave da diventare «High Treason against God, that all that love him, are authorized and bound to prosecute and revenge it»¹¹⁴. Tutto questo sistema è ben descritto da opere che ne avvalorano le pratiche: dunque, Beaulieu si chiede perché non si dovrebbe credere che sia vero e che coloro che professano obbedienza alla Chiesa di Roma facilmente si prodigherebbero «for the extirpation of a Pestilent Northern Heresie, as Coleman calls it». Anche quando innocenti, i papisti professano una fede che premia la distruzione degli eretici e ciò li predispone all'attentato. Nel mirino ci sono i gesuiti, fortemente sospetti in virtù del quarto voto, che li lega al papato.

Per questo insieme di ragioni gli inglesi, ben consapevoli dei rischi di una successione papista che avrebbe l'esito di «bringing our Peace and established Religion into confusion and contempt»¹¹⁵, avevano voluto che il Parlamento legiferasse a tutela delle libertà¹¹⁶. Ma Beaulieu si spinge oltre fino a giustificare la resistenza al potere pontificio con il dovere morale di tener fede alla propria coscienza violata dalle leggi cattoliche contrarie a quelle divine e per di più pregiudizievoli alle anime. Per questo, si avvia una campagna volta non a conquistare il consenso

¹¹³ «If all the Bloody Laws and Edicts the Church of Rome hath made against Christians of other Communions; if all the means she hath used to make them miserable in the world, and to send them out of it; it all the Racks and Gibbets, and Instruments of cruelty used by her Inquisitors, if all those human Creature she hath with great inhumanities slain and burnt alive, in behalf of her Religion, and to gain and maintain her Wealth and Power; if all these could be seen altogether at once, it would be the saddest object of pity that ever eyes beheld, and an Argument which few could resist, that sure Rome is not his Church, nor holds not his Religion whose Kingdoms was not of his world; who came not to destroy mens lives [*sic*], but to save them; and who commanded his Disciples to meek and lowly, to forgive Injuries, and render good for evil: and by all the methods of Patience, Charity and Beneficence, to win mankind to the belief and profession of his most merciful and heavenly Doctrine», *ibidem*, pp. 236-237.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 238.

¹¹⁵ «If God, after that most excellent Prince under whom we live, should suffer another of their Persuasion, to succeed, we would own and obey him; and whatever dangers and persecutions we might be exposed to, be dutiful and loyal, as becomes true Christians», *ibidem*, p. 241.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 242-3.

con racconti minacciosi e pieni di superstizione, ma piuttosto «to preserve our Religion and Freedoms, and prevent what to us appears, upon all accounts, most dreadful and terrible, the Roman Catholick Faith and Inquisition»¹¹⁷. La minaccia romana deve pertanto essere sventata, perché istituirebbe un sistema al di fuori di ogni certezza e garanzia: «Out of the Plain Primitive and safe way to Heaven: and to endeavour the preservation and advancement of true Christianity, as we have it, by Gods blessing and the great sufferings of our Predecessors, restored to us»¹¹⁸. L'intreccio indissolubile tra fede e politica deve promuovere un governo in grado di garantire lo spirito evangelico: i doveri del fedele e quelli del suddito convergono al medesimo fine, «as all the ties of Religion and Conscience oblige them to do». È l'occasione per liquidare i coevi critici, nostalgici del periodo della rivoluzione, ricordando gli effetti di quel «overturning that Government in Church and State, under which they might have lived very innocent, and very happy, in comparison to what they did, In that bloody and unnatural War and Usurpation». Si fa strada così l'invito a non usare la libertà «for a cloak of Maliciousness: nor abuse by a froward and unthankful humour, those great and special mercies we enjoy», per non precipitare sotto le superstizioni e le crudeltà della Chiesa di Roma¹¹⁹.

Anche Beaulieu ravvisa, nella storia del tribunale, continuità tra quello medioevale e quelli di istituzione moderna, dal momento che lo scopo del Sant'Uffizio è sempre stato quello di condannare risolutamente come eresia ogni dubbio. Rispetto al dibattito teologico sulla legittimità dell'azione inquisitoriale, il pastore anglicano critica l'uso della forza in materia di fede, così come denuncia che l'Inquisizione difenda solo gli interessi politici della Chiesa di Roma. A questo si aggiunga anche la specificità inglese, per comprendere l'intento polemico e difensivo: dopo la Dichiarazione di Indulgenza di Carlo II a cui il Parlamento reagì con l'Atto di Esclusione (1679), si intendeva impedire che venisse presa in considerazione e fosse anzi esplicitamente avversata ogni ipotesi di successione cattolica al trono inglese, mostrando come fosse impossibile per un cattolico abbandonare le leggi tiranniche della Chiesa di Roma¹²⁰. Dunque, evocando le fosche luci dell'Inquisizione, Beaulieu ammonisce a osteggiare la successione cattolica di Giacomo Stuart, perché con lui l'Inghilterra, sotto l'egida dell'Inquisizione, potrebbe precipitare in un periodo di profonda crisi e decadenza.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 244.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 246.

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 249-250.

¹²⁰ T. HARRIS, *London Crowds in the Reign of Charles II: Propaganda and Politics from the Restoration until the Exclusion Crisis*, Cambridge, Cambridge University Press 1987.

Anche in altre opere similmente alle argomentazioni di *Holy Tribunal* di Beaulieu, l'Inquisizione e in generale la trama papista sono agitate per perseguire il proposito propagandistico di consolidamento interno contro la minaccia che proviene dall'esterno: è il caso di *True View of Popish Cruelties*¹²¹. L'«antichristian Church of Rome» si riconosce per lo spirito di persecuzione e, infatti, in contrapposizione, la Chiesa inglese è nata sul sangue di molti martiri¹²². Per mettere in guardia il popolo inglese dal rischio di cadere sotto il giogo papistico, si chiama in causa la «Tiranny and Cruelty of the Inquisition shall fit upon you». L'opera deve ricordare a chi già sa e far conoscere a chi ha potuto ignorare, grazie alla libertà inglese, le atrocità della «bloody Sword of its Persecution»: si ripercorre così la storia degli abusi e delle sofferenze, attraverso le vicende dei martiri (riprendendo soprattutto John Foxe), che i papisti hanno provocato in Inghilterra sin dal Medioevo, soffermandosi poi sul regno di Maria influenzato dalla «Papal Tiranny» contraria alle regole evangeliche, fino alla liberazione derivata con la successione di Elisabetta che ristabilì la Chiesa anglicana, e con l'appello a che «God preserve this Nation from the dreadful Tiranny of the Bishop of Rome»¹²³.

Attraverso la polemica contro l'Inquisizione, nell'Inghilterra del Seicento, con un chiaro intento conservatore, si intende mettere in guardia dall'ipotesi di una successione cattolica da una parte e dall'altra dare sfogo a quelle tensioni covate nel grembo della società che si canalizzano nella convinzione di essere vittime di una fantomatica cospirazione ordita dai cattolici al fine di distogliere così l'attenzione dai problemi reali¹²⁴.

3. Le storie dell'Inquisizione: Limborch e Marsollier

Con approccio molto diverso, a distanza di pochi anni, vengono pubblicate le storie dell'Inquisizione del rimostrante Philip von Limborch e del gallicano Jacques Marsollier: se la prima, con metodo filologico,

¹²¹ ... *setting forth the beginning of papal tyrannies, bloody persecutions, plots, and inhumane butcheries, exercised on the professors of the Gospel in England dissenting from the Church of Rome...*, London, printed for F. Smith, 168[2?].

¹²² «The Protestants of the Church of England had the Foundation of their Reformation with the blood of many Martyrs, suffering Death and [...] for their Opinions. They were all Dissenters, from the Church of Rome, and they have sufficiently blamed, as they justly ought, their horrid Persecution for Conscience sake», in *The preface to the reader*, *ibidem*, c.n.n.

¹²³ *Ibidem*, p. 173.

¹²⁴ Si veda *Conspiracies and Conspiracy Theory in Early Modern Europe*, ed. by J. Swann, B. Coward, Aldershot, Ashgate, 2006.

vuole affermare l'assurdità della coercizione della coscienza, la seconda intende invece sostenere l'autonomia del procedimento del potere secolare contro l'eretico. Entrambe le opere vengono messe all'Indice.

Sensibile da sempre al tema dell'eresia e alla sua repressione, Limborch rappresenta una fase importante nel processo di maturazione delle idee sul tribunale¹²⁵. Significativa la scelta di basarsi per la ricostruzione storica del Sant'Uffizio su fonti cattoliche¹²⁶, soprattutto su manuali inquisitoriali, tra i quali quelli di Eymerich, Royas, Simancas, Paramo, Carena, Zanchini..., ma anche il *Discorso* di Sarpi e la famosa *Relazione di Goa* di Dellon¹²⁷. Allo stesso modo, la pubblicazione filologicamente accurata della seconda parte, il *Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae*, concorre al raggiungimento dell'obiettivo dichiarato di offrire un esempio certo dell'azione inquisitoriale¹²⁸. L'opera di Limborch potrebbe essere fatta rientrare nella tradizione della controstoria che poi con la *Unpartheysche Kirchen und Ketzerhistorie*, a distanza di pochi anni, conoscerà in Gottfried Arnold uno dei suoi principali esponenti¹²⁹:

¹²⁵ Su Limborch, L. SIMONUTTI, *Limborch's Historia Inquisitionis and the Pursuit of Toleration*, in *Judaean-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century*, ed. by A. P. Coudert, S. Hutton, R. H. Popkin, G. M. Weiner, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 237-255, ed EAD., *Between History and Politics: Limborch's "Historia Inquisitionis"*, in *Histories of Heresy, 1600-1800*, ed. by J. C. Laursen, New York, Palgrave, 2002, pp. 101-117. Inoltre, cfr. R. H. POPKIN, *Skepticism about Religion and Millenarian Dogmatism: Two Sources of Toleration in the Seventeenth Century*, in *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration before the Enlightenment*, ed. by J. C. Laursen, C. J. Nederman, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 232-250: 237; C. BERKVEN-STEVELINCK, *Philippus van Limborch et son histoire de l'Inquisition (1692)*, «Haerensis», XL (2004), pp. 155-165.

¹²⁶ «Volui in eam Inquisitionem, non fūco incrustatam, nec alienis et tetrīs coloribus deturpatam, sed vivis ac genuinis depictam repraesentare: hoc est, ex variis, non a Romana Ecclesia dissidentium, sed, ne ullus calumniae sit locus, Pontificiorum Doctorum, quin et Inquisitorum scriptis, orrendi illius Tribunalis, quod se Sanctitatis titulo maxime jactat, vivam exhibere delineationem, qua amplissima illa Inquisitoribus concessa potestas, crudelissimae illius leges, et iniusta procedendi ratio, ab omnium tribunalium ratione recedens, toti pateret orbi» in P. VAN LIMBORCH, *Historia inquisitionis*, Amstelodami, apud Henricum Wetstenium, 1692, Epistola dedicatoria, f. *2v.

¹²⁷ Paris, chez Daniel Gaasbeek, 1687; ora ne esiste un'edizione recente, *L'Inquisition de Goa: la relation de Charles Dellon (1687)*, étude, édition et notes de C. Amiel et A. Lima, Paris, Chandeigne, 2003.

¹²⁸ «Unicus meus scopus fuit, Benevole Lector, tuis inserire commodis, et meam in edendo hoc volumine ostendere fidelitatem», *Praefatio ad Lectorem*, in LIMBORCH, *Historia inquisitionis*, f. +3v. Si veda PROSPERI, *L'Inquisizione romana*, pp. 75 ss.

¹²⁹ Si veda T. AHNERT, *Historicizing Heresy in the Early German Enlightenment: "Orthodox" and "Enthusiast" Variants*, in *Heresy in transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, ed. by I. Hunter, J. C. Laursen, C. J. Nederman, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 129-142.

il rimostrante, basandosi sulla convinzione che la fede cristiana si debba affermare «sine ullis armis ac potentia mundana»¹³⁰, concepisce l'eretico come un individuo che ha affrontato il fuoco per testimoniare la propria fedeltà a Gesù, per non tradire la propria coscienza¹³¹.

La *Historia*, divisa in quattro libri (*De origine et progressu Inquisitionis*; *De Ministris Officii Inquisitionis*; *De criminibus ad Inquisitionis Tribunal spectantibus*; *De modo procedendi coram Tribunali Inquisitionis*), si sviluppa seguendo dissertazioni e temi già noti, benché risenta molto dell'influenza di istanze originali e innovative che andavano prendendo piede in quegli anni. Tessendo una trama con fonti come Agostino, Tertulliano e Cipriano, Limborch agilmente riconosce il tribunale di Cristo come unico legittimo a valutare e condannare.

Il rimostrante prende le mosse dall'estraneità del tribunale, strumento coattivo, dalla storia della Chiesa cristiana: solo nel XIII secolo, fu introdotto perché considerato «unicum ac certissimum extirpandis haeresibus remedium, fidei propugnaculum inexpugnabile, non ab humana prudentia et consilio proditum, sed e coelo donatum». Queste definizioni cattoliche vanno però ridimensionate con la valutazione dei riformati, i quali reputano il Sant'Uffizio non solo sanguinario e crudele, ma soprattutto ingiusto poiché non osserva le leggi che presidiano allo svolgimento della giustizia, rivolto «potius in veritatis oppressionem» e alla preservazione della superstizione e della tirannide.

Date queste premesse, Limborch ripercorre i primi secoli della Chiesa in lotta con le eresie, mostrando gli insegnamenti patristici di persuasione e misericordia e quindi l'estraneità della pratica coercitiva, fino ad arrivare alla svolta segnata dalla repressione di albigesi e valdesi. Risulta evidente la continuità, ma anche l'evoluzione rispetto al modello proposto da Sarpi nel *Discorso*: il rimostrante sviluppa infatti, arricchendolo con più profonde argomentazioni, il rifiuto dell'uso della forza nelle materie di fede.

Come abbiamo già visto, nell'analisi dell'Inquisizione e della sua immagine, un ruolo centrale è quello riconosciuto a Domenico come fondatore del tribunale: Limborch è molto critico, poiché accoglie la tradizione che vuole «Dominicum fuisse hominem crudelem et sanguinarium», a causa dell'invenzione dei metodi inquisitoriali con i quali «Dominicus

¹³⁰ *Ibidem*, p. 1.

¹³¹ «Per haereticum itaque intelligo hominem ab Ecclesia Romana haereseos condemnatum. Illorum enim decreta non aliis quam ipsorum verbis referre potui; [...] Interim quos illa pro haereticis habet, mihi haeretici non sunt: nec, quos illa damnavit, pro haeresi, sed pro testimonio Jesu Christi et bona conscientia serranda, mortem appetiisse, ignisque supplicium fortiter sustinuisse, sincere credo», *Praefatio ad Lectorem*, in LIMBORCH, *Historia inquisitionis*, f. **v.

porro, ut omnem haeresin foelicius extirparet, ut erat homo crudelis et ferox, rationem excogitavit, qua, sub gratiae ac benignitatis specie, maxime immanem crudelitatem tegeret»¹³². Il compiacimento di Domenico per l'esito della conversione e della vittoria sull'eresia viene interpretato da Limborch (e dai polemisti in generale) come compiacimento sadico nel vedere i dolori e le sofferenze inflitti con le torture.

Come Sarpi, Limborch ritiene determinante per l'istituzione e l'affermazione del tribunale l'abbraccio e il sostegno di Federico II alla Chiesa di Roma, mentre inutili e inefficaci furono le ribellioni popolari animate dall'eccessiva crudeltà del tribunale inquisitoriale¹³³. Le successive introduzioni del Sant'Uffizio nei diversi Stati sono esaminate sulla base delle fonti più volte citate (Bzovius, Carena...), soffermandosi maggiormente sulla Spagna e sul Portogallo e infine sull'Inquisizione romana¹³⁴.

Grazie all'intreccio di fonti, Limborch si dedica poi ai diversi aspetti dell'azione inquisitoriale, soffermandosi a contestare l'ampiezza della sua giurisdizione, inammissibile sia per i poteri sia per le immunità garantite agli inquisitori¹³⁵. Allo stesso modo evidenzia l'uso politico del sospetto di eresia, citando il caso di Carlo V, di cui si riuscì a offuscare l'immagine. Anche riguardo al carcere, denuncia, echeggiando Montanus e Dellon, le drammatiche condizioni di detenzione ideate come pena¹³⁶.

Dopo aver esaminato le diverse fattispecie di eretici e di imputati del Sant'Uffizio, nel quarto libro sulla procedura inquisitoriale, Limborch scrive pagine di vibrante indignazione per l'arbitrarietà del potere degli inquisitori. Tra le cause di iniquità, riserva spazio alla pressione e all'obbligo di denunciare i sospetti con la minaccia di scomunica¹³⁷, procedura che apre la strada a misfatti e tradimenti, così come il fatto che si accettino come testimoni persino i nemici dichiarati del sospetto, pur con capziose distinzioni sul grado di inimicizia, non fa che aumentare il numero di processi¹³⁸. Altri aspetti che caratterizzano il procedimento inquisitoriale, come il tacere i nomi dei testimoni, il procedere alla tortura anche nei casi incerti, pur riconoscendo il dissenso tra i dottori¹³⁹, la mancanza di notifica della causa dell'arresto, e poi anche i metodi ingannevoli per

¹³² *Ibidem*, p. 40.

¹³³ *Ibidem*, p. 55.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 98 ss.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 139-142.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 156.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 378.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 264-266.

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 317 ss.

ottenere le confessioni¹⁴⁰, il procedere contro i morti¹⁴¹... sono richiamati ed esaminati criticamente. Lasciando la parola agli inquisitori, Limborch decostruisce così un'architettura che ha le sue fondamenta nella pedagogia del terrore. E sempre su questa linea di denuncia delle varie ingiustizie e crudeltà del tribunale inquisitoriale, Limborch individua sedici punti per ribadire che la definizione di eresia spetta «ad tribunal Dei ac filii ejus Christi», ragion per cui l'opera del Sant'Uffizio costituisce una violazione della maestà e del diritto divino, violazione decisa dal papa¹⁴². Prova del tradimento dello spirito cristiano si trova in tutte le azioni inquisitoriali ispirate non dalla santità, poiché l'Inquisizione in tutti i suoi procedimenti adopera imposture e inganni per ammantare poi l'operato del crisma di santità¹⁴³. Inoltre, quelle crudeltà contro penitenti e convertiti, sottoposti a pene infamanti, violano il modello cristiano, che prescrive invece di tentare di ricondurre gli erranti nel gregge. Così torna ancora l'appello a non arrogarsi il giudizio sulle coscienze altrui, dal momento che solo Dio può scrutare nel cuore umano¹⁴⁴.

La battaglia di Limborch può vantare molti sostenitori e lettori illustri; oltre a quei lettori olandesi, che la interpretano come critica rivolta al sinodo di Dordrecht¹⁴⁵, John Locke appoggia l'impresa del rimostrante. In una lettera, Limborch esprime gratitudine e condivide anche tutte le esitazioni e perplessità già emerse durante la redazione dell'opera, come pure non maschera la soddisfazione per l'elogio di Locke, che gli riconosce il merito di aver svelato «mysterium illud iniquitatis» e di aver spiegato la procedura inquisitoriale¹⁴⁶. Nel frattempo, ricorda con ama-

¹⁴⁰ «Examina haec et monitiones Inquisitores repetunt, quotiescumque ipsis visum fuerit; non enim certo monitionum numero adstricti sunt. In hisce autem examinibus, maximo artificio utuntur Inquisitores, ut e captivis eliciant criminum, de quibus delati sunt, confessiones. Et quamvis dicano, Inquisitionem potius esse prudentiae quam artis, varias tamen suggerunt praeceptiones, et artificia, quibus in inquirendo utendum sit, ipsique uti soleant», *ibidem*, p. 277.

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 357-363.

¹⁴² «Unde evidenter consequitur, sacrilegam esse in Majestatem ac jura divina involutionem, quod Papa Romanus sibi judicium fidei arrogans, leges credendi fidelibus praescribit, Inquisitionis tribunal erigit, Inquisitores tanquam judices a se delegatos quaquaversum mittit, qui suo nomine, et potestate ab ipso concessa in fidem omnium inquirant, et Papae per omnia non morigeros puniant», *ibidem*, p. 378.

¹⁴³ «In tota procedendi ratione meram agnoscet injustitiam, fraudem, imposturas, summam hypocrisin, qua Inquisitores processum quorum faeditatem ficta sanctitatis specie palliare conantur, ut miserae plebi dominantur, omnesque sibi obnoxios habeant; et liceat scelleratissima quaeque committant, tamen augusto Sanctitatis titulo omnibus venerandi sunt», *ibidem*, p. 382.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 384.

¹⁴⁵ SIMONUTTI, *Limborch's Historia Inquisitionis*, p. 249.

¹⁴⁶ *The correspondence of John Locke*, ed. by E.S. De Beer, 8 voll., Oxford, Clarendon, 1976-1989: V, 1979, l. 1708: Limborch a Locke, 9-19 febbraio 1694, pp. 12-17: 12.

rezza la triste sorte di un uomo, che aveva incontrato e apprezzato, finito nelle mani degli inquisitori il cui unico fine era non «errantis emendationem, sed ejectionem, et vanum de eo triumphum»¹⁴⁷. Con pari rimpianto, Limborch commenta la notizia dell'inserimento all'Indice della sua opera, consapevole del privilegio di essere lontano da Roma¹⁴⁸. E ancora, due mesi dopo, lusingato dai complimenti di Locke, Limborch ribadisce l'impegno a ricostruire la storia solo attraverso quanto scritto dagli inquisitori, mettendo insieme le loro descrizioni ma attenuandone i vanagloriosi proclami¹⁴⁹. Il suggerimento di Locke di tradurre la *Historia* «in cuiusque gentis linguam vernaculam» si scontra con la proibizione della sua opera da parte del Sant'Uffizio, provvedimento facilmente prevedibile per un'opera che rende note «artes ac crudelitates ipsius» e che rivela «tribunal hoc non sanctitate venerandum, sed iniustitia, crudelitate, fraudibus et imposturis execrandum».

Lo scambio epistolare tra Limborch e Locke resta privato, mentre il consenso pubblico arriva con alcune recensioni, per cui l'opera si diffonde rapidamente nella *Respublica Literarum* d'Europa. Nel dibattito prende voce anche Le Clerc, il quale si occupa dell'opera limborchiana sulla «Bibliothèque universelle» del 1692¹⁵⁰. Grande spazio viene riservato al volume, ma Le Clerc contesta al rimostrante l'infondatezza dell'affermazione circa l'inesistenza del termine "Inquisizione" nella storia della Chiesa cristiana fino al XIII secolo, a maggior ragione per quanto riguarda il lemma inquisitore, che «est beaucoup plus ancien, dans un usage meme tout semblable, à celui auquel on l'employe présentement»¹⁵¹. Anche sul «Journal des sçavants» del 1694 si dà spazio alla *Historia* limborchiana, fornendone prima una sintesi degli argomenti sulla prassi ecclesiastica nei primi undici secoli della sua storia, sottolineando l'estraneità della violenza dalla storia della Chiesa primitiva, per poi passare all'analisi del processo che avrebbe portato all'origine

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 15.

¹⁴⁸ Lettera 17-27 ottobre 1694, n. 1801 di Limborch a Locke, *ibidem*, pp. 164-166: 165.

¹⁴⁹ Lettera del 2-12 dicembre 1694, n. 1823, *ibidem*, pp. 203-234.

¹⁵⁰ Si veda il magistrale saggio di A. ROTONDÒ, *Stampa periodica olandese e opinione pubblica nel Settecento. La "Bibliothèque raisonnée" (1728-1753)*, «Rivista storica italiana», CX (1998), pp. 166-221.

¹⁵¹ «Notre Auteur a divisé son Ouvrage en quatre Livres, dont le premier traite de l'Origine et des progres de l'Inquisition. Il soutient que ce nom a été inconnu dans l'Eglise Chretienne, jusques au treisième siècle. Ce qui peut être vrai à l'égard du mot d'Inquisition, mais il est constant que celui d'Inquisiteur est beaucoup plus ancien, dans un usage même tout semblable, à celui auquel on l'employe présentement», in «Bibliothèque universelle», 23 (1692), pp. 360-409: 362. Questa osservazione fu poi ripresa da Goujet, si veda *infra*, pp. 168 e sgg.

dell'Inquisizione con gli albigesi e i valdesi e l'istituzione dei due ordini di domenicani e francescani.

Con la *Historia inquisitionis* di Limborch, la fitta rete di avvocati della tolleranza religiosa trova un pulpito per diffondere il suo verbo¹⁵². Alla dura polemica di Limborch contro l'Inquisizione e contro ogni intervento sulle scelte della coscienza, che suscita un dibattito europeo, si affianca, per contiguità cronologica, l'opera di Marsollier, il quale, rispetto alla storia decisamente più nota di Limborch, propone una ricostruzione in quattro libri che risente e riflette molto l'interpretazione sarpiana, anche se presenta alcuni punti decisamente originali che fanno collocare la polemica contro il Sant'Uffizio in una cornice diversa da quella degli altri precedenti.

Sin dall'inizio, Marsollier presenta la storia della Chiesa come da sempre afflitta dalla presenza di eretici, nonostante fosse riuscita a sopravvivere senza l'aiuto dell'Inquisizione fino al XIII secolo (in ossequio al modello apostolico che consigliava la scomunica e l'allontanamento dalla comunità dell'eretico). Per Marsollier, come per molti dei critici dell'Inquisizione, la conversione di Costantino rappresenta uno spartiacque nel rapporto con gli eretici perché la Chiesa ottiene un aiuto e un sostegno dal potere temporale. Tuttavia, nonostante questa alleanza, sia Ignazio sia Tertulliano esortavano alla pazienza: il primo ammettendo anche l'odio nei confronti dei nemici della Chiesa nella *Lettera ai Filadelfi* e il secondo ricordando che i cristiani «étoient persuades qu'il valoit bien mieux se laisser tuer, que de tuer les autres»¹⁵³.

Tuttavia, non si cada in inganno, perché l'ostilità nei confronti dell'Inquisizione spesso non prelude al riconoscimento della libertà di coscienza: infatti Marsollier rifiuta e contesta la proposta di Martin Clifford, in *A Treatise of Humane Reason*, che suggerisce la libertà religiosa come garanzia per mantenere la pace tra i sudditi¹⁵⁴. Per attaccarne il valore, Marsollier sostiene che, se la tolleranza fosse la soluzione migliore, gli apostoli non avrebbero impedito in ogni modo il contatto e il confronto

¹⁵² MARSHALL, *John Locke*, p. 627.

¹⁵³ J. MARSOLLIER, *Histoire de la Inquisition et son origine*, Cologne, chez Pierre Marteau, 1694, p. 4.

¹⁵⁴ «Et donner à chacun la liberté de professer telle Religion qu'il lui plairait. Il a paru depuis quelque temps un Traité de la Raison Humaine, traduit de l'Anglois, où ce sentiment est défendu. L'Auteur pretend que cette liberté est le seul moyen de conserver la paix de l'Eglise, parce qu'alors on ne se battoit plus sur des opinions, qui la plupart du temps sont de pure speculation; et répondant à l'objection que cette liberté jetteroit le Christianisme dans la confusion, il soutient au contraire, que c'est l'unique moyen de maintenir la paix», *ibidem*, pp. 40-41. Su Martin Clifford, si rimanda a G. TARANTINO, *Martin Clifford. Deismo e tolleranza nell'Inghilterra della Restaurazione*, Firenze, Olshki, 2000.

tra fedeli ed eretici. A suo avviso, la tolleranza invece conduce all'irreligione e il principe cristiano deve guidare lo Stato sul modello di quello giudaico, dove Dio non ha mai permesso la tolleranza¹⁵⁵. Il sovrano non ha potere sulle coscienze, ma può imporre il silenzio e intervenire per impedire la diffusione di dottrine eretiche che porterebbero a gravi problemi all'interno dello Stato¹⁵⁶. Dunque, la persecuzione ereticale è lecita soltanto quando la diffusione di quelle dottrine turba l'ordine politico: si sostiene così la legittima giurisdizione del temporale. A rafforzare la pretesa giurisdizione temporale, il gallicano si occupa poi delle teorie della patristica a riguardo, partendo da Crisostomo e Bernardo, per accordare preferenza alla conversione con la persuasione piuttosto che con la forza. Anche nei riguardi del cambiamento di opinione di Agostino circa la punizione degli eretici, Marsollier è maggiormente propenso a comprenderne le ragioni politiche di quanto non si fosse dimostrato Limborch e questo dipende dalla differente conclusione alla quale i due tendono con le loro opere¹⁵⁷. Se il rimostrante vuole l'affermazione della tolleranza, il gallicano chiede la repressione dell'eresia solo qualora questa ostacoli o impedisca l'ordine politico e rivendicando la competenza del sovrano in materia di coercizione antiereticale. È dunque la politica a doversi far carico dell'intervento contro gli eretici, in particolar modo in quattro casi: in primo luogo, a tutela della pace e contro eventuali disordini; poi, per il dovere di vegliare sulla religione e di conservarla integra; in terzo luogo, per l'offesa a Dio insita nell'eresia e, infine, come deterrente, ossia che «par la crainte des loix et des peines» gli eretici si facciano istruire e convertire¹⁵⁸.

¹⁵⁵ MARSOLLIER, *Histoire de la Inquisition*, p. 43.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 47.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 63 ss.

¹⁵⁸ «La premiere est une raison de politique pour maintenir la paix dans l'état, pour prévenir et empêcher ou même réprimer les desordres et les dissensions, qui presque toujours naissent des differents sur la Religion, comme l'experience ne l'a que trop appris. La seconde raison se prend du devoir même d'un Prince Chrétien, qui est obligé de veiller sur la Religion, et d'en conserver la pureté de tout son pouvoir. Et comme cette pureté est blessés par les heresies, les opinions déreglées, et les méchantes maximes, un Prince ne doit point avoir à cet égard une lache indifference; mais il est obligé d'éloigner tout ce qui peut corrompre la Religion, avec la même soin et la même exactitude dont il use pour faire observer les loix de l'Etat. La troisième raison de punir les heretiques, se prend quelquefois des heresies memes dont ils font profession; car il est vrai qu'il y en a qui avancent de si grands blasphemes, et qui ont des sentiments si injurieux à la Divinité et aux Mysteres, qu'on ne peut sans injustice les tolerer et ne les pas réprimer, Y a-t'il rien de plus juste que de chatier des seditieux lorsqu'ils tiennent des discours injurieux contre le Prince et contre l'Etat? Y a-t'il de l'apparence que la Majesté divine soit moins respectée que celle des Rois et des Souverains, et que l'on propose impunément contre celle-là les discours les plus outrageux, pendant qu'on punit avec la dernière severité, la

Secondo Marsollier, l'Inquisizione agisce come strumento politico della Chiesa di Roma: questo spiega perché nei Paesi in cui opera il tribunale si attua una strategia improntata all'intransigenza feroce nei confronti degli eretici, mentre laddove non è stato istituito si contrappone la «douceur» e la «moderation». E infatti dove il Sant'Uffizio opera, attraverso strumenti di terrore, mantiene il controllo e priva di diritti, anche se questo sembra incredibile agli occhi dei francesi¹⁵⁹. Grazie al «secret impenetrabile pour tout ce qui se passe dans l'Inquisition», si riesce a mantenere inalterato il giogo e perciò Marsollier, con la *Storia* che avrebbe rivelato con precisione e sincerità procedure e modalità, intende fornire un servizio notevole¹⁶⁰.

Nel secondo libro il gallicano tratta dell'origine del tribunale: lo scenario in cui si preparano le condizioni vede la divisione dei due imperi, e soprattutto lo scontro nel XI secolo tra papi e imperatori, premessa per l'istituzione del tribunale, come già aveva sostenuto Sarpi. Poi si occupa della diffusione di valdesi e albigesi, della crociata contro di loro e i privilegi accordati a Domenico, ricordando anche le proteste dei vescovi e il loro raggio¹⁶¹. Non trascurava neanche le opposizioni che si sollevarono contro l'istituzione dell'Inquisizione e così racconta di Napoli, ma anche dei tentativi di introdurre il tribunale in Germania falliti a causa della «excessive severité des Inquisiteurs, qui étoit d'autant plus insupportable»¹⁶². Così come in Francia, dove lo spirito dei francesi, libero e nemico della violenza e della coercizione, mal si presta al giogo, in Inghilterra e nei Paesi Bassi, l'Inquisizione è «ou la cause ou le preteste» delle ribellioni¹⁶³. Alle proteste contro gli eccessi degli inquisitori, il Sant'Uffizio risponde lasciandoli di fatto impuniti, provocando così insoddisfazione e

licence qu'on se pourroit donner de parler contre celle-ci. La dernière raison pour laquelle l'on peut user de rigueur contre les heretiques, est non pas pour les contraindre, mais pour les porter par la crainte des loix et des peines à se faire instruire, à reconnoître la vérité, et à rentrer dans l'Eglise qu'ils ont quittée; c'est à quoi ils ne penseroient jamais, si le desir de vivre en paix, et d'éviter les peines auxquelles les loix assujettissent les heretiques, ne les y portoit. Cette raison qui peut être ne paroît pas la plus forte, parut si bonne à S. Augustin, qu'elle fut capable de l'obliger à changer de sentiment touchant la punition des heretiques, comme nous l'avons dit ci-dessus», *ibidem*, pp. 81-83.

¹⁵⁹ «L'inquisition au contraire, n'est jamais sans tous ces objets de terreur, et en use indifferemment contre l'heresie, et generalement contre tous ceux qui lui sont soumis, quelques paisibles qu'ils puissent être, comme contre le plus seditieux et le plus emporté», *ibidem*, p. 95. Inoltre, la fuga di un condannato che osa proclamarsi innocente fa sì che il Sant'Uffizio lo accusi di nuovo «comme coupable d'avoir diffamé le S. Office», *ibidem*, p. 98.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 99.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 136-139.

¹⁶² *Ibidem*, p. 150.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 165.

delusione da parte di coloro che avevano azzardato la denuncia contro gli abusi. Inoltre, con quelle procedure, è facile cadere nella rete del sospetto, pur essendo cattolici: basta allontanarsi dagli usi ordinari dei cattolici in materia di pietà, come passare un anno senza confessarsi e comunicarsi, mangiare la carne nei giorni proibiti, e non andare a messa nei giorni comandati per finire tra i sospetti¹⁶⁴. Si tratta di un potere smisurato che trae fondamento dal terrore con cui l'Inquisizione si fa rispettare, minacciando pene severissime anche per chi offenda in qualsiasi maniera gli inquisitori. Tutto è pensato per distruggere le resistenze degli inquisiti: così le orribili condizioni di prigionia, la tortura terrorizzante, e poi quando la crudele e vergognosa sentenza di morte è inevitabile non si lascia spazio al conforto del morituro¹⁶⁵. Per avvalorare il racconto, Marsollier recupera la vicenda di De Dominis come paradigmatica del destino di un eretico che cade nelle mani dell'Inquisizione¹⁶⁶.

Neanche il tempo, che addolcisce e lenisce tutto, riesce a rendere più sopportabile il giogo inquisitoriale, conclude Marsollier, tanto che si guarda con invidia a coloro che non ne sono soggetti¹⁶⁷: contrariamente a quanto fanno i sovrani, «ce Tribunal [...] pour se rendre plus redoutable, affecte de n'épargner qui que ce soit, et de choquer les personnes les plus relevées, comme le moindres du peuple»¹⁶⁸. Per questa ragione il Sant'Uffizio ha messo sotto processo e poi condannato persino dei cardinali. Nessuno può salvarsi dall'iniquità e dall'arroganza del tribunale inquisitoriale e per mostrare questa abulia, di fronte agli occhi dei lettori, il gallicano richiama alcuni casi esemplari, come quello di Carlo V, dell'arcivescovo di Toledo e della censura che non ha risparmiato neanche i libri dei padri della Chiesa, «parce qu'elles contenoient des sentimens ou des usages opposez à ceux qui ont cours dans le pais d'inquisition»¹⁶⁹. È l'occasione ancora una volta per esaltare la libertà gallicana, da contrapporre alla licenza in voga in alcuni Paesi confinanti, e a «la contrainte tyrannique à la quelle sont assujettis les peuples soumis à l'Inquisition».

La tirannide praticata dall'Inquisizione deriva dall'attaccamento «aveugle et passionné» agli interessi della corte di Roma, e sono l'ardore con cui difende le pretese e l'autorità «sans bornes» che si attribuisce a rendere il Sant'Uffizio molto potente e, al contempo, «redoutable» ai

¹⁶⁴ «Mais l'on y comprend encor sous le nom d'heretiques tous ceus qui desapprouvent quelque cerimonie, quelque usage, ou quelque costume reçu non seulement dans l'Eglise universelle, ce qui seroit une temerité blâmable», *ibidem*, p. 174.

¹⁶⁵ «C'est une chose étonnante que l'abandon où se trouve une personne qui est tombe dans ce malheur», *ibidem*, p. 188.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 194-198.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 231.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 234.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 244.

principi. Come unica soluzione, Marsollier propone la difesa della giurisdizione secolare e della Chiesa gallicana e per questa ragione si sofferma poi sulla storia dell'Inquisizione di Venezia, tratta integralmente da Sarpi, che Marsollier pubblica come terzo libro¹⁷⁰.

La dimensione politica della polemica contro l'Inquisizione spinge Marsollier a trattare, nel quarto libro, un argomento interessante e anche poco approfondito nell'ambito della polemica contro l'Inquisizione, ossia la scomunica e la deposizione dei sovrani in casi di eresia¹⁷¹. Attraverso la ricostruzione storica, il gallicano giunge così a negare, sulla base della tradizione ma anche della patristica, appellandosi ancora una volta ad Agostino, al papa il diritto di interdetto. Inoltre, la storia mostra come «la Religion du peuple est toujours celle du Prince»¹⁷²: agli sforzi dei «partisans de la Cour Romaine» di dimostrare che il potere di scomunica risiede nelle mani del papa, Marsollier oppone che la Chiesa non ha alcun potere nel temporale e che conseguentemente né il papa, né il concilio, né alcun ecclesiastico possono deporre e sciogliere i sudditi dal giuramento nei confronti del sovrano. Si tratta della rivendicazione della sovranità temporale francese che fu fortemente danneggiata dalle scomuniche contro Enrico III e poi contro Enrico IV, ribadendo che la Chiesa non si può attribuire maggiori poteri di quelli che le assegnò Gesù¹⁷³. Tutta la parte conclusiva dell'*Histoire* di Marsollier svela i veri motivi dell'opera, ossia l'affermazione dell'autonomia del potere temporale da quello spirituale, autonomia che il tribunale dell'Inquisizione mette in discussione in maniera del tutto illegittima, con pretese infondate. Così la Chiesa, animata dalla moderazione e dalla dolcezza, delega al sovrano la punizione dell'eretico: traspare perciò la convinta adesione alle idee gallicane da parte di Marsollier, per nulla auspice, come invece fu Limborch, di una politica di tolleranza. L'Inquisizione è messa sul banco degli imputati perché rappresenta uno strumento di potere ecclesiastico che si ingerisce in affari non di sua competenza, non certo per avanzare un appello alla tolleranza: con la sua storia dell'Inquisizione, Marsollier riprende lo spirito giurisdizionalistico di Sarpi.

4. *Dalla storia dell'Inquisizione alla storia ecclesiastica*

Nel corso del Seicento, la polemica antiromana ruota ancora intorno alla discussione e alla contestazione del ruolo e dei poteri del ponte-

¹⁷⁰ *Ibidem*, pp. 249-250.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 405.

¹⁷² *Ibidem*, p. 432.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 445.

fice seppure con argomentazioni nuove rispetto a quelle utilizzate nel Cinquecento: il processo critico investe l'Inquisizione a causa dei suoi metodi considerati illegittimi e dalla Francia la rivendicazione della giurisdizione del temporale in materia d'eresia conquista sempre maggior spazio. Nel *Discours sur l'histoire ecclesiastique*, scritto come premessa alla *Storia ecclesiastica*, l'accademico di Francia e tutore del re Claude Fleury, analizzando le conseguenze disastrose dell'estensione della giurisdizione ecclesiastica (che doveva avere, invece, i limiti imposti da Gesù agli apostoli), si occupa anche dell'Inquisizione, che continua a suscitare l'indignazione dei laici¹⁷⁴. Le grandi difficoltà incontrate nello stabilire il Sant'Uffizio in Italia e le sorti infelici di alcuni inquisitori (pensa a Pietro da Verona) danno una misura, secondo Fleury, dell'odiosità del tribunale, invisibile agli eretici che sono ricercati e perseguiti, come pure ai cattolici, ai vescovi e ai magistrati, perché ne diminuisce la giurisdizione, mentre il rigore della procedura lo rende insostenibile persino ai laici¹⁷⁵. Pertanto queste proteste e lamentele frequenti e condivise contro l'Inquisizione sono sfociate in appelli ai pontefici affinché intervenissero a moderarne il rigore: alcuni Stati, come la Francia, hanno preferito liberarsene, mentre altri non ne hanno mai consentito mai l'istituzione, ottenendo il paradossale risultato che, osserva Fleury, l'assenza dell'Inquisizione non ha compromesso lo sviluppo del cristianesimo: anzi, spesso è più florido in quegli Stati dove il tribunale non ha operato. Così lo storico smentisce l'idea che il Sant'Uffizio preservasse e facesse sviluppare il sentimento religioso. Infatti, sebbene l'Inquisizione sia stata istituita con il fine «de purger ou préserver d'herétiques les lieux où elle est établie», i mezzi impiegati hanno prodotto prevalentemente ipocrisia e ignoranza¹⁷⁶. Domina infatti la paura di essere denunciati, imprigionati e puniti solo per un sospetto, fondato su qualche indiscrezione: per questa ragione, negli Stati dove opera il Sant'Uffizio, si è diffusa la tendenza ad astenersi dal parlare di religione, dall'esprimere dubbi, dal porre questioni e dall'istruirsi, mentre si sono affermate piuttosto simulazione e dissimulazione, conformando le opinioni e i comportamenti all'ortodossia dominante¹⁷⁷. Nell'analisi delle conseguenze dell'azione inquisitoriale, Fleury include anche i provvedimenti di proibizione della Bibbia in volgare e di molte edizioni importanti di opere dei padri della Chiesa, misure che non

¹⁷⁴ Su Fleury, si veda R. S. WANNER, *Claude Fleury (1640-1723) as an Educational Historiographer and Thinker*, La Haye, Nijhoff, 1975. Le opere di Fleury furono messe all'Indice.

¹⁷⁵ C. FLEURY, *Discours sur l'histoire ecclésiastique*, à Paris, chez Jean-Thomas Hérisant, 1763 (1^{re} ed. 1708), p. 297.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 298.

¹⁷⁷ Su questo punto, PANI, *Della punizione degli eretici*, p. 308.

agevolano la circolazione della cultura, mentre gli altri provvedimenti imposti, come ad esempio l'espurgazione, hanno provocato la rinuncia da parte dei librai, i quali preferiscono non correre rischi e così «quantité de bons livres n'entrent point dans les pays d'inquisition»¹⁷⁸.

Riguardo alla censura, la soluzione adottata dagli antichi risulta essere la migliore: in particolare Fleury riprende l'editto di Gelasio del 494, editto che lasciava però libertà per non solleticare con la proibizione la curiosità dei libertini e degli indomiti. Anche Paolo aveva accordato ai fedeli una santa libertà di agire secondo coscienza, così come avevano fatto i pastori dei tempi antichi, i quali istruivano i fedeli «sans prétendre les gouverner par la soumission aveugle, qui est l'effet et la cause de l'ignorance»¹⁷⁹. Risulta pertanto la contrapposizione tra la libertà cristiana e i metodi coercitivi della Chiesa in generale e dell'Inquisizione in particolare, mentre il tema dell'ignoranza come strumento di governo e come conseguenza dell'Inquisizione ricorre in tutta la polemica contro il tribunale.

Dell'Inquisizione usata come baluardo della fede da parte della Chiesa di Roma, Fleury torna a occuparsi nell'ambito dell'ottavo discorso, dove evidenzia le perplessità diffuse nei confronti dei religiosi («faisant profession de l'humilité la plus profonde et de la pauvreté la plus exacte»), improvvisamente trasformati in magistrati, attornati da guardie e familiari armati, e ciò li rende «terribles à tout le monde», anche se Fleury sta trattando dell'Inquisizione medioevale¹⁸⁰.

Nel decimo discorso Fleury interpreta l'ostilità francese nei confronti dell'Inquisizione come difesa della giurisdizione temporale dalle pretese invadenti di Roma, tanto che il sovrano francese deve riconoscere ai decreti delle congregazioni soltanto un valore consultivo. In questa prospettiva giurisdizionalistica, rivendica tutti i freni e i bilanciamenti previsti per impedirne abusi ed eccessi, e questo orgoglio torna nel discorso sulle libertà della Chiesa gallicana, per cui con il rifiuto del tribunale *terrible* dell'Inquisizione si vuole restituire il giusto ruolo all'autorità episcopale e a quella del sovrano.

Anche nelle *Institutions du droit françois* Fleury si dedica all'Inquisizione con accenti molto interessanti: da una parte, plaude all'affermazione dei magistrati francesi riguardo alla giurisdizione sull'eresia, dall'altra, riconosce il diritto dei sovrani di intervenire contro ciò che turba la tranquillità pubblica «en divisant les esprits», per cui sono legittimi i bandi degli ebrei prima e quello dei calvinisti poi, con la revoca dell'edit-

¹⁷⁸ FLEURY, *Discours*, p. 299.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 306.

to di Nantes¹⁸¹. Fin qui è la valutazione di un uomo animato dalla ragion di Stato; poi però Fleury introduce una riflessione interessante che sembra in parte inficiare o almeno bilanciare le precedenti considerazioni: ammette, infatti, che quelle leggi contro l'eresia non hanno mai impedito ai veri cristiani di obbedire a Dio piuttosto che agli uomini, anche perché le idee non possono essere uccise, ribadendo che l'essere vittima di persecuzione è il segno distintivo dei cristiani¹⁸². Riguardo all'origine dell'Inquisizione, Fleury afferma che è nata per reprimere gli albigesi, grazie ai neonati ordini dei predicatori, a cui era affidata la confutazione degli eretici, oltre alla raccolta di informazioni sulla presenza e diffusione ereticale, sulla diligenza dei vescovi, ma anche sullo zelo dei sovrani nella persecuzione ereticale. Poi, intrecciando le fonti di Sarpi e Paramo, ripercorre la storia da Federico II, per giungere all'Inquisizione spagnola, poi a quella portoghese, alle ribellioni in Olanda contro Filippo II, e infine alla scomparsa del tribunale dalla Francia: «Les guerres civiles et les edits de pacification éteignirent toutes ces poursuites, et il n'est resté en France autre vestige d'inquisition que je sache, que le titre d'inquisiteur, que porte encore un Jacobin à Montpellier, avec un pension modique du roy, mais sans aucune fonction»¹⁸³. A Paolo III Fleury attribuisce l'onere di aver riattivato un tribunale, ormai caduto nell'oblio, per combattere l'eresia luterana. Molto poco originale è la trattazione relativa al modo di procedere del Sant'Uffizio ripresa quasi letteralmente dal *Directorium inquisitorum*¹⁸⁴. All'orgogliosa diversità francese, Fleury riserva ancora considerazioni in linea con la tradizione gallicana e giurisdizionalistica, per cui «nous croyons que pour la poursuite des crimes ecclesiastiques, les évêques et leur officiaux suffisent»¹⁸⁵; ipotizza anche che abusi ed eccessi degli inquisitori derivino dal «faire valoir leur autorité, et de grossir les fautes ou les soupçons, pour avoir de l'occupation». Con sarcasmo, Fleury sottolinea infatti l'alta concentrazione di casi di eresia laddove l'Inquisizione esiste: con la minaccia aumentano gli ipocriti, ma è pur vero – ammette – che il rigore può reprimere un'eresia sul nascere. Tuttavia l'estensione di quel rigore e l'applicazione letterale delle leggi penali rendono la religione odiosa, e si corre inoltre il rischio di commettere

¹⁸¹ A Paris, chez Pierre Auboin, 1688, p. 75.

¹⁸² «Ces sortes de loix n'ont jamais détourné les vrais chrétiens d'y habiter, et d'y travailler à la conversion des âmes: sachant qu'il faut obeir à Dieu plutot qu'aux hommes; et qu'il est défendue de craindre ceux qui ne peuvent tuer que les corps», *ibidem*, p. 79.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 93.

¹⁸⁴ «Ce qui rend terrible le tribunal de l'inquisition est que l'on y observe à la rigueur les constitutions modernes contre les heretiques: qui toutefois sont generales, et devoient suivant l'intention des législateurs, être observées de même par les ordinaires; c'est-à-dire par les évêques ou leurs officiaux», *ibidem*, pp. 94-95.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 103.

grosse colpe sotto il pretesto di giustizia. Dunque, il rifiuto delle leggi contro l'eresia e di questi tribunali inquisitoriali poco affini allo spirito della Chiesa, per Fleury, rappresenta una delle principali libertà francesi¹⁸⁶. La lezione sarpiana è stata ampiamente intesa e superata: si unisce così allo spirito di difesa giurisdizionale anche la denuncia di una pratica non conforme alla Chiesa, come aveva già sostenuto Marsollier. Con Fleury l'immagine polemica del Sant'Uffizio subisce un ulteriore rafforzamento, in cui convergono tradizioni culturali diverse, che fondono l'elemento storico con quello teologico e giuridico, mentre nel mondo riformato svizzero, ancora legato a temi propagandistici, si definisce l'Inquisizione come il toro di Falaride¹⁸⁷.

5. Contro il Sant'Uffizio tra giusnaturalismo e giurisdizionalismo

A parte alcune eccezioni, l'immagine dell'Inquisizione nel corso del Seicento non riceve contributi dalla penisola italiana a causa della sempre maggior chiusura controriformistica, anche se, nella seconda metà del Seicento, a Napoli si raccoglie un movimento di opinione di giuristi e altri dotti, movimento influenzato dalla diffusione delle critiche giansenistiche, contro il Sant'Uffizio. La causa va ricercata nelle continue ingerenze ecclesiastiche nella vita culturale e politica, di cui il processo agli ateisti rappresenta un momento apicale: nel 1688 l'Inquisizione apre un procedimento contro quattro aderenti all'Accademia degli Investiganti, colpevoli di aver abbracciato le teorie atomistiche e quindi di essere sprofondata nell'ateismo¹⁸⁸.

Sull'onda del caso concreto che colpisce e fa scandalo, si fa strada la critica derivante dal giusnaturalismo, secondo cui la giurisdizione ecclesiastica è lesiva dei diritti di natura. Nonostante si riesca a ottenere la presa di distanza di alcuni tra cui Vico, il procedimento inquisitoriale, con i suoi metodi, è al centro di una fitta serie di critiche che giungono anche

¹⁸⁶ «D'ailleurs la creinte est plus propre à faire des hypocrites, que des veritables chrétiens. La rigueur peut être utile pour réprimer une heresie naissante: mais d'étendre les mêmes rigueurs è tous les tems et à tout les lieux; et prendre toujours à la lettre toutes les loix penales: c'est rendre la religion odieuse; et s'exposer à faire de grands maux, sous prétexte de justice. Nous mettons en France un des principaux pointes de nos libertez, à n'avoir point reçu ces nouvelles loix, et ces nouveaux tribunaux, si peu conformes à l'ancien esprit de l'église», *ibidem*.

¹⁸⁷ J. H. HEIDEGGER, *Historia papatus*, Amstelaedami, apud H. Wetstenium, 1684, p. 183.

¹⁸⁸ Cfr. L. OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti 1688-1697*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1974.

a interrogarsi sull'utilità della sopravvivenza del tribunale¹⁸⁹, anche perché risulta chiaro che la procedura inquisitoriale sia del tutto dimentica dei principi del giusto processo, come sostenevano Niccolò Caravita¹⁹⁰ e Giuseppe Valletta. Nella polemica napoletana, si riprendono alcuni temi noti, come quello del rischio di estirpare con la zizzania anche il grano: pur non ammettendo l'impunità dell'eretico, certo non si vuole che rimanga «abbattuta ed oppressa l'innocenza». L'immotivato ampliamento delle competenze inquisitoriali è denunciato con forza da Caravita così come da Valletta: attraverso un processo culturale e storico, essi «identificavano e delimitavano la sfera teologica entro i margini dell'ortodossia, distinguendone il contenuto da quanto potesse formare argomento di libero dibattito»¹⁹¹. Secondo Agostino Lauro, la preoccupazione dei giuristi dell'epoca è rivolta a preservare dall'influenza e dalle indebite ingerenze ecclesiastiche le questioni e gli ambiti che non competono alla Chiesa, con la fusione di preoccupazioni giurisdizionalistiche con quelle culturali¹⁹².

Nel clima di appello alla *libertas philosophandi*, in seguito al pericoloso accostamento di atomismo ed eresia, a fine Seicento, il trattato di Giuseppe Valletta, *Discorso filosofico in materia d'Inquisizione*, resta ancora ricco di suggestioni, come la concezione della religione degli inquisitori contrapposta a quella dell'intellettuale napoletano, che si richiama invece alla «Chiesa del Cristo, degli apostoli e dei martiri»¹⁹³. Anche rispetto all'origine dell'Inquisizione medioevale, Valletta prende posizione contro quelle che definisce «stragi di eretici», ribadendo, sulla scia dell'insegnamento evangelico, che la comunità dovrebbe provare sentimenti di tristezza nei confronti di chi se ne allontana e non certo di odio¹⁹⁴. Valletta interroga poi i diversi autori dei trattati inquisitoriali (Peña, Carena, Farinacci...), mostrandone gli errori nel trattare gli imputati e sollevando anche la questione della legittimità di opporsi a una legge ingiusta che violasse apertamente – ed è il caso dell'Inquisizione – la legge di Dio: Valletta «interpretava la storia dell'Inquisizione come vicenda di sangue, di tumulti e quindi come consenso contrario, come anti-diritto»¹⁹⁵.

¹⁸⁹ A. LAURO, *Il giurisdizionalismo pre-giannoniano nel regno di Napoli. Problema e bibliografia (1563-1723)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1974, pp. 91 ss. Si veda inoltre M. FATTORI, *Censura e filosofia moderna: Napoli, Roma e l'affaire di Capua (1692-1694)*, «Nouvelles de la République des Lettres», 24 (2004) pp. 17-44.

¹⁹⁰ Nelle *Ragioni a pro della fedelissima Città e Regno di Napoli contr'al procedimento straordinario nelle cause del Sant'Ufficio*, Napoli 1709, p. 155.

¹⁹¹ LAURO, *Il giurisdizionalismo pre-giannoniano*, p. 101.

¹⁹² *Ibidem*, p. 97.

¹⁹³ COMPARATO, *Giuseppe Valletta*, p. 167.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 168-170.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 179.

Così Valletta rientra a pieno titolo tra coloro che «operano e scrivono nel segno della fede, onestamente e non per diversivo polemico e perseguono un ideale di Chiesa più evangelico, di una Chiesa meno ligia alla dottrina delle due spade e più incline a restituirsi al Vangelo, ma rifiutando decisamente l'identificazione tra fede religiosa e storia»¹⁹⁶.

Con Valletta e i giuristi napoletani progredisce la critica giurisdizionalistica, affiancando i temi finora esaminati: accanto alla parte critica negativa, esplicitamente contro l'Inquisizione, comincia a guadagnare sempre maggior spazio quella positiva, la *pars construens*, a favore della tolleranza: testimone di questo passaggio è Pierre Bayle, le cui opinioni polemiche contro l'Inquisizione affiorano continuamente nelle voci del *Dictionnaire* lì il Sant'Uffizio rappresenta il simbolo dell'intolleranza e dell'ipocrisia¹⁹⁷.

Nel corso del Seicento, il dibattito sull'Inquisizione trae linfa vitale dalle opere di Sarpi e di Limborch, con cui si rinnova e si forgia la polemica contro l'Inquisizione con argomenti originali: soprattutto s'innescia una riflessione storica che, a fine secolo, dopo la revoca dell'editto di Nantes, critica la persecuzione di albigesi e valdesi, sulla cui legittimità avevano provato a far leva molti apologisti cattolici: l'Inquisizione diventa paradigmatica espressione di intolleranza e motivo di condanna di ogni persecuzione. Al contempo, lo zelo teologico è considerato preludere a forme di coercizione che i riformati condannano come pratica papistica, ma che poi non esitano a mettere in atto contro i dissidenti¹⁹⁸.

A fine Seicento, sull'Inquisizione e sulla sua immagine si proietta pure l'istanza di tolleranza, così come scaturisce dalle opere di Limborch e Locke, istanza che abbraccia la pacifica coesistenza dei dissidenti, garante della libertà di culto, anche se ancora lontana dalla richiesta di libertà di pensiero e di parola dell'Illuminismo radicale, e al contempo assume sempre maggior rilievo la rivendicazione giurisdizionalistica: dalla critica all'Inquisizione emerge quindi la necessità di conciliare la difesa della sovranità con le richieste di tolleranza come uno dei punti cardine della riflessione del secolo successivo¹⁹⁹. A questa nuova rappresentazione del tribunale inquisitoriale romano, che si afferma nel corso del Seicento, concorre l'allargamento della polemica, non più limitata ai teologi, ma in cui intervengono gli storici e i giuristi: con il loro contributo si sposta la discussione non più limitata alla questione della legitti-

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 104.

¹⁹⁷ MARSHALL, *John Locke*, pp. 624 ss.

¹⁹⁸ *Ibidem*, pp. 631 ss.

¹⁹⁹ ISRAEL, *Radical Enlightenment*, p. 265 ss., e B. KAPLAN, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, Belknap Press, 2007, *passim*.

mità della coercizione inquisitoriale. Dalla prospettiva storica e da quella giuridica il Sant'Uffizio è investito da originali rilievi critici, forieri di feconde riflessioni e notevoli esiti pratici.

IN FUGA DALL'INQUISIZIONE

Nel corso dei secoli XVII e XVIII la polemica anti-inquisitoriale presenta un elemento di originalità rispetto alla trattatistica precedente: prima del fiorire del Grand Tour e dopo la grande stagione dei pellegrinaggi, si accentua infatti un interesse per il viaggio, sia esso reale o immaginario¹. Attraverso il viaggio, si perviene alla conoscenza del mondo e si matura una viva esperienza dell'alterità e, insieme alla scoperta di terre e popolazioni lontane, anche nella letteratura odepórica l'immagine dell'Inquisizione conquista spazio: diversi sono i racconti di mercanti e viaggiatori che cadono vittime delle Inquisizioni spagnola e portoghese. La sfida coraggiosa nutrita dal brivido dell'azzardo con cui il viaggiatore si avventura in territori cattolici, dove opera il tribunale, come se avanzasse incontro a una creatura mostruosa terrificante e affascinante, ispira diverse opere. Attraverso il resoconto di viaggio, l'immagine dell'Inquisizione subisce una trasformazione, non è più considerato un tribunale della fede, ma prevale l'idea che sia uno strumento repressivo e coercitivo e questa rappresentazione si consolida benché spesso priva di fonti attendibili. Come ha messo in evidenza Peters, il mito dell'Inquisizione nelle mani di letterati e artisti assume una rilevanza enorme e una vasta popolarità che la trattatistica dotta certo non poteva vantare². Il caso di James Salgado, prete spagnolo convertitosi all'anglicanesimo, con *The Slaughter-House*, rappresenta un modello originale per la denuncia dei modi e delle procedure e per la constatazione dei danni prodotti dall'Inquisizione spagnola al regno; di fronte al disastro provocato dal tribunale, Salgado infatti lancia l'esortazione a dotti e politici a uscire dal sonno letargico e a non essere più sordi dinnanzi alle proteste degli innocenti assassinati³.

¹ Sul viaggio, M. E. D'AGOSTINI, *La letteratura di viaggio. Storie e prospettive di un genere letterario*, Milano, Guerini e Associati, 1987; EAD., *Viaggi in utopia e altri luoghi*, Milano, Guerini e Associati, 1989; R. MAZZEI, *La trama nascosta. Storie di mercanti e altro (secoli XVI-XVII)*, Viterbo, Sette città, 2006, e *Da est a ovest. Viaggiatori per le strade del mondo*, a cura di G. Platania, Viterbo, Sette città, 2006, e ora D. PEROCCO, *Il viaggio in Europa*, in *Il Rinascimento italiano e l'Europa. II. Umanesimo ed educazione*, a cura di G. Belloni, R. Drusi, Treviso, Angelo Colla editore, 2007, pp. 157-179.

² E. PETERS, *Inquisition*, New York, The Free Press, 1988, pp. 189 ss.

³ «I purpose now to draw in lively Colours the Slaughter-house of the Spanish Inquisition; and so to hang it out that the well-meaning Reader may be gained by it», in

Avventura e riflessione sulle conseguenze politiche e sociali del sistema inquisitoriale incuriosiscono i lettori europei ancor più solleticati da una serie di racconti di eroiche evasioni dalle carceri inquisitoriali. Accanto alle peripezie di alcuni inglesi finiti nelle trappole dell'Inquisizione spagnola in terre lontane, la penisola italiana continua ad attirare viaggiatori⁴, sebbene abbia attecchito l'elemento di anti-italianismo diffuso nell'Inghilterra elisabettiana e ben descritto da Roger Ascham in *The Schoolmaster*⁵: nell'archivio del Sant'Uffizio restano diverse tracce di viaggiatori stranieri arrestati e processati dall'Inquisizione e soprattutto della ingente e attiva presenza inglese a Livorno e a Venezia⁶.

Nel clima di rinverdito interesse nei confronti della penisola italiana, secondo Venturi, è l'esigenza di tracciarne un bilancio della vita morale e intellettuale a spingere nel 1685 due storici, Jean Mabillon e Gilbert Burnet, mossi da tensioni culturali molto diverse, a intraprendere il viaggio alla scoperta della sua storia (dall'età classica alla Controriforma)⁷. Mabillon e Burnet hanno in comune l'impressione e lo sconcerto per la povertà delle popolazioni italiane, per la rassegnazione diffusa cementata dalla dominazione spagnola e per l'ignoranza in materia religiosa, che ben spiega la questione del quietismo e di Molinos.

Sulla base di una serie di ispirate impressioni di viaggio, pubblicate per la prima volta nel 1686, lo storico scozzese, Gilbert Burnet, durante l'esilio propone un'analisi approfondita, confrontando Ginevra e Roma, anche per quello che concerne la popolazione e la sua cultura. E se della virtù pubblica ginevrina è ammirato, degli italiani Burnet compatisce la povertà e le credenze superstiziose, sottolineando impietosamente come il vantaggio dato dalla natura alle terre italiane e francesi rispetto a quelle svizzere sia sprecato a causa di incapacità politica e soprattutto del governo tirannico e repressivo⁸. Nel viaggio si intrecciano forte attrazio-

J. SALGADO, *The Slaughter-House, or, A Brief Description of the Spanish Inquisition*, London, printed by T. B. for the author, 1682, p. 2. Nelle pagine seguenti Salgado mette in discussione anche l'interpretazione di Paramo sull'origine edenica dell'Inquisizione, *ibidem*, pp. 10 ss. Su Salgado, si veda G. MARTIN MURPHY, *sub voce*, in ODNB.

⁴ MORENO, *La invención de la Inquisición*, pp. 157-164.

⁵ Su Ascham, si veda anche per la bibliografia C. GINZBURG, *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 47 ss.

⁶ S. VILLANI, "Una piccola epitome di Inghilterra". *La comunità inglese di Livorno negli anni di Ferdinando II: questioni religiose e politiche*, «Cromohs», 8 (2003), pp. 1-23, http://www.cromohs.unifi.it/8_2003/villani.html. Si veda inoltre S. WARNEKE, *Images of the Educational Traveller in Early Modern England*, Leiden, Brill, 1995, *ad indicem*.

⁷ Sull'immagine dell'Italia si rimanda al saggio di Franco VENTURI, *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia, III: Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 987-1481.

⁸ «So an easy government, tho' joined to an ill soil, and accompanied with great inconveniencies, draws, or at least keeps people in it; whereas a severe government, tho' in

ne e curiosità viva per le bellezze naturali e per quelle storico-artistiche italiane, cui Burnet dedica descrizioni precise con riferimenti alle fonti classiche e alle tradizioni: da pagine ricche e intense affiorano così lo studio e l'indagine impietosi delle condizioni di vita, accompagnati dalla ricerca delle cause politiche e anche storiche. Così il forte e tragico contrasto tra la povertà delle case della popolazione italiana e lo splendore delle chiese e dei monasteri, riscontrato non solo a Roma ma anche nelle altre città italiane, indigna profondamente Burnet, che cerca di indagarne le ragioni: la decadenza del commercio, soprattutto nelle aree soggette al papa, ha provocato questo declino, e l'imposizione fiscale, con il fine di mantenere inalterato il tenore di vita del clero, non è certo diminuita.

Durante il viaggio, Burnet rimane colpito dalla situazione di Venezia, dove l'Inquisizione è soggetta al potere politico: si garantisce così libertà ai protestanti anche per l'ignoranza diffusa (e il disinteresse) dei veneziani in materia di religione; la magnificenza delle chiese – non si cada in inganno!, avverte Burnet – dipende esclusivamente dalla competizione tra famiglie, non dal sentimento religioso⁹. Il viaggio prosegue quindi nel Regno di Napoli, regione così ricca da calamitare i commerci inglesi, ma dominata dalla totale ignoranza del clero e dalla diffusa superstizione. Decisamente interessante, nello scenario complessivo fortemente compromesso, il rilievo circa l'esistenza di «Societies of Men at Naples of freer Thoughts that can be found in any other Place of Italy», che si riuniscono a casa di Valletta, dove è ammesso anche Burnet (cita Francesco D'Andrea)¹⁰. Quei proclami di libertà filosofica sono però frustrati dai processi inquisitoriali, che coinvolgono anche i tentativi di rinnovamento religioso: a questo proposito, Burnet racconta anche dell'arresto e della detenzione di Molinos e della pasquinata che successivamente apparve a esprimere la rassegnazione ormai diffusa a cadere vittime del Sant'Uffizio, rassegnazione ben espressa dal modo di dire «se parliamo, in galere, se scrivemmo, impiccati, se stiamo in quiete, al Sant'ufficio, e che bisogna fare?»¹¹. Queste tappe preludono al momento culminante,

general ideas it may appear reasonable, drives its subjects even out of the best and most desirable seats», in G. BURNET, *Bishop Burnet's Travels through Switzerland, Italy, Some Parts of Germany, & c.*, Dublin, printed by J. Watts, and sold opposite the Watch-House, 1725, p. 32. Sul resoconto di viaggio di Burnet, si veda VENTURI, *L'Italia fuori d'Italia*, pp. 990-996.

⁹ BURNET, *Bishop Burnet's Travels*, pp. 107-108. Burnet scopre con disappunto anche il disinteresse dei veneziani nei confronti di Sarpi, *ibidem*, p. 98.

¹⁰ *Ibidem*, p. 143. Anche Mabillon viene ammesso agli incontri a casa Valletta, COMPARATO, *Giuseppe Valletta*, pp. 111-115.

¹¹ *Ibidem*, p. 146. Anche Mabillon ricorda la pasquinata: «Chi parla è mandato in galera; chi scrive è impiccato e chi sta quieto [cioè i quietisti], va al Sant'Ufficio», citato da VENTURI, *L'Italia fuori dall'Italia*, p. 989.

l'arrivo a Roma, che desta impressione in Burnet anche per la ricchezza della Biblioteca Vaticana – così come a Milano aveva potuto ammirare la Biblioteca Ambrosiana¹². Secondo Burnet, Roma è la città europea dove si possono apprezzare e godere maggiormente arte e musica, e dove circolano più notizie per la presenza di ambasciatori ed ecclesiastici provenienti da tutto il mondo, attirati anche dall'immensa ricchezza delle antichità, di cui alcuni papi sono stati ottimi tutori¹³. Ma, tra catacombe e fontane, palazzi capaci di attrarre e sedurre il viaggiatore, passeggiando tra quelle bellezze artistiche di Roma, Burnet si trova a percorrere piazza della Minerva, dove ha sede l'Inquisizione, e lì avverte «the most sensibile impression», pur sapendo di non rischiare nulla. Infatti, nonostante sia conosciuto per le sue opere come eretico e per di più avendo manifestato opinioni molto critiche nei confronti del cattolicesimo, Burnet viene accolto con molto riguardo¹⁴: la condizione di indigenza della popolazione romana favorisce infatti la buona accoglienza ai viaggiatori¹⁵. L'arrivo a Roma dischiude a Burnet la maturazione di alcune riflessioni che progressivamente lo avevano colpito durante il viaggio: le ambizioni delle famiglie aristocratiche romane, gli scandali e la totale inerzia che regna nella città del papa gli suggeriscono il confronto con quelle famiglie (Turrettini, Burlamacchi, Diodati, Calandrini) che da Lucca avevano preso la via dell'esilio *religionis causa* verso Ginevra e lì avevano impiantato una ricchezza produttiva, che non avrebbero mai avuto se fossero rimaste nella loro città¹⁶.

Alcuni degli spunti offerti da Burnet saranno ripresi da Jean Cornand de la Crose, redattore della «Bibliothèque universelle et historique», che dopo una recensione decide di scrivere un supplemento critico alle osservazioni dello storico scozzese, soffermandosi sull'Italia¹⁷. Cornand riconosce la grandezza del lavoro di Burnet con le sue osservazioni di viaggio e si propone di completarlo, trattando solo di quei luoghi trascurati

¹² BURNET, *Bishop Burnet's travels*, p. 82.

¹³ *Ibidem*, p. 175.

¹⁴ Sulla politica della Chiesa nei confronti dei viaggiatori "eretici", si veda PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, pp. 584-585.

¹⁵ BURNET, *Bishop Burnet's travels*, p. 180.

¹⁶ *Ibidem*, p. 173. Si vedano V. BURLAMACCHI, *Libro di ricordi degnissimi delle nostre famiglie*, a cura di S. Adorni Braccesi, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1993, e *I lucchesi a Ginevra: da Giovanni Diodati a Jean Alphonse Turrettini*, Lucca, Istituto storico lucchese, 1996.

¹⁷ J. CORNAND DE LA CROSE, *Three Letters Concerning the Present State of Italy, Written in the Year 1687. I. Relating to the Affair of Molinos, and the Quietists, II. Relating to the Inquisition, and the State of Religion, III. Relating to the Policy and Interests of Some of the States of Italy / Written in the Year 1687, being a supplement to Dr. Burnet's Letters*, London, 1688. Si veda VENTURI, *L'Italia fuori d'Italia*, p. 994.

dall'inglese, dedicandosi in particolar modo ad alcuni aneddoti. Si tratta di un'opera composta da tre lettere, che ruotano intorno solo ad alcuni degli argomenti sollevati da Burnet: i quietisti, l'Inquisizione e la politica di alcuni Stati d'Italia. Le prime considerazioni di Cornand nascono dall'evidente differenza esistente tra l'Italia, e in particolare Roma, e le altre realtà politiche coeve. Con molta arguzia il francese nota come la popolazione italiana tratti delle questioni riguardanti l'Inquisizione con quella prudenza e diffidenza che altrove si riserva esclusivamente ai segreti di Stato: la circospezione, con cui si discute di sospetti di alto tradimento, a Roma è riservata al sospetto di eresia. A causa di questo timore diffuso è impossibile discutere di cultura e di religione con i romani per la loro crassa ignoranza e per pericolosità di quegli argomenti.

Agli occhi del viaggiatore emerge così un quadro manchevole e impreciso, diverso da quello di Mabillon e Burnet, i quali si erano lasciati sedurre dalle antichità, mentre Cornand, in esplicita polemica, afferma di amare soltanto quelle conoscenze che nutrono lo spirito¹⁸. Colpisce il divario tra ricchezza e povertà riscontrabile a Roma, dove l'opulenza della Chiesa, delle piazze e dei conventi si scontra con la povertà degli abitanti, così come la violenza del contrasto tra la grandezza di Roma prima che divenisse città del papa e dopo: secondo Cornand, la città è condannata a una condizione di decadenza, impossibile da accettare proprio in virtù di quei doni della natura che avrebbero dovuto farne una delle regioni più ricche del mondo, o almeno d'Europa¹⁹. E la drammaticità di questo bilancio risulta ancor più evidente a confronto con l'Inghilterra e l'Olanda, dove il clima è meno favorevole. Sulla scia di Burnet, le responsabilità di tale situazione sono ascrivibili alla religione, all'autorità pontificia e all'enorme potere del clero. Questa scellerata politica ha inoltre provocato un allontanamento dei dotti che, una volta scoperti i segreti del conclave e l'ignoranza del clero, si sono lasciati affascinare dall'ateismo: si torna in questo modo alle critiche tradizionali degli esordi della Riforma. A maggior ragione catalizza le critiche la presenza del papa del momento, Innocenzo XI, ignorante persino di latino, meschino e compiaciuto di come le persone gli si sottomettano per quelle imposture di cui è artefice²⁰.

Avendo acquisito e maturato questa conoscenza della situazione italiana, nel clima di fermento giurisdizionalistico e antigesuitico, Cornand riesce a fornire una spiegazione al diffondersi del quietismo, individuando in esso una reazione degli uomini dotti agli artifici della religione e

¹⁸ VENTURI, *L'Italia fuori d'Italia*, p. 995.

¹⁹ «Such a poverty could befall a Nation and Climate, that nature has made to be one of the richest of the world, or of Europe at least», in CORNAND, *Three letters*, p. 4.

²⁰ *Ibidem*, p. 9.

principalmente come reazione alla condotta dei gesuiti; dopo tale premessa, affronta dettagliatamente la questione di Molinos e la diffusione delle sue teorie, al fine di mostrare come la Chiesa abbia cura di reprimere e soffocare ogni istanza di cambiamento che mettesse in discussione la sua autorità e il suo potere temporale.

Nella seconda lettera, Cornand imputa all'Inquisizione la responsabilità dell'ignoranza diffusa tra gli italiani, i quali ne sono talmente consapevoli da non osare addentrarsi in una discussione con gli eretici, che sanno essere più preparati²¹. Fedele al proposito di raccontare anche aneddoti e con la voglia di stupire, ricorda che, tra i prigionieri dell'Inquisizione, «there is a Crucifix kept there, which is called, our Saviour in the Inquisition»²²: si tratta di una bella metafora per affermare che «our Saviour and the Truth of his Gospel was indeed shut up with so much severity by the Inquisition, that it was no wonder if he was reckoned among the Prisoners of that severe Court». È questa l'occasione per denunciare le brutture e gli abusi del culto e dell'adorazione delle immagini sacre. Allo stesso modo, grazie al dotto antiquario Pietro Bellori, Cornand svela che la pietra con l'impronta dell'angelo, che avrebbe fatto cessare la peste durante il pontificato di Gregorio Magno, conservata e adorata all'Ara Coeli, sarebbe invece parte di una statua di Iside. Nell'analisi degli aneddoti scelti da Cornand, affiorano pertanto le critiche alle pratiche cattoliche considerate superstiziose, per concludere che se quello zelo che anima l'Inquisizione fosse rivolto a riformare la Chiesa e a emendarla da quelle corruzioni che loro stessi riconoscono e ammettono, migliorerebbe tutto e per tutti²³.

La polemica coinvolge persino la diffusione del cattolicesimo e il fatto che spesso i cattolici non conoscano nemmeno i fondamenti essenziali della fede tanto da compiere buone azioni pur nell'inganno che viene loro propinato dalla Chiesa cattolica²⁴. Un'ignoranza tanto diffusa per la quale, lamenta l'autore, i dotti sono dileggiati e chiamati sprezzantemente pedanti. Inoltre, il sentimento religioso risulta gravemente danneggiato dall'ignoranza, come si evince dal confronto con altri Stati dove si può ascoltare la parola divina nella propria lingua. Nella rassegna di aneddoti, scelti accuratamente tra i più noti o più curiosi, Cornand ne approfitta per trattare anche di un evento significativo come quello del miracolo di san Gennaro, «scandalous imposture», stigmatizzando il fatto che molti vi credano, mentre meriterebbe soltanto la massima indignazione da

²¹ *Ibidem*, pp. 97-98.

²² *Ibidem*, p. 99.

²³ *Ibidem*, p. 106.

²⁴ *Ibidem*, p. 112.

parte di chi detesta gli inganni ai danni dei più indifesi²⁵. Con questo spunto, Cornand attinge poi a una serie di episodi della storia della Chiesa di Roma ideati con il solo scopo di irretire i fedeli e dietro ai quali si celano invece opportunismi e interessi: in particolar modo, si diffonde sulla promozione cardinalizia del futuro Paolo III Farnese, ottenuta grazie al fascino e alla scaltrezza di sua sorella Clara²⁶. Svelare e irridere comportamenti e imposture ecclesiastiche rappresenta il fine di Cornand che continua a denunciare gli abusi della credulità popolare da parte del clero: nella denuncia rimane però quella consapevolezza della propria “fortuna” di poter scrivere un’opera così critica, grazie al fatto di vivere in uno Stato in cui la libertà di parola è riconosciuta come diritto²⁷.

Esaltazione della libertà contrapposta alle miserabili condizioni in cui la Chiesa, grazie anche all’Inquisizione, ha prostrato la popolazione italiana. L’immagine del Sant’Uffizio che si ricava dai resoconti di viaggio di Burnet e Cornand de la Crose, pur risentendo dello stereotipo, propone spunti di analisi e suggestioni originali: si percepisce certamente la critica nei confronti di un’istituzione che mortifica e umilia il sentimento religioso e che provoca l’indigenza e l’ignoranza della popolazione. Dalle immagini dei martiri a quelle dei viaggiatori, l’Inquisizione, pur conservando un volto misterioso e intrigante, spaventa di meno e preoccupa di più. Tuttavia, lo scenario drammatico delineato da Burnet e Cornand è in parte smentito da un altro viaggiatore in Italia, il presidente del Parlamento di Digione Charles de Brosses che, tra il 1739 e il 1740, dà un’immagine a tratti analoga ma, riguardo all’Inquisizione, contrariamente alla tradizione, sostiene: «Grande è a Roma la libertà di pensiero in materia di religione, e qualche volta persino la libertà di parola, mio caro abate, almeno quanto in ogni altra città che io conosca. Non bisogna credere che il Sant’Uffizio sia tanto diabolico quanto lo si dipinge; non mi è venuta all’orecchio nessuna storia di persone deferite all’Inquisizione o trattate da essa con rigore»²⁸.

²⁵ *Ibidem*, p. 115.

²⁶ *Ibidem*, p. 126.

²⁷ *Ibidem*, p. 136.

²⁸ C. DE BROSSES, *Viaggio in Italia. Lettere familiari*, prefazione di Carlo Levi, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 441. Il passo mi è stato segnalato da Paolo Simoncelli, che ringrazio.

1. Tra realtà e finzione letteraria: la fuga dalle carceri

L'evasione e la fuga dalle carceri dell'Inquisizione rappresentano certo un allettante invito a conoscere gli orrori inquisitoriali attraverso un testimone diretto, espediente letterario o testimonianza reale resa ancor più attraente dal significato simbolico che gli si attribuiva: un inquisito ingiustamente per eresia poteva riuscire a evadere e quindi ad avere la meglio su quel tribunale crudele; il riscatto di Davide (l'imputato) su Golia (la terribile Inquisizione) suscita curiosità e interesse tanto che diventa pretesto per rivisitazioni e adattamenti successivi. Rientrano nella letteratura odepórica, benché da prospettiva diversa, il racconto delle *Avventure di Giuseppe Pignata fuggito dalle carceri dell'Inquisizione di Roma*²⁹ e la relazione dell'Inquisizione di Goa di Dellon. Precursore di questa letteratura fu però William Lithgow, che inserisce nel resoconto di viaggio, durato diciannove anni, il racconto delle torture inflitagli dall'Inquisizione spagnola³⁰.

Negli archivi del Sant'Uffizio resta traccia di alcune fortunate evasioni, ma il caso di Pignata, per quanto riguarda l'Inquisizione romana, è il primo ad avere una circolazione ampia grazie alla pubblicazione delle memorie. L'opera viene pubblicata nel 1725 a Colonia da Pierre Marteau, e poi tradotta in tedesco e in inglese³¹. A Olindo Guerrini dobbiamo la traduzione italiana nel 1872 e Alessandro D'Ancona ha tracciato un profilo delle vicende in *La fuga di Giuseppe Pignata*, mentre Benedetto Croce se ne è occupato, evidenziando la dipendenza dalle memorie di Pignata di alcuni romanzi successivi³².

Il caso è particolarmente significativo perché, oltre alla detenzione e alla fuga, si narra anche il viaggio in Europa dell'evaso, tallonato dall'Inquisizione: avvincente la narrazione in prima persona, come pure fascinoso la scelta di non far mai cenno alle ragioni dell'arresto e detenzione presso l'Inquisizione, scelta motivata dalla volontà di «non [...] entrare nelle particolarità delle cause della sua prigionia, poiché il terrore del

²⁹ Traduzione di Olindo Guerrini, con un saggio di Alessandro D'Ancona, 1872, poi riedito a Palermo, Sellerio, 1991.

³⁰ Cfr. C. E. BOSWORTH, *An Intrepid Scot: William Lithgow of Lanark's Travels in the Ottoman Lands, North Africa and Central Europe*, Aldershot, Ashgate, 2006.

³¹ *Les aventures de Joseph Pignata échappé des prisons de l'inquisition de Rome*, Cologne, Pierre Marteau, 1725; *Wahrhaffte Geschichte des Herrn Joseph Pignata und dessen wunderbahre Flucht aus der Inquisition zu Rom*, Jetzt zu erst an das Tages-Licht gegeben, und in das Teutsche übersetzt Jahr 1726, s.l., 1726; *The Adventures of Ioseph Pignata*, by Christian Christiani, Hannover, printed for Christian Ritscher, 1794.

³² B. CROCE, *Il romanzo dell' "Infortuné Napolitain"*, in Id., *Nuovi saggi della letteratura italiana del Seicento*, Bari, Laterza, 1968³, pp. 359 ss.

Sant'Ufficio è così impresso fortemente nell'animo suo che, solo a parlarne, trema»³³.

Un percorso singolare quello di Pignata, che era stato prima al servizio del potente cardinale veneziano Pietro Basadonna, e poi testimone e vittima delle pratiche inquisitoriali; le sue vicende realmente accadute stuzzicano quindi la curiosità del lettore, cui non si rivelano le cause della sentenza³⁴.

Dopo la morte di Basadonna, Pignata cade in disgrazia e conseguentemente viene coinvolto nella persecuzione ai danni di monsignor Pietro Gabrielli e dell'Accademia dei Bianchi, movimento filofrancese e libertino³⁵. La singolarità dell'evasione di Pignata dalle prigioni dell'Inquisizione di Roma, avvenuta il 14 novembre 1693, incuriosisce. Riguardo alla veridicità della fuga, la scrupolosa ricostruzione di D'Ancona, fondata su diari e lettere di corrispondenti fiorentini da Roma, ha eliminato ogni dubbio: a quei risultati ora posso aggiungere quelli delle ricerche nell'archivio romano della Congregazione per la dottrina della fede e nella Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna³⁶.

Sulle cause dell'arresto, D'Ancona propende per il coinvolgimento di Pignata nel processo contro i molinisti, dal momento che Molinos è uno dei compagni di prigionia di Pignata e con lui entra in contatto³⁷. Al contempo, nelle memorie si fa menzione anche del processo contro gli ateiisti napoletani, sebbene la denominazione di "Bianchi" abbia spinto Ugo Baldini a ricordare l'esistenza di una congiura antispagnola a Napoli³⁸. I documenti processuali, viceversa, rivelano che tra le accuse di proposizioni ereticali c'erano: «Che Dio sarebbe ingiusto se per un peccato momentaneo castigasse con pena eterna, che non vi era Dio, che il mondo si governava da per se, che non vi sia l'immortalità dell'anima, che non ci è l'Inferno»³⁹. Nella narrazione, il silenzio avvolge le ragioni dell'arresto,

³³ *Avventure di Giuseppe Pignata fuggito dalle carceri dell'Inquisizione di Roma*, Palermo, Sellerio, 1991, p. 9.

³⁴ Sul caso di Pignata, oltre P. BARRERA, *Una fuga dalle prigioni del Sant'Ufficio: 1693*, Milano, Mondadori, 1934, si veda anche F. MAX, *Prisonniers de l'Inquisition: relations des victimes des inquisitions espagnole, portugaise et romaine*, Paris, Seuil, 1989, pp. 202-224.

³⁵ Si veda SPINI, *Ricerca dei libertini*, pp. 363 ss. Sull'Accademia dei Bianchi, M. MAYLENDER, *Storie delle accademie d'Italia*, Bologna, Cappelli, 1926, v. I, p. 451, e U. BALDINI, *Antonio Oliva: un libertino accademico del Cimento*, Firenze, Giunti Marzocco, 1977.

³⁶ Bologna, Biblioteca comunale dell'Archiginnasio, Ms. b 1874, ff. 165-166.

³⁷ *Avventure di Giuseppe Pignata fuggito dalle carceri dell'Inquisizione di Roma*, p. 34.

³⁸ *Ibidem*, p. 38. Cfr. OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli*, e BALDINI, *Antonio Oliva, passim*.

³⁹ ACDF, SO, St.st. UV6, *Processo contro la setta cosiddetta de Bianchi che si riuniva in casa di Mons. Gabrielli*, deposizione di Paolo Boselli, ff. 1-33: 20r.

mentre è lo stesso Pignata a svelare che l'accusa contro di lui e alcuni suoi sodali proveniva da Milano, da un tal Francesco Picchitelli⁴⁰. La circostanza è confermata dai documenti inquisitoriali, dai quali si evince che Pignata, come gli altri coinvolti, fa parte dell'Accademia dei Bianchi e, in seguito alla denuncia di Francesco Picchitelli del 30 dicembre 1689, viene arrestato⁴¹. La sentenza dell'Inquisizione viene emessa il 15 novembre 1691: accusato di proposizioni ereticali, grazie alla denuncia dei complici, si salva dalla pena capitale⁴². A Napoli, in quegli anni, è in corso di svolgimento il processo agli ateisti volto a condannare l'atomismo e la "filosofia moderna": sembra plausibile intravedere una strategia unica del Sant'Uffizio, salve le dovute distinzioni, contro ogni ipotesi di rinnovamento, anche se poi il processo napoletano scatena la reazione ostile della città contro i metodi inquisitoriali⁴³.

Il racconto di Pignata copre il periodo della detenzione, con le sofferenze patite e le astuzie concepite per rendere più confortevole il periodo carcerario e per ingraziarsi custodi e confessori: colpiscono le pagine che raccolgono lo struggimento per la drammatica incapacità di rassegnarsi alla sentenza di carcere perpetuo. È quel tormento che induce a escogitare modi per evadere, ed è lo stesso tormento avvertito ancora dall'approdo sicuro da cui può ripercorrere le sue vicende, a distanza di anni⁴⁴.

Durante la detenzione, Pignata vive giornate scandite dal pensiero e dall'inventiva, ipotizzando vie di fuga e cercando di entrare in possesso di strumenti e utensili per mettere in pratica il piano. Ma sono giornate anche di sofferenza profonda dinnanzi all'ottusità e all'indifferenza dei carcerieri e dei confessori, alleviate solo da alcuni scorci di umanità del tutto casuali, come quelli che giungono dai colloqui con Molinos⁴⁵.

⁴⁰ *Avventure di Giuseppe Pignata fuggito dalle carceri dell'Inquisizione di Roma*, p. 10.

⁴¹ Nella riunione del 25 gennaio 1690, si tratta dei «sectatores vulgariter nuncupatos de bianchi in urbe commorantes, in qua secta destruatut tota fide Catholica», ACDF, SO, Decreta 1690, f. 30v.

⁴² «Contra Iosephum Pignattam inquisitum, processatum, et carceratum in hoc S. Officio ob propositiones haereticas, blasphemias, et impias, quos falsus est credidisse, proposita causa, et relato sommario processus Santissimus, auditis votis, decrevit dictum Iosephum incidisse in poenas contentas in bullis Pauli 4, et Clementis 8 contra negantes Christi divinitate, et B. Virginis Virginitate sed ex gratia, pena ultimi supplicii previa levi tortura super complicitibus, et abiuratione de formali, et condonatione confiscationis commutetur in poena carceris formalis in perpetuum cum gravibus salutatibus», ACDF, SO, Decreta 1691, f. 359 r e v. Mi riprometto di tornare in altra sede sulla vicenda di Pignata con maggiori dettagli.

⁴³ Si veda, oltre a AMABILE, *Il Santo Ufficio*, v. II, pp. 54-77, e OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli*, passim.

⁴⁴ *Avventure di Giuseppe Pignata fuggito dalle carceri dell'Inquisizione di Roma*, p. 16.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 34.

Attenuano quell'incessante tormento la speranza di miglioramento promessa da alcuni lavori strutturali e il conseguente spostamento in aree maggiormente confortevoli, dove Pignata riesce a conversare con il prete francese Paget, che pronostica a lui una felice evasione, all'amico Alfonsi un insuccesso. Presto però quella speranza viene sopraffatta dallo scoramento per un improvviso e imprevisto ritorno alla situazione di detenzione precedente, aggravato dallo struggente incontro con la madre e con il fratello⁴⁶.

Da lì l'accelerazione dei progetti di evasione, in cui Pignata coinvolge anche Alfonsi: sono racconti angoscianti, in cui il piano vacilla di fronte alle avversità e agli imprevisti, e solo con grandi sforzi riesce a non lasciarsi sprofondare nella rassegnazione. Tra i preparativi per l'evasione, Pignata pensa anche a scrivere accuratamente due lettere, indirizzate l'una al papa e alla Congregazione del Sant'Uffizio, e l'altra al Commissario dell'Inquisizione, in cui giustifica la fuga. La drammaticità della condizione di Pignata è accentuata dalla continua altalena di speranze e di disillusioni rapide, con un ritmo frenetico, che sottolinea la precarietà della situazione. Ogni evento imprevisto è letto come un monito a desistere dall'impresa. Durante l'evasione, l'amico rimane incastrato nel pertugio scavato nelle mura, impedito dalla «grossezza del corpo» e dalle «punte dei mattoni rotti che gli graffiavano il petto»⁴⁷; ma questo non impedisce a Pignata di impegnarsi fino allo spasimo per non abbandonare Alfonsi, mettendo a rischio l'impresa. Il successo di quello sforzo tantalico è però poi vanificato dalla caduta dell'amico, incidente che gli procura la rottura di una gamba, rendendogli quindi impossibile proseguire la fuga. Eventi letti come segnali inequivocabili; preso dallo sconforto e stritolato dallo scrupolo di coscienza, Pignata riesce però a prendere la necessaria e sofferta decisione di abbandonare il compagno, resistendo anche alle grida di Alfonsi, che sente allontanandosi «o per la violenza del dolore o per altri motivi dei quali sarei ben addolorato di avere il sospetto (c'è da credere però che non fossero né la prudenza, né la carità)»⁴⁸. Evoca così la possibilità che i carcerieri, trovato uno dei due evasi, gli infliggano tormenti per punirlo dell'audacia. Malgrado questa ostinazione drammatica a cercare la libertà, mai alcun accento di eroismo traspare dalle pagine di Pignata: è piuttosto il senso di disperazione ad animare la fuga. Pure quando sarebbe stato lontano e al sicuro, Pignata non lesina osservazioni critiche riguardo all'assurdità della pena inquisitoriale, all'annullamento dei diritti e agli espedienti per sopravvivere.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 25-26.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 45.

Fin qui il racconto, cui ora possiamo intrecciare i documenti: nel 1693, dopo l'irrigidimento delle condizioni di carcerazione avvenuto l'anno prima⁴⁹, il 10 novembre, Pignata riesce a evadere; immediatamente da Roma, partono le circolari per denunciare la fuga e descrivere l'evaso. «Essendo fuggito dalle carceri di questo S. Ufficio con frattura artificiosa un Carcerato di grandissima consideratione verso le nove hora della notte precedente li X del corrente», così Tommaso Maria Bosio avverte l'inquisitore di Bologna, il 14 novembre, «acciò faccia tutte le diligenze possibili per arrestarlo in caso che capitasse in cotesta sua giurisdizione. Et acciò che possa più facilmente rinvenirlo le mando la qui annessa descriptione, per sua dirrettione. Ne starò dunque attendendo dalla sua diligente vigilanza, ciò che potrà ella rincontrarne pregandola a darne subito le notizie che ne riceverà per riportarle alla suddetta s. Congregazione»⁵⁰. Interessante la descrizione accurata per individuare il fuggiasco:

Il carcerato da queste carceri fugito la notte precedente li 10 nov. 1693 su le nove, in dieci hore si domanda Giosepe Pignatta da Montefeltro della Marca d'anni 38, ma potrebbe mutarsi il nome, è di statura piccola, pieno di corpo, di volto grasso, e tondo, occhi bianchi, barba non fatta da 20 giorni in qua, et è bionda, di capelli corti et grisi, essendo stato lungamente tosato, con feraioolo nero di seta, e giustacore nero, parimente di seta et altra veste bianca di telaccia, fodrata di scarlato vecchio, che può servire di dritto, e di rovescio, calzoni di pelle paonazza, scarpe di vitello nero, basse di tacco, grossolane, huomo sagace, di buon discorso. Porta seco un fagotto, e tiene uno, o due anelli d'oro⁵¹.

L'Inquisizione non molla Pignata, una volta evaso: continua, come del resto sospettava lui stesso, a cercare di riacciuffarlo; nel marzo 1694, Pignata viene ricevuto a Venezia dal conte De la Tour, ambasciatore imperiale a Venezia⁵², e in quell'occasione mostra «sensus veri catholici» e confida di voler andare in una città «eretica» per non essere riacciuffato dal tribunale. Colpito dal caso, il conte scrive una lettera al Sant'Uffizio, per raccomandare una soluzione alternativa, temendo per la sofferenza della coscienza cattolica nel caso Pignata si stabilisse tra gli eretici⁵³. Attraverso la rete di informatori ben disseminata in Europa, l'Inquisizione riesce comunque a seguirne gli spostamenti fino a Gratz.

⁴⁹ Il 9 gennaio 1692 fu letta la sentenza di carcere perpetuo: ACDF, SO, Decreta 1692, f. 18v.

⁵⁰ Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, Ms. B. 1874, f. 166r.

⁵¹ *Ibidem*, f. 165r.

⁵² *Avventure di Giuseppe Pignata fuggito dalle carceri dell'Inquisizione di Roma*, p. 116.

⁵³ ACDF, SO, Decreta 1694, f. 19v.

L'immagine dell'Inquisizione che scaturisce dal racconto di Pignata non rientra affatto nei moduli classici, ma è più sofisticata. L'idea della fuga nasce come alternativa al suicidio, soluzione alla quale Pignata era stato tentato dal demonio, come avrebbe scritto in una delle due lettere lasciate prima di fuggire, costretto a evadere non «per alcun dispetto contro la Santa Madre Chiesa né per alcun dubbio sulla fede cattolica e romana, ma solo per rivedere anche una volta, prima di morire, la luce del sole che la natura non nega ai più vili e miserabili vermi della terra»⁵⁴; udita la sentenza, non riesce a rassegnarsi e l'unica soluzione sembra essere l'evasione. Emerge piuttosto un'immagine dell'Inquisizione come istituzione sorda e sciocca presa in sterili accorgimenti e lontana dalla realtà, dai bisogni dei carcerati. Grande è lo smarrimento in cui sprofonda Pignata quando il confessore, certo del suo pentimento, intende persuaderlo che il carcere del Sant'Uffizio è «l'asilo della pietà, della verità e della giustizia, lungi dalla vista degli oggetti che seducono, voi siete meno esposto alle lusinghe delle voluttà mondane ed agli agguati del demonio»⁵⁵. Sono parole che scuotono Pignata, incoraggiandolo ad affrontare i rischi della fuga.

Uno degli elementi di forza della denuncia di Pignata si trova nel suo non essersi mai voluto distaccare dalla Chiesa di Roma, ma di averne ripudiato soltanto le forme coercitive, delle quali ritiene responsabile l'Inquisizione.

Il successo riscosso dal caso di Pignata indica una strada da percorrere nell'alveo della nascita europea del genere letterario del romanzo: il primo esempio fu *L'Infortuné Napolitain ou les Aventures du Seigneur Rozelli* che, rivendicando l'autenticità del caso, ha molte edizioni e traduzioni⁵⁶. La paternità dell'opera è attribuita all'abbè Olivier, che narra l'avventurosa storia di Colli sin dalle origini: l'incontro tra i genitori (il padre era rampollo di una famiglia napoletana che si vantava di aver donato diversi cardinali alla Chiesa di Roma, mentre la madre, greca, prima era stata schiava di un sultano) era già frutto di un insieme di circostanze fortuite e imprevedibili con cui si introducevano dettagli e racconti della vita misteriosa dell'harem e si concludeva con la nascita del narratore e la morte dei genitori. Con l'intreccio di vicende amorose con avventure e

⁵⁴ *Avventure di Giuseppe Pignata fuggito dalle carceri dell'Inquisizione di Roma*, p. 42.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 33.

⁵⁶ *L'Infortuné Napolitain, ou les aventures du Seigneur Rozelli*, 1708; *Memoirs of the Life and Adventures of Signor Rozelli. At the Hague [...] The Whole Being a Series of the Most Diverting History. And Surprising Events, Ever Yet Made Publick. Done into English, from the Second Edition of the French*, printed for John Morphew, 1709; *L'Infortuné Napolitain, ou les aventures du Seigneur Rozelli (1708)*, Hamburg, T. v. Wierings Erben, Frankfurt-Leipzig, Z. Hertel, 1710; *D'ongelukkige Napolitaen, of zeldzaam Levensbedryf van Rozelli*, Utrecht, Jakob van Poolsum, 1710.

imprevisti tra mercanti, Colli, poi divenuto Rozelli, sarebbe fuggito dall'Inquisizione nel 1684 circa e sarebbe ritornato cattolico sotto Clemente XI. Nel romanzo ci sono diversi errori perché, ad esempio, il protagonista non potrebbe aver incontrato Molinos prima del 1685, ma l'autore ha preso ispirazione da Pignata e dall'*Inquisizione processata*; inoltre, Benedetto Croce riconosce le avventure di Rozelli come «una sorta di romanzo storico», attribuendogli anche qualche merito letterario⁵⁷. In effetti sia il caso del romanzo dello sfortunato napoletano sia le avventure di Pignata saranno rimaneggiati per tirare fuori le avventure di Giuseppe Cafardo⁵⁸.

Un'altra rappresentazione della prigionia degli inglesi in mondi ostili esce dalle mani del cattolico Simon Berington, il cui romanzo sulle avventure di Gaudenzio da Lucca ben si inserisce in quel fiorente filone di sviluppo del genere letterario dei viaggi immaginari e delle utopie⁵⁹. Considerato una via intermedia tra le opere di Swift e quelle di Richardson, il romanzo di Berington appare nel 1737 e, incontrando grande favore tra i lettori, viene riedito più volte e tradotto in francese, tedesco e olandese⁶⁰. Emerge un'immagine dell'Inquisizione certamente frutto della propaganda protestante che descrive il Sant'Uffizio come l'ultima delle corti europee tiranniche, intenta a coinvolgere gli altri Stati nelle trame del complotto⁶¹. Attraverso la descrizione dei metodi inquisitoriali, improntati alla crudeltà, Berington si prefigge di esaltare la superiorità e l'equità del sistema inglese, per cui il prigioniero è latore di istanze di riforma completamente disattese negli Stati dell'Inquisizione (Spagna, Portogallo e Italia).

⁵⁷ CROCE, *Il romanzo dell' "Infortuné Napolitain"*, pp. 359 ss.

⁵⁸ *Avventure maravigliose ed interessanti del famoso Giuseppe Cafardo nobile romano date alla luce da un suo amico fedelissimo, colle annotazioni tedesche, etc. Seltsame und merkwürdige Begebenheiten*, Augsburg, 1768.

⁵⁹ L. M. ELLISON, *Gaudentio Di Lucca: A Forgotten Utopia*, «PMLA», 50 (1935), pp. 494-509; A. D. HARVEY, J.-M. RACAULT, *Simon Berington's Adventures of Sigr Gaudentio Di Lucca*, «Eighteenth-Century Fiction», 4 (1991), pp. 1-14; J.-M. RACAULT, *L'Utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991, ad indicem; J. SNADER, *Caught Between Worlds: British Captivity Narratives in Fact and Fiction*, Lexington, University Press of Kentucky, 2000; M. ASCARI, *Adventures of Signior Gaudentio di Lucca*, in *Dictionary of Literary Utopias*, sous la direction de V. Fortunati et R. Trousson, Paris, Champion-Genève, Slatkine, 2000, pp. 26-27.

⁶⁰ S. BERINGTON, *The memoirs of Sigr Gaudentio di Lucca: taken from his confession and examination before the Fathers of the Inquisition at Bologna in Italy. Making a discovery of an unknown country. Copied from the original manuscript kept in St. Mark's Library at Venice: with critical notes of the learned Signor Rhedi, ... Faithfully translated from the Italian, by E. T. gent.*, London, printed for T. Cooper, 1737; *The memoirs of signior Gaudentio di Lucca*, with a new introduction by J. Grieder, New York, Garland Publishing, 1973.

⁶¹ SNADER, *Caught Between Worlds*, p. 19.

Già dalla prefazione è avvincente l'espedito del ritrovamento delle lettere, nonostante il segreto dell'Inquisizione. Ma il ritrovamento – e quindi la narrazione – è reso ancor più stupefacente dalla maggior accortezza, con la quale «ce terrible tribunal» procede contro Gaudenzio «avec beaucoup de prudence & de circonspection dans son intérieur»⁶². Il racconto si apre con la crisi in atto per la morte del papa e l'instabilità conseguente per poi passare alle vicende di Gaudenzio da Lucca. In seguito a una perquisizione accurata, l'Inquisizione scopre nella casa dell'imputato strumenti e libri che lo fanno sospettare di essere un alchimista ma, sottoposto a interrogatorio, con le sue narrazioni affascinanti e suggestive Gaudenzio affabula e meraviglia gli inquisitori: l'imputato dichiara di essere di Lucca, ma nato a Ragusa, affermazioni che il Sant'Uffizio cerca di verificare, trovandosi però di fronte al vuoto, e l'unica testimonianza che gli inquisitori rintracciano sembra svanire. Ogni elemento del racconto serve chiaramente a sottoporre al vaglio quello che si dice dell'Inquisizione, in particolare la pervasività della sua azione⁶³.

L'opera di Berington rientra nel genere utopico: attraverso la scoperta di un Paese antico e civile come la Cina, dove tutto sembra migliore di quanto non fosse in Europa, l'autore delinea la decadenza europea proponendo una critica diffusa. Di fronte al tribunale inquisitoriale, Gaudenzio racconta dei viaggi, degli incontri e degli scontri (suggestivo quello con i pirati): alla narrazione delle gesta fa da contrappeso il procedere dell'interrogatorio da parte degli inquisitori, che non si lasciano sedurre dal racconto, intenti a raccogliere prove. Intramezzano i racconti avventurosi alcune riflessioni teologiche proposte dagli inquisitori, ai quali Gaudenzio riesce a rispondere senza mai compromettersi. Ne è un esempio la narrazione dei riti pagani, che sembra risentire degli echi del mito del buon selvaggio, pur ribadendo che la salvezza si raggiunge solo attraverso Cristo.

L'autore lascia spazio anche ad alcune riflessioni, come quella sull'inutilità delle dispute religiose, il cui esito scontato è solo di produrre risentimento e di esacerbare gli animi⁶⁴ o come quella che sfocia nell'appello a un equo trattamento del prigioniero⁶⁵. Dopo aver concluso la nar-

⁶² S. BERINGTON, *Mémoires de Gaudentio di Lucca: où il rend compte aux pères de l'Inquisition de Bologne qui l'ont fait arrêter, de tout ce qui lui est arrivé de plus remarquable dans sa vie et où il les instruit d'un pays inconnu, situé au milieu des vastes déserts de l'Afrique... / traduit de l'italien... avec des notes critiques et historiques du sçavant M. Rhedi, le tout précédé d'une lettre du secrétaire de l'Inquisition [le P. F. Alisio de Santo Ivorio] à M. Rhedi*, 1746.

⁶³ «Vous savez, monsieur, que rien n'échappe aux yeux de l'inquisition, & qu'elle ville les étrangers, sur tout, de très-près», *ibidem*, p. XXXII.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 141.

⁶⁵ SNADER, *Caught Between World*, p. 247.

razione di tutte le avventure, gli inquisitori si ritengono soddisfatti delle spiegazioni ottenute e liberano l'imputato. La trattazione enfatizza la ricorrente antitesi Europa-Oriente anche se Berington vuole stemperarla: in questo caso l'Inquisizione rappresenta un'istituzione caratteristica dell'Europa, ossia risulta depositaria di quelle tradizioni considerate ormai superate dalle più recenti acquisizioni giuridiche e politiche⁶⁶.

2. *L'Inquisizione raccontata da ecclesiastici fuggiaschi: Gavin, Piazza e Bower*

Per il loro carattere eminentemente avventuroso, i casi finora esaminati hanno grande circolazione in Europa, con varie edizioni e traduzioni, mentre si concentra prevalentemente in Inghilterra la fortuna della narrazione delle vicende di tre ecclesiastici cattolici, fuggiti dalla penisola italiana. Dall'Inghilterra, infervorata dall'ennesima ondata di ossessione anticattolica, quando la dinastia Hannover sembrava messa in discussione dai ripetuti (e vani) tentativi di restaurazione stuardista⁶⁷, ormai al sicuro, i tre lanciano pesanti accuse alla Chiesa di Roma e in particolar modo al Sant'Uffizio: comune ai tre è l'aver preso parte a vario titolo all'attività inquisitoriale ed esserne stati sconvolti fino a scegliere la fuga. La loro polemica anti-inquisitoriale rientra chiaramente nella propaganda anticattolica inglese, ma rivela un tratto originale poiché, per la prima volta, lo schierarsi risolutamente contro il tribunale romano viene usato per accreditarsi nel nuovo *milieu* in cui ci si inserisce, diversamente dal continuo schermirsi di Pignata.

Risolutamente anticlericale e anticattolico è il sacerdote spagnolo, Antonio Gavin: rifugiato in Inghilterra e convertitosi all'anglicanesimo nel 1715, pubblica una storia degli inganni ecclesiastici, nella quale s'intrecciano valutazioni politico-religiose con aneddoti dei suoi viaggi; la denuncia di Gavin scaturisce dalla diretta conoscenza e riguarda le pratiche in uso all'interno delle istituzioni romane⁶⁸. Nella sua opera, segnata da un profondo e viscerale anticlericalismo, Gavin tratta degli abusi ecclesiastici, soffermandosi in particolare sugli eccessi dell'Inquisizione, strumento attraverso il quale il clero italiano mette in atto le sue vendette: «Un des moyens le plus terribles que les Ecclesiastiques ayant entre les mains pour assouvir leur vengeances, c'est cette malheureuse

⁶⁶ BERINGTON, *Mémoires de Gaudentio*, p. 163 ss.

⁶⁷ HAYDON, *Anti-Catholicism in Eighteenth-Century England*, *passim*. Si veda inoltre G. GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 73 ss.

⁶⁸ Si veda PETERS, *Inquisition*, pp. 196-199.

Inquisition qu'ils'ont introduite sous pretexte de Religion»⁶⁹. Secondo lo spagnolo, è proprio l'arbitrarietà dei procedimenti a rendere «si hardis et si insolens» l'Inquisizione, la cui azione minaccia anche i sovrani per l'uso dissennato che ne fanno i pontefici, colpevolmente dimentichi degli insegnamenti cristiani di pazienza e misericordia⁷⁰. Nonostante molti in Italia cominciassero ad aprire gli occhi, osserva Gavin, per non «tomber sous la barbare et inexorable cruauté de l'Inquisition», nessuno osa esprimere le proprie idee⁷¹. Il tribunale è stato concepito, continua lo spagnolo, come una briglia per gli italiani, per impedire che proseguano la riflessione già avviata sulla dottrina della Chiesa di Roma. A questo fine, affinché l'Inquisizione sia «plus fier & plus terrible», più efficiente, i pontefici ne avevano affidato la gestione ai domenicani, «gens cruels et impitoyables», pronti a tutelare gli interessi papali più di qualunque altro ordine religioso⁷². Inoltre, per incentivare fortemente gli inquisitori, i papi hanno continuato a sostenere l'ascesa di questi regolari all'interno delle gerarchie ecclesiastiche. Dietro allo scopo dichiarato di perseguire l'eresia, molti altri sono gli obiettivi che l'Inquisizione persegue: chi si rifiuta di pagare la decima, o chi critichi la vita licenziosa del clero può infatti essere vittima di persecuzione.

Indugiando su quei particolari aspetti al fine di provocare l'indignazione del lettore, Gavin vuole sottolineare l'assurdità delle pratiche di tortura volte a indagare i segreti delle coscienze, contraddicendo così l'insegnamento evangelico di misericordia⁷³.

Laddove l'Inquisizione non riesce ad allungare la mano a tutela e garanzia degli interessi ecclesiastici, secondo Gavin, interviene un altro aspetto di quella che sembra essere una vera e propria strategia di artifici e menzogne, ossia il coltivare deliberatamente l'ignoranza. Si riprende in questo modo uno degli elementi centrali della polemica anticattolica: secondo lo spagnolo, mantenendo nell'ignoranza i fedeli, soprattutto impedendo di leggere il Vangelo, la Chiesa, grazie all'Inquisizione, ha conservato e aumentato anzi il suo potere⁷⁴. Questa volontà di far prosperare

⁶⁹ A. GAVIN, *Histoire des tromperies des prestres et des moines de l'Eglise romaine: où l'on découvre les artifices dont ils se servent pour tenir les peuples dans l'erreur, et l'abus qu'ils font des choses de la religion*, Rotterdam, chez Abraham Acher, 1693, p. 88.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 91.

⁷¹ *Ibidem*, p. 97.

⁷² *Ibidem*, p. 98.

⁷³ «Ce ne donc pas non plus être l'esprit du Christianisme», *ibidem*, p. 106.

⁷⁴ «Ce que les Papes & leur adherents ne peuvent pas avoir par l'Inquisition, il s'efforcent de les surmonter par l'artifice & par le mensonge. Un des principaux artifices dont ils se servent pour maintenir le Peuples dans leur obéissance c'est de tenir dans une profonde ignorance, premierement des veritez de l'Evangile, leur défendant tres expressement de lire l'Ecriture Sainte, comme un Livre tres-dangereux», *ibidem*, p. 107.

l'ignoranza traspare, insiste ancora lo spagnolo, anche nell'accomunare eretici e infedeli sotto la categoria di non-cristiani⁷⁵. Dunque, per Gavin, l'Inquisizione è lo strumento diabolico con cui la Chiesa di Roma conserva e accresce il suo potere, trasgredendo così all'insegnamento cristiano di misericordia e carità al fine di tutelare i propri interessi politici. Torna dunque l'accusa contro i domenicani detentori dell'ufficio inquisitoriale.

A un altro prete spagnolo, anche lui esule in Inghilterra, dobbiamo la pubblicazione di un interessante confronto tra le diverse Inquisizioni: l'opera è pubblicata a Londra nel 1730. Dopo aver ripreso lo schema tradizionale di analisi storica sulla nascita della repressione ereticale, e con il corredo delle disavventure di Luis Ramé⁷⁶, l'autore ricava, dal confronto tra i vari tribunali inquisitoriali, la conclusione circa la minor crudeltà e tirannia dell'Inquisizione romana rispetto a quelle iberiche, contrarie alle leggi divine e umane, ma anche a quelle canoniche e pontificie⁷⁷. Chiaramente, rispetto a Gavin, la critica è circoscritta alle Inquisizioni iberiche con fini ben precisati: interessa però mettere in evidenza come l'Inquisizione romana sia considerata rispettosa dei limiti imposti dalle leggi, a differenza degli abusi dei tribunali iberici.

Un altro ecclesiastico coinvolto nell'operato del Sant'Uffizio fuggiasco in Gran Bretagna è Girolamo Bartolomeo Piazza⁷⁸, autore di una *Storia dell'Inquisizione* con testo inglese e francese a fronte, opera dedicata a re Giorgio. Dalla presa di coscienza all'abbandono degli errori romani, attraverso la descrizione dei «tyrannical proceedings of the Inquisition», l'autore vuole sottolineare la follia dei nemici del re che vogliono sovvertire il governo inglese e lasciar cadere l'Inghilterra nel papismo e nel potere arbitrario⁷⁹. L'Inquisizione, secondo Piazza, esprime l'arbitrarietà

⁷⁵ *Ibidem*, p. 108.

⁷⁶ *An account of the cruelties exercis'd by the Inquisition in Portugal: to which is added, a relation of the detention of Mr. Louis Ramé in the prisons of the Inquisition ... Written by one of the secretaries to the Inquisition*, London, printed for R. Burrough and J. Baker, 1708.

⁷⁷ *An account of the rise and present state of the inquisitions: shewing, that those of Spain and Portugal are contrary to the divine and political laws, and more cruel and tyrannical in their Proceedings than that in Italy. Written originally in Spanish by a Roman Catholick, and never before translated into English. To which is added, The remarkable Tryal and Sufferings of a Protestant by the Inquisition in New Spain*, London, printed for J. Brotherton at the Bible in Cornhill, and sold by J. Roberts near the Oxford-Arms in Warwick-Lane, 1730, p. 51.

⁷⁸ Girolamo Bartolomeo Piazza, italiano, frate domenicano, si trasferì in Inghilterra dove, a Cambridge, insegnò italiano e francese; morì nel 1745. J. KIRK, *sub voce*, in *Id.*, *Biographies of the English Catholics in the 18th Century*, London, Burns & Oates, 1909.

⁷⁹ «In order to introduce in its stead Popery and Arbitrary Power», in G. B. PIAZZA, *A Short and true account of the Inquisition and its proceeding, as it is practised in Italy, set forth in some particular cases*, London, William Bowyer, 1722, p. VI.

del potere, come spiega quando si dilunga sulle competenze giurisdizionali dell'Inquisizione e sulla loro discrezionalità. Significativo che lo stimolo a scrivere di Inquisizione venga a Piazza dalla constatazione del grande interesse che circonda la questione; certo l'opera si presenta come credenziale per la nuova corte, per cui elogia gli inglesi liberi da quel «over-heavy Burden». Non si tratta però soltanto di un *divertissement* letterario, volendo al contempo mettere in guardia i viaggiatori inglesi dando loro una sorta di *vademecum*.

Dopo aver brevemente descritto l'organico dell'Inquisizione e aver considerato Domenico «the first inventor of the Inquisition in the 13th Age after Christ was born»⁸⁰, Piazza racconta della sua esperienza a Osimo, sotto l'inquisitore Leoni, e della progressiva metamorfosi che egli stesso subisce: assediato da dubbi insistenti e crescenti, proprio nel periodo in cui insegna, giunge alla consapevolezza sempre più nitida di non condividere gli errori della Chiesa di Roma e perciò patisce sempre più l'obbligo di perseguire comportamenti e idee che in cuor suo approva, ragion per cui decide di rimettere al suo superiore la lettera di incarico⁸¹. Emergono e maturano dubbi di fronte all'azione inquisitoriale per quei casi cui Piazza aveva preso parte: raggiunge così la consapevolezza che «first, what a mere fear can cause us sometimes to do, since it was able to turn this poor Man's Brain. Secondly, how easily does human Judgement mistake, and how often do Men condemn such a one as guilty of a Crime, who yet is in the Eyes of God innocent and clear from it!»⁸².

Le trattazioni di tortura, pene, ebrei ecc. non sono affatto originali, poiché riprese e rimaneggiate da altre opere, così come ricorrono le definizioni del tribunale come crudele, spietato, iniquo... L'opera di Piazza non ottiene gran credito, essendo considerata poco attendibile e soprattutto segnata dal desiderio di compiacere il sovrano. Attraverso la denuncia dei metodi inquisitoriali, condita da un pugnace anticlericalismo, come nel caso di Gavin, o dal proposito di blandire la nuova corte, come fa Piazza, il tribunale romano perde i suoi connotati storici reali contro cui e con cui si erano cimentati i critici precedenti per divenire un mito. Un mito che trae linfa da un caso che desta ancor più scalpore, quello di un gesuita, consultore dell'Inquisizione, atterrito dalle crudeltà del tribu-

⁸⁰ *Ibidem*, p. 20.

⁸¹ «But at last having on one side by the Grace of God, and by teaching others, begun to learn the truth my self, and know the errors of the Roman Church, and being on the other not very well pleas'd with an Employment that obliged me to persecute my Christian Brethren, sometimes even for what I thought my self to be true, or well done – I lent back again to the General Inquisitor his Letters Patent, and resign'd the Office, waiting only for an opportunity of bidding farewell to Italy, and coming among the Reform'd and Protestant People», *ibidem*, p. 24.

⁸² *Ibidem*, p. 52.

nale: è la vicenda complessa e suggestiva di Archibald Bower⁸³. Intorno a metà Settecento, in Inghilterra, ancor vive e presenti le paure delle trame papistiche, si accendono le luci sull'ex gesuita scozzese, Archibald Bower, rifugiatosi in Inghilterra nel 1726 e convertitosi all'anglicanesimo, colpevole di intrattenere rapporti con i papisti. Prima di esaminare le ragioni del caso, è doveroso ripercorrere le principali tappe biografiche di Bower: nato nel 1686, scozzese, indirizzato agli studi presso il seminario di Douai nel 1702, entra nell'ordine dei gesuiti nel 1706 per seguire poi il *cursus studiorum* tradizionale. Tra il 1712 e il 1716 insegna a Fano e a Fermo presso i collegi gesuitici e, dopo aver studiato al Collegio romano, nel 1723 a Firenze prende i voti. Viene destinato prima a Macerata e infine a Perugia, dove resta fino al 1726, anno in cui fugge in Inghilterra. Lì entra in contatto con personaggi illustri, grazie ai quali abbraccia l'anglicanesimo. Dal 1730 al 1734 collabora alla «*Historia Litteraria*» e successivamente prende parte a un'iniziativa molto ambiziosa: pubblicare, con cadenza mensile, una storia universale⁸⁴. Nel 1747, poi, Bower intraprende la composizione della *History of the Popes*, per la quale fu accusato di plagio. Con la *Storia dei Papi* cominciano quindi i problemi dello scozzese: si apre una polemica per cui le pretese di Bower di una conoscenza diretta delle fonti ecclesiastiche romane sono considerate del tutto prive di fondamento. Al motivo scientifico si aggiunge quello personale, poiché si adombra il sospetto che l'ex gesuita possa aver sfruttato la propria vicenda personale di fuga dall'Inquisizione per conquistare credito. Bower non ha mai nascosto il proprio passato e anzi, a prestar fede alle accuse, sembra che abbia tratto vantaggio dal raccontare, colorandole di volta in volta di particolari inventati, le proprie disavventure da inquisitore a perseguitato. Che le accuse colgano nel segno o nascano da invidie e rancori, poco importa ai nostri fini. Quello che interessa porre in luce è ancora una volta come l'Inquisizione, o meglio il suo mito, suscitasse curiosità e catalizzasse attenzione. Scoppia il caso e si susseguono molti interventi *pro et contra*: nel 1750, si pubblica *A faithful account of Mr. Archibald Bower's motives*⁸⁵, dove, nella premessa, Richard Baron

⁸³ Su Bower, si veda l'accurata voce biografica di G. HOLT, in ODNB.

⁸⁴ Su questo progetto, si vedano G. ABBATTISTA, *The Business of Paternoster Row: Towards a Publishing History of the Universal History (1736-65)*, «Publishing History», 17 (1985), pp. 5-50, e G. RICUPERATI, *Universal History: innovazioni e limiti di un progetto della crisi della coscienza europea*, in *Categorie del reale e storiografia. Aspetti di continuità e trasformazione nell'Europa moderna*, a cura di F. Fagiani, G. Valera, Milano, FrancoAngeli, 1986, pp. 408-434: 416. Cfr. inoltre H. TREVOR-ROPER, *Pietro Giannone and Great Britain*, «The Historical Journal», 39 (1996), pp. 657-675.

⁸⁵ ... *for leaving his office of Secretary to the Court of Inquisition. Including also a relation of the horrid treatment of an innocent gentleman; and of a nobleman....*, edited

sottolinea la volontà dell'ex gesuita di tratteggiare «the horrors of Popery and the Hell of the Inquisition». Si cominciano anche a sottolineare i problemi relativi all'autenticità delle affermazioni riportate: la narrazione della fuga deriva dal racconto di un testimone, che aveva trascritto il testo, e la copia era conservata presso altri⁸⁶. E si alternano ricostruzioni manipolate dagli avversari di Bower con le sue precisazioni, e così in una coreografia molto confusa si alternano inconfutabili prove di contraddizioni, portate dai detrattori, a smentire l'attendibilità di Bower a garanzie giurate della propria buona fede da parte dell'ex gesuita.

In seguito alla morte di un giudice, Bower viene promosso a prender parte ai processi inquisitoriali: da quel momento – racconta – comincia la vera tortura perché costretto non solo ad assistere, ma anche a partecipare a quella barbarie. Il disagio e la sofferenza raggiungono il colmo quando scopre di dover avere a che fare con un presunto eretico, che si scoprirà poi essere suo conoscente, colpevole di aver espresso sussurrando il proprio stupore nei confronti di due cappuccini che si illudevano di conquistare la salvezza vestendo il saio e non con la fede.

Con la scoperta delle ingiuste imputazioni a carico dell'amico prende avvio un processo interiore che viene descritto minuziosamente: dubbi assillanti e laceranti interrogativi scavano ininterrottamente l'animo del gesuita alla ricerca di una risposta, e l'unica soluzione possibile sembra essere la fuga.

E così espedienti per guadagnare tempo, fughe su strade secondarie, rischi di essere riconosciuto, l'arrivo nei Grigioni («who abhor the very name of the Inquisition, and are ever ready to receive and protect all who, flying from it, take refuge, as many Italians do, in their dominions»⁸⁷); e ancora imprevisti che rallentano la fuga... tutto raccontato con dettagli e concitazione fino a Douai, dove Bower decide di andare presso il seminario dei gesuiti e dove chiede al rettore di avvisare il generale dell'ordine, Michelangelo Tamburini, della sua fuga.

Una fuga rocambolesca per gli incontri, ma anche per i continui tentennamenti suoi, che spesso chiama «struggles with myself» a causa delle visioni circa il suo «dreadful doom», angoscia che riesce a superare solo riflettendo sulla legittimità della sua azione, visto il pericolo di vita

by Richard Barron, London, 1750. Ringrazio Stefano Dall'Aglio per il fondamentale e generoso aiuto nel reperimento di alcuni materiali.

⁸⁶ *A faithful account of Mr. Archibald Bower's motives for leaving his office of secretary to the Court of Inquisition; including also, a relation of the horrid treatment of an innocent gentleman, who was driven mad by his sufferings*, edited by Richard Barron, Dublin, printed for George Faulkner, 1750, p. 5.

⁸⁷ A. BOWER, *Answer to a Scurrilous pamphlet, intituled, Six letters from A-----d B-----r to Father Sheldon, Provincial of the Jesuits in England*, London, printed for W. Sandby, 1757, p. 6.

che corre. Si convince anche di essere inseguito poiché gli inquisitori, secondo Bower, temono che possa denunciare gli «hellish proceedings» del tribunale. Durante la sosta, persino il rettore del collegio di Douai gli consiglia di fuggire in Inghilterra e Bower accoglie il suggerimento poiché i suoi dubbi sulla dottrina romana sono aumentati dalla lettura dei libri di controversia conservati nella biblioteca del collegio. Bower si impegna a non rivelare mai l'appoggio goduto dal rettore e dal generale per non esporre loro stessi a procedimento inquisitorio. Finalmente giunto in Inghilterra, frequenta alcuni dotti e nel novembre del 1726 Bower si allontana dalla Chiesa di Roma e solo dopo diventa anglicano.

La progressiva maturazione della consapevolezza dell'orrore per le pratiche inquisitoriali, le perplessità dottrinali, la decisione della fuga precipitosa e delle insidie affrontate per sfuggire alla cattura dell'Inquisizione, che lo braccava, il continuo rischio sono tutti elementi ben costruiti per destare sempre maggiore curiosità e tener viva l'attenzione. Il fatto che il racconto venga trascritto e pubblicato da un testimone che raccoglie e ordina la trama sulla base di un racconto non di prima mano rappresenta una novità poiché gli altri prigionieri dell'Inquisizione raccontano la loro odissea di prima mano, come nel caso di Pignata.

È il racconto della fuga, nelle diverse versioni che circolano, a far infuriare la polemica; il tutto viene sottoposto a vaglio scrupoloso per porne in luce le contraddizioni e metterne in discussione l'autenticità: prende così avvio un vivace dibattito in cui lo stesso Bower interviene, trascinato suo malgrado, costretto a discolarsi e a chiarire ogni aspetto. Appare evidente che il passato di Bower gioca un ruolo centrale nella polemica: avendo fatto parte della Compagnia di Gesù, aveva potuto maturare una conoscenza diretta delle fonti cattoliche, conoscenza della quale aveva vantato credito; proprio per questo il passato continua a pesare come un'ombra indissolubile.

La discussione (ventidue *pamphlet* nel giro di neanche dieci anni) si svolge a distanza di diversi decenni dall'arrivo in Inghilterra di Bower, quindi non è stata sollevata per mettere immediatamente in discussione l'attendibilità della sua conversione: i sospetti e le insinuazioni e successivamente gli attacchi aperti si levano solo quando Bower ha conquistato uno spazio pubblico e può attrarre lettori, vantando il suo passato da cattolico pentito. Tuttavia, al di là del fatto specifico, la fortuna della narrazione di un testimone della ferocia inquisitoriale dimostra la curiosità suscitata dal tribunale in Inghilterra, ma anche come le tinte fosche del Sant'Uffizio continuino ad ammantare persino chi ne ha denunciato gli eccessi. Quella di Bower è la storia di una presa di coscienza della distanza tra sé e il mondo nel quale, rassegnato e rinunciatario, era costretto a vivere. E diventa sempre più un abisso incolmabile è la molla per trovare

la quiete: rispetto al racconto di Pignata, quello di Bower è carico di emozioni forti e di una difficoltà ad accettare il proprio destino.

È interessante rilevare come le stesse cause della fuga vengano esaminate e poste in discussione, dal momento che il motivo ideologico è messo in dubbio e, scavando, si scopre una presunta implicazione peccaminosa di Bower con una suora, appartenente a una famiglia notevole di Perugia. Dunque non i rimorsi della coscienza di fronte agli orrori e alle ingiustizie dell'Inquisizione avrebbero provocato la fuga quanto piuttosto sordide implicazioni morali e conseguenze penali in seguito alla scoperta della relazione: quindi con la fuga sarebbe prevalsa la volontà di sottrarsi a provvedimenti disciplinari per il peccato commesso e non il moralistico appello indignato per il tradimento dei valori cristiani da parte del tribunale romano: questa la conclusione dei tanti detrattori di Bower.

Nel 1756, sollecitato ancora, Bower ricostruisce di nuovo le vicende della sua fuga e del suo arrivo in Inghilterra: il 31 maggio 1756 rilascia quindi una dichiarazione giurata a Westminster di non aver mai più preso parte a cerimonie e riti della Chiesa romana, ma al contrario, sentendosi finalmente libero, vuole esprimere, sia pubblicamente sia privatamente, il suo più profondo orrore per l'ingiustizia e la crudeltà dell'Inquisizione e la sua ripugnanza per la superstizione che in essa si praticava, con l'autorizzazione della Chiesa di Roma⁸⁸. L'ex gesuita smentisce categoricamente di aver mai scritto lettere ai gesuiti, fatto di cui lo accusa Henry Bedingfeld (che si era impegnato a trovare un attestato in cui si asseriva che mai Bower era stato consultore dell'Inquisizione), sostenendo che si tratti di inganni e di calunnie e denunciando di non aver potuto prendere visione di quelle lettere⁸⁹.

Travolto da queste ondate di critiche, Bower patisce maggiormente l'accusa di plagio mossa da John Douglas: la *Storia dei papi* dell'ex gesuita ricalca l'opera di Tillemont senza dare alcun apporto originale alla

⁸⁸ «Did, in very many Companies, both public or private, express the utmost Abhorrence of the Injustice and Cruelty of the Inquisition, and the utmost Contempt And Dislike of the Superstition practised in, and authorized by, the Romish Religion, as several of those with whom he then lived are ready to attest», in A. BOWER, *Affidavit, in answer to the false accusation brought against him by Papists, to which are added: I. A circumstantial narrative of what hath since passed between Mr. Bower and Sir Henry Bedingfeld in relation thereto. II. Copies of the said pretended letters sent him by sir Henry Bedingfeld and of a subsequent affidavit made by Mr. Bower of their not being wrote by him or with his privacy...*, London, W. Sandby, 1766, pp. 12-13.

⁸⁹ Bower si riferisce all'opera di J. DOUGLAS, *Six letters from A--d B--r to Father Sheldon, Provincial of the Jesuits in England; illustrated with several remarkable facts, tending to ascertain the authenticity of the said letters, and the true character of the writer*, London, printed for J. Morgan, 1756.

conoscenza storica, colpa aggravata dalla scoperta delle trame e dei rapporti intrattenuti da Bower con i gesuiti, ragion per cui Douglas intende rivelare a tutti «the disguised Jesuit»⁹⁰.

Queste accuse non restano senza risposta: Bower racconta di essere stato a lungo minacciato da Roma di una risposta alla sua *Storia dei papi*, e la risposta arriva nel peggiore dei modi, ossia sotto forma di attacco violento alla sua reputazione; a questo scopo vengono reclutati dei sedicenti protestanti che non esita a definire «Trumpeters to publish their scandal»⁹¹. Certo non teme le confutazioni papistiche, ma piuttosto l'uso strumentale che potrebbero farne i suoi nemici che si prestano paradossalmente a essere araldi della propaganda cattolica. Le violente imposture e le calunnie astiose, secondo Bower, provengono da «illiberal minds», animate da «motives of malice» e dal pregiudizio⁹². Proprio per ristabilire la verità, Bower intende intervenire per sgombrare il campo da ricostruzioni inventate e piene di ignoranza: innanzitutto, afferma di non aver mai voluto fuggire «for the sake of religion», ma soprattutto suppone che, se non avesse dovuto prender parte all'operato inquisitoriale, probabilmente sarebbe potuto rimanere in Italia, adeguandosi a ciò che fanno molti cattolici, «without ever questioning the truth of the religion».

Per riconquistare attendibilità l'ex gesuita ripercorre il racconto della sua fuga, negando di aver mai sostenuto di aver fatto parte dell'Inquisizione, ma ribadendo che «the unheard-of cruelties of that hellish tribunal shocked me beyond all expression», condizione aggravata dal suo ufficio di consultore⁹³. Ripercorrendo le tappe di maturazione del suo distacco dalla Chiesa di Roma, ricorda anche di aver concepito inizialmente la *Storia dei papi* come difesa della supremazia papale fortemente attaccata dopo la proclamazione della *Unigenitus* e di aver poi cambiato idea e proposito⁹⁴, ma soprattutto denuncia: «The deep impression that the death of my un happy friend, the most barbarous and inhuman treatment he had met with, and the part I had been obliged to act in so affecting a tragedy, made on my mind, got at once the better of my fears»⁹⁵.

⁹⁰ J. DOUGLAS, *Bower and Tillemont compared: or, the first volume of the pretended original and protestant History of the popes, shewn to be chiefly a traslation [sic] from a popish one; with some farther particulars, relating to the true character and conduct of the translator. To which will be added a very circumstantial account of his escape from Macerata to England....*, by the author of Six letters from A----d B----r to Father Sheldon, London, printed for J. Morgan, 1757, p. 57.

⁹¹ A. BOWER, *Answer to a Scurrilous Pamphlet, intituled, Six letters from A-----d B---r to Father Sheldon*, London, 1757, p. 2.

⁹² *Ibidem*, p. 3.

⁹³ *Ibidem*, p. 4.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 73.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 19.

Molto interessante anche la riflessione sull'origine del suo distacco dal cattolicesimo: le crudeltà inquisitoriali incoraggiate dalla religione gli infondono grande terrore, ma fanno scaturire in lui anche molti dubbi sulle altre dottrine, dubbi che aveva precedentemente rimosso e negato, come certamente faceva la maggior parte dei cattolici italiani⁹⁶. Indispensabile eliminare l'ombra del sospetto che la sua fuga possa essere stata motivata da addebiti penali a suo carico⁹⁷. L'arrivo in Inghilterra finalmente pacifica e rasserena Bower, certo di trovarsi in un Paese libero, «interely free to think and to act agreeably to the dictates of my reason and conscience»⁹⁸.

Inarrestabile arriva l'ennesima replica di Douglas, forte di nuovi documenti scovati per mostrare i sofismi di Bower, le cui difese riguardo al racconto sulla fuga erano state messe in discussione, chiamando in causa Piazza, anche lui proveniente dall'Inquisizione di Osimo⁹⁹.

In un gioco continuo, mentre Bower si difende, spuntano nuove accuse e prove della sua mala fede: ciò che si vuole porre in evidenza è la vasta eco diffusa anche nei periodici – e persino sui giornali¹⁰⁰ – dell'epoca che rilanciano il caso con interventi illustri come quello di Samuel Johnson che, sulle pagine del «Gentleman's magazine», passa in rassegna le diverse posizioni. Anche «The European Magazine», nato con forte impronta filologica nel 1782 come antagonista del «Gentleman's magazine»¹⁰¹, pubblica il ritratto e il profilo di Archibald Bower, ricostruendo le testimonianze corrette dalla verifica sulle fonti e dalla verifica filologica.

L'eco sulla stampa denota un interesse per il caso senza pari, ma Bower non si era limitato a dare testimonianza diretta della ferocia inquisitoriale: nella *Storia dei papi*, trattando di Paolo IV, aveva ricordato i tumulti alla sua morte e la politica intransigente e severa del suo successore, Ghislieri, evidenziando come l'Inquisizione avesse soffocato ogni sapere¹⁰².

⁹⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 30.

⁹⁹ J. DOUGLAS, *A Full Confutation of all the Facts advanced in Mr. Bower's Three Defences. In which the charge brought against him is confirmed, by a seventh letter to Father Sheldon ... and many other demonstrative proofs*, London, J. Morgan, 1757, p. 6.

¹⁰⁰ «London Evening Post», 12 Febbraio 1756.

¹⁰¹ «Gentleman's magazine», 1794, pp. 1-6, 133-136, 209-211, 261-263. Si veda H. E. ROBERTS, *The European Magazine*, in *British Literary Magazines: The Augustan Age and the Age of Johnson, 1698-1788*, ed. by A. Sullivan, Westport, Greenwood, 1983, p. 106.

¹⁰² A. BOWER, *The History of the Popes*, 7 voll., London, printed for the author, 1750-1766, v. VII, p. 461, mentre parlando di Pio V e dell'Inquisizione, Bower nota: «That Office he exercised with the utmost Barbarity, and being actuated by the same persecuting

Con il caso di Bower, oltre al perdurare del pregiudizio anticattolico per cui non si accenna mai ad abbassare la guardia nei confronti di un ex gesuita, assistiamo alla rappresentazione tradizionale dell'Inquisizione, tribunale crudele e ingiusto con pratiche orrorifiche da cui si scappa, con funzione di deterrente a ogni eventuale seppur sussurrata ipotesi di ritorno del cattolicesimo sul trono inglese. Accanto a questo aspetto, ne va emergendo un altro, ossia l'accusa di usare ai propri fini l'immagine della crudele Inquisizione per conquistare credito come sopravvissuto e dall'altra parte l'impossibilità di emendarsi del proprio passato cattolico.

3. *Inquisizione machiavellica*

Alle critiche di ordine procedurale e agli abusi del tribunale si affianca la denuncia dei modi inquisitoriali, in cui si ravvisa una pericolosa eco delle teorie politiche machiavelliche; almeno questa è la lettura originale che ne dà il meldolese Niccolò Ciangulo (1685-1762) in un'opera, *Massime politiche del principe per il governo dello stato e per il maneggio della guerra, ove si parla della politica dell'Inquisizione*, di cui restano pochissimi esemplari¹⁰³. Esule dall'Italia prima in Inghilterra, poeta laureato a Gottinga nel 1737, editore dell'*Aminta* e della *Gerusalemme liberata* di Tasso (1732 e 1740), curatore della prima edizione tedesca dell'*Inferno* di Dante, non più considerato solo precursore della Riforma ma poeta mirabile (1755), professore di italiano all'Università di Utrecht dal 1724 e a Lipsia dal 1739¹⁰⁴, Ciangulo si dedica alla stesura delle *Massime* con il proposito di dimostrare le affinità tra la politica ispirata alle teorie machiavelliche e quella portata avanti dai sovrani coevi, fortemente condizionata dall'Inquisizione. Sin dall'introduzione, afferma di aver intrapreso l'iniziativa per compiacere coloro – e sono tanti – che amano sentir parlar male dell'Inquisizione: «Fu di mia opera ultimo scopo, scrivendo dell'Inquisizione, dar ai Principi una idea della politica di quella, per poterla fuggire, e per liberar i suoi sudditi da questa sorte di politica, e guardarsi, che nei suoi stati entri una cotal tirannide». Undici capitoli

Spirit when raised to the Popedom, he spared none, who were but suspected of approving the new Doctrine», *ibidem*, p. 464.

¹⁰³ N. CIANGULO, *Massime politiche del principe per il governo dello stato e per il maneggio della guerra, ove si parla della politica dell'Inquisizione...*, Maestro italiano in questa celebre Accademia d'Utrecht, Utrecht, per Pietro Muntendam, 1728. Non tratta di quest'opera G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995².

¹⁰⁴ P. CHIMINELLI, *La fortuna di Dante nella cristianità riformata (con speciale riferimento all'Italia)*, Roma, Bilychnis, 1921, pp. 78-80, 200. Si veda anche G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana, 1998², pp. 36-37.

per un repertorio di consigli al principe, ai quali poi segue la descrizione del comportamento dell'Inquisizione al medesimo riguardo. Nel capitolo secondo, sulla prudenza del principe, Ciangulo dichiara sarcasticamente che, con il tribunale inquisitoriale, la Chiesa di Roma si schermisce dagli attacchi di quei filologi indefessi lettori e critici della Scrittura: «Circa l'Inquisizione è chiaro al mondo, che Guai alla Religione Romana se non fusse l'antemurale dell'Inquisizione, e quelle Cittadelle dei conventi, se non si bruciassero quei perturbatori della pace, che studiano notte, e giorno la Sacrosanta scrittura, dandole l'esplicazione contra il consenso della Chiesa, e perturbano i popoli e rovinano lo Stato»¹⁰⁵.

Anche Ciangulo poi riprende una considerazione ormai molto diffusa, che abbiamo già visto essere espressa da Fleury e da Burnet, secondo la quale prosperano gli Stati dove non opera il tribunale, tanto da giungere alla conclusione che, in assenza dell'Inquisizione, persino l'«Italia veramente sarebbe il Paradiso del mondo, la gente si vedrebbe atta alla milizia, al travaglio, alla mercanzia»¹⁰⁶. Senza la coercizione inquisitoriale si avrebbero numerosi vantaggi, oltre finalmente a veder scomparire «tanti cristiani per forza, che credono per timor del fuoco, quasi le vonno farli entrar lo Spirito Santo per via di fiamme». Con la minaccia, si ottiene soltanto la conformità esteriore all'ortodossia, che si traduce in un'ostentazione della fede, cui manca però una sentita rispondenza nelle coscienze, e inoltre il sentimento religioso è piegato da una rassegnazione prona al conformismo esteriore. Ciangulo non si limita a osservare i danni dell'ossequio formale della massa, ma si addentra anche nelle questioni ermeneutiche per constatare che interpretare la Scrittura «ad litteram, ò altrimenti contro l'opinione del Papa, non solo non rovina lo Stato, ma se l'esplicazione è fatta come si deve con consenso [...] sì è vera pace e tranquillità dello Stato»¹⁰⁷. Si avvertono inoltre gli echi della polemica scritturale tra Spinoza, Simon e Meyer quando Ciangulo considera assurda la pretesa di un magistero della Chiesa sull'interpretazione scritturale, poiché essa offende lo spirito critico, mentre le nuove interpretazioni potrebbero viceversa arricchire e assicurare la stabilità dello Stato. Oltre a queste valutazioni di carattere culturale e religioso, Ciangulo segnala persino gli effetti demografici della pratica inquisitoriale: sarebbe infatti responsabile dello spopolamento dello Stato, poiché costringe all'esilio e alla fuga chi non voglia piegarsi alla simulazione. Qualora le valutazioni politiche non fossero sufficienti a invitare a un ripensamento, ricorda come l'uso della coercizione per la fede non «riempe il Paradiso», e

¹⁰⁵ CIANGULO, *Massime politiche*, p. 11.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 12.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

quindi è opportuno che il principe non intraprenda guerre per ragioni di fede: nascondersi dietro a motivi religiosi per intraprendere una guerra, infatti, indebolisce lo Stato. Piuttosto l'esempio – e con questo riprende un'ampia tradizione – si rivela utile al fine della conversione.

Toccando quindi il *topos* della crudeltà del principe, Ciangulo sostiene che l'obbedienza per timore è una «disubbidienza volontaria» e fondare il potere sull'obbedienza per timore rivela presto le sue debolezze e produce instabilità. Indignato dalla pratica inquisitoriale di denunciare i familiari, riguardo alla presunta e dichiarata clemenza perseguita con quella «ingannevole dolcezza», mostra come questa serva a irretire gli imputati e a spingerli alla confessione¹⁰⁸.

Contrariamente a quelli che sono i prescritti della religione di carità e misericordia, il tribunale inquisitoriale, che non si discosta affatto dalla massima di Machiavelli, preferisce si diffonda un'attitudine alla menzogna, cui molti ricorrono per evitare il rogo¹⁰⁹. Machiavellico è il non tener fede alle promesse, magari di immunità o di assoluzione, con cui l'Inquisizione convince a confessare. L'inganno della fiducia caratterizza l'immagine che Ciangulo delinea, insistendo sulla scelta di attributi che l'Inquisizione impone («Santissima, Misericordiosa, e Giusta») a dispetto delle atrocità che infligge, costringendo così tutti a lodare la misericordia del tribunale per non patirne la vendetta e convincendo il popolo semplice che l'ingiustizia sia, invece, giustizia¹¹⁰.

Si assiste così al rovesciamento etico che Ciangulo denuncia accomunando Machiavelli e l'Inquisizione. Laddove Machiavelli consigliava al Principe di fondere le virtù di volpe e leone, consiglio stigmatizzato come «maniera Italiana, per simulare e sedurre»¹¹¹, Ciangulo auspica,

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 34.

¹⁰⁹ «L'Inquisizione niente è diversa da tutta questa diabolica politica, anzi di più, percióche aggiunge, che fuor di parer religioso, pio, caritatevole, misericordioso, vuole che totalmente non si osservi la fede, e si mentisca, e chi non mentisce in quel Tribunale è condannato al fuoco», *ibidem*, pp. 41-42.

¹¹⁰ «Però l'Inquisizione, come seguace di questi che amano l'Adulazione, non solamente castiga atrocemente i maldicenti, m'anche comanda che fosse chiamata Santissima, Misericordiosa, e Giusta, e così parla il Padre vedendosi abbrugiare il figliuolo innocentemente, e tutto il popolo grida o che misericordioso, santo, e giusto tribunale. Quanto quei Inquisitori vestiti da Corvi negri passano per le strade (nelle quali raramente si fanno à vede, se non nel giustiziare, (come abrugiare, fulminar scomuniche, far fare atti della fede per forza) allora tutte le genti concorrono laudano la misericordia del Santo Tribunale: e si guardi ogn'uno di non chiamarlo crudele, che la pagherà del certo. Anzi fanno pubblici Panegirici, Libri, Ode, Orazioni in lode del Santo Tribunale, affine che siano coperte le crudeltà, ed il popolo semplice crede, che la crudeltà sia misericordia, l'ingiustizia giustizia etc.», *ibidem*, p. 53.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 61.

invece, un sovrano leale con i suoi sudditi, ma l'Inquisizione, anche in questo aspetto, precede e supera tutti: infatti, gli inquisitori sono «quei Santoni, ipocriti, che tutti credono far miracoli»; poi pretendono obbedienza cieca, senza accorgersi che con i loro paramenti «moverebbero a riso, ma ivi sono presi così seriamente, che né meno uno fa segno di burlarsene»¹¹². Inoltre, l'Inquisizione castiga severamente i suoi detrattori, «talmente che s'uno dicesse che la potenza di quello non s'estende per tutto il mondo, e fuori, sin all'inferno, ò Paradiso, quello sarebbe presto e messo nelle coperte».

Le conseguenze drammatiche e gli effetti nocivi e dannosi del tribunale si estendono ampiamente a ogni ambito, arrivando persino a favorire e provocare il proliferare di superstizione, magia e negromanzia. Inoltre, laddove è istituito e riconosciuto, il Sant'Uffizio «tiene i suoi sudditi ciechi, con impedirli la cognizione di tutte l'altre religioni», attraverso la censura. Il dominio del tribunale è potuto rimanere quasi incontrastato grazie al fatto che si è impedito il confronto con le altre fedi e con la parola divina, dal momento che si è proibita la lettura della Bibbia con l'indice clementino¹¹³. E così una delle critiche più frequenti nel Settecento, quella di aver provocato e mantenuto l'ignoranza al fine di tenere nella cieca ubbidienza i sudditi, è ripresa anche da Ciangulo¹¹⁴. Diversamente l'Inquisizione «con i forestieri viandanti, si dimostra civilissima, tutta si dissolve in complimenti; né fa loro alcun male, perche non puole [...] facessero in occulto la sua Religione, senza strepito»¹¹⁵, pratica che Ciangulo così commenta: «Quanto stratagemme usa l'Inquisizione per il bene (come credono) dei loro popoli». Al contrario di quanto fa l'Inquisizione, Ciangulo suggerisce al Principe di non censurare le opinioni «affin che ogn'uno sia giudice di sua coscienza, e veda la verità».

In un'altra opera, Ciangulo aveva già trovato modo di occuparsi dell'Inquisizione narrando le sue avventure in fuga da essa: nella dedica al Marchese di Blandford, denuncia la barbarie dell'Inquisizione che colpisce quelli che osano discostarsi dalle superstizioni¹¹⁶. Ciangulo racconta dettagliatamente della persecuzione sofferta e delle ragioni che l'hanno

¹¹² *Ibidem*, p. 62.

¹¹³ «Questo fanno per tener i sudditi in una ubbidienza cieca, e nell'ignoranza, per farsi ubbidir a suo modo, si proibisce il legger la Sacra scrittura in volgare, per non venir da quella qualche sedizione o heresia...», *ibidem*, p. 102.

¹¹⁴ Si veda anche la medesima denuncia di G. CASANOVA, *Storia della mia vita*, a cura di P. Chiara, Milano, Mondadori, 1965, v. VI, p. 59 e *ad indicem*.

¹¹⁵ CIANGULO, *Massime politiche*, p. 104.

¹¹⁶ *Aventures singulières de M. C. (Ciangulo) contenant le recit abrégé des desordres qui se commettent dans les convents [sic], et de ce qu'il a éprouvé de la cruauté de l'Inquisition...*, Utrecht, 1724, p. 4.

indotto ad abbandonare il cattolicesimo e l'abito monacale con indignazione: ai suoi occhi, il messaggio evangelico era già stato tradito dalla pratica apostolica.

Il parallelo tra Inquisizione e politica machiavellica è efficace, anche se molti punti risentono di notevoli forzature: Ciangulo non ripercorre la storia della Chiesa di Roma, ma sceglie di limitare la sua analisi alle conseguenze della politica inquisitoriale, evidenziando soprattutto il desolante quadro della proliferazione dell'ignoranza, grazie alla quale si mantiene il controllo sui sudditi e sui fedeli, unito all'avvilente condizione del sentimento religioso vissuto come costrizione e non come libera scelta. Nella polemica di Ciangulo colpisce non tanto la riproposizione di stereotipi propagandistici, ma la valenza letteraria con cui si ritaglia un posto di primo piano per l'originalità delle sue posizioni.

In fuga dall'Inquisizione, dunque, valido espediente letterario o necessità per sopravvivere: in ogni caso si afferma la ricerca di una libertà che la ostinata e pervicace repressione, reale o immaginaria, impedisce. Al solo fine di mantenere e preservare interessi, incurante del tutto delle drammatiche condizioni di vita politica, sociale, economica e culturale, l'Inquisizione soggioga la popolazione italiana e determina pesanti condizioni di decadenza, sudditanza e ignoranza, almeno a prestar fede alle accorate denunce qui esaminate. L'immagine del Sant'Uffizio è stata così trasformata e plasmata passando dall'analisi di giuristi e teologi nelle mani di testimoni diretti, letterati e artisti: con il contributo di questi ultimi si costruisce una rappresentazione sempre più mitica e trasfigurata (che sarebbe sfociata nella leggenda nera), che lascia un'eredità imponente alla cultura europea.

IL SANT'UFFIZIO ASSEDIATO

Nel corso del Settecento la polemica anti-inquisitoriale si colora di tonalità ancor più sfumate che accompagnano quelle già affiorate nei secoli precedenti: si allarga il fronte di critica e di conseguenza anche il dibattito, che poi affiancherà e talvolta provocherà la decisione politica di chiudere i tribunali inquisitoriali, diffondendo una condivisa critica nei confronti degli abusi del clero¹. Come ha giustamente messo in evidenza Tortarolo, le Inquisizioni «diventano i simboli di una prassi di segreto» e, in quanto avvezze a dominare attraverso il segreto e quindi a rifuggire dal controllo pubblico, decisamente sospette². Quel malessere e risentimento a stento taciuti nei confronti del Sant'Uffizio e dei suoi eccessi, così sbandierati e additati anche nella penisola italiana, trovano voce e, per ragioni precise, accoglienza da parte dell'autorità politica. Nel 1746 l'Inquisizione a Napoli verrà soppressa in nome di «un progetto, una speranza in una società fondata sulla libertà naturale, tutelata dagli arbitrii di ogni dispotismo»³ e, nel giro di qualche decennio, anche in altre aree il Sant'Uffizio avrà il medesimo destino⁴. Ma prima di arrivare a questo traguardo, la reazione della Chiesa alle puntuali critiche nate dall'alleanza dell'Illuminismo e del giurisdizionalismo è ancora in grado di

¹ S. HALICZER, *Inquisition Myth and Inquisition History: the Abolition of the Holy Office and the Development of Spanish Political Ideology*, in *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind*, ed. by A. Alcalá, Boulder, Social Science Monographs, 1987, pp. 523-546. Si veda T. EGIDO, *La abolición de las inquisiciones*, in *L'Inquisizione*, pp. 709-729; ma è ancora utile F. M. GILABERT, *La abolición de la Inquisición en España*, Pamplona, Ediciones universidad de Navarra, 1975.

² E. TORTAROLO, *Pubblico e segreto*, in *Illuminismo. Un vademecum*, a cura di G. Paganini, E. Tortarolo, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 184.

³ E. CHIOSI, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992, pp. 58 ss: 70; si veda pure R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656- 1799)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1971, pp. 206-207. Cfr. AMABILE, *Il Santo Ufficio*, v. II, pp. 88-112.

⁴ ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, pp. 110-119. Si vedano M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, in Id., *Riformatori e ribelli*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 165-213, e V. SCIUTI RUSSI, *La supresión del Santo Oficio de Sicilia*, «Revista de Inquisición», n. 7, 1998, pp. 309-319, e Id., *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra Sette e Ottocento*.

provocare conseguenze devastanti, come si evince dalla scelta obbligata dell'esilio da parte di Giannone e di Radicati⁵.

1. *Contro l'Inquisizione: analisi e proposte*

L'immagine dell'Inquisizione che si va costruendo riprende e sviluppa quei tratti che si sono affermati nel dibattito europeo del XVII secolo, e infatti i frutti della stagione napoletana di riflessione critica sul Sant'Uffizio maturano con Pietro Giannone: nella *Istoria civile del Regno di Napoli*, pubblicata nel 1723, mostra come, durante il Medioevo, il papato si fosse appropriato di competenze secolari e indaga le ragioni del rifiuto dell'Inquisizione da parte dei napoletani, cui «sino il nome suo dava orrore». Secondo Giannone, l'irrigidimento delle pene per gli eretici derivava dal ruolo degli imperatori acquisito con Giustiniano, pur osservando come i padri della Chiesa avessero esortato a lungo gli imperatori ad astenersi dal comminare la pena capitale. Riguardo all'istituzione dell'Inquisizione, anche Giannone considera decisivo, come del resto altri autori, il contributo politico di Federico II⁶. Fin qui la trattazione di Giannone non è originale, seppure decisamente interessante è l'interpretazione dei due modelli di Francesco e Domenico, il primo fautore di una politica antiereticale imperniata sull'*imitatio Christi*, il secondo assertore della necessità di adottare rigore e intransigenza, arrivando a coinvolgere persino i nobili nella caccia all'eretico⁷.

Pur giustificando i controlli e gli interventi da parte dello Stato, poiché considera l'eresia un problema di ordine pubblico, Giannone esalta la resistenza napoletana ai tentativi di introdurre l'Inquisizione: quella resistenza era figlia dell'impressione suscitata dalle feroci persecuzioni subite dai mori e dagli ebrei in Spagna. Infatti, «quel terribile e spaventoso modo» provocava «ne' loro animi tanto orror di quello, che essi morti lo tramandarono come per eredità a' loro discendenti; e quindi avvenne,

⁵ J. ISRAEL, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 518-519.

⁶ Su Giannone, oltre a G. RICUPERATI, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1970, si veda ora, anche per la bibliografia più recente, Id., *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra "crisi della coscienza europea" e Illuminismo radicale*, Firenze, Olschki, 2001, p. 3 ss. Si vedano inoltre L. OSBAT, *Il Sant'Uffizio nella Napoli di Giannone. Contributo alla storia della giurisdizione ecclesiastica*, in *Pietro Giannone e il suo tempo*, Napoli, Jovene, 1980, v. II, pp. 637-658, e V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2000 (1ª ed. 1989).

⁷ P. GIANNONE, *Istoria civile del regno di Napoli*, Napoli, nella stamperia di Giovanni Gravier, 1770, l. XXXII, t. IV, p. 626.

che d'allora in poi odiavano anche il nome di esso, e n'ebbero sempre abborrimento»⁸. Dei tumulti napoletani del 1547, così come dei successivi tentativi sotto Filippo II di introdurre l'Inquisizione anche a Milano, Giannone offre una cronaca puntuale e venata di orgoglio. Per legittimare e per spiegare quella resistenza napoletana, chiama in causa l'alterigia dell'Inquisizione di Roma «che pretendeva, che gli Re stessi, ed i maggiori Monarchi della Terra stessero a quella soggetti», narrando gli abusi inquisitoriali e l'esecuzione di Bruno⁹. Come già per Sarpi, per Marsollier e per Fleury, con tutte le loro specificità, l'intento di delegittimare il tribunale del Sant'Uffizio richiede la separazione delle giurisdizioni temporale ed ecclesiastica: così ribadendo la responsabilità di Federico II si vuole avanzare la richiesta di recuperare quella sfera d'azione concessa alla Chiesa e all'Inquisizione in particolare. Nel corso del secolo l'Inquisizione rappresenta quasi il modello classico di istituzione in cui i poteri si confondono e in cui trionfa l'arbitrio e il pregiudizio, con il conseguenziale, abnorme potere contro cui si esercita una risoluta critica. Ancora: la resistenza napoletana del 1547 va pertanto interpretata come difesa giurisdizionale e come denuncia degli abusi e degli eccessi dell'Inquisizione. Giannone non intende affatto limitarsi a un elenco di fatti ed eventi, ma vuole indagare per scoprire di chi siano le responsabilità per il mancato progresso delle arti e delle scienze: ebbene, a suo avviso, la colpa è dell'Inquisizione, dal momento che considerava «sospetta ogni erudizione»¹⁰.

Naturalmente, le speculazioni giannoniane risentono delle vicende della censura e della permanenza viennese, come si evince dal *Triregno*, con cui accede al dibattito europeo¹¹. Ma non c'è solo Giannone, poiché le critiche contro il Sant'Uffizio includono anche le affermazioni dell'abate Genovesi sull'estraneità della religione di Cristo ai tribunali di sangue¹², la definizione di Costantino Grimaldi dell'Inquisizione come

⁸ *Ibidem*, p. 631.

⁹ *Ibidem*, pp. 678-679.

¹⁰ *Ibidem*, p. 640.

¹¹ RICUPERATI, *La città terrena di Pietro Giannone*, pp. 24 e sgg. Si vedano G. LEClerc, *Zeger-Bernard Van Espen (1646-1728) et l'autorité ecclésiastique. Contribution à l'histoire des théories gallicanes et du jansenisme*, Zürich, Pas-Verl., 1964, e P. STELLA, *Espenius inter canonistas princeps. Débats doctrinaux et combats politiques autour de Zeger-Bernard van Espen dans l'Italie du XVIII^e siècle*, in *Zeger-Bernard Van Espen at the Crossroads of Canon Law, History, Theology, and Church-State Relations*, ed. by G. Cooman, Leuven, University Press, 2003, pp. 299-330.

¹² A. GENOVESI, *Delle scienze metafisiche per gli giovanetti*, Napoli, 1767, citato da D. MENOZZI, *Il dibattito sulla tolleranza nella chiesa italiana della seconda metà del Settecento*, in *La tolérance civile*, Bruxelles-Mons, Editions de l'Université de Bruxelles, 1982, pp. 161-179: 161.

«grande arcano con cui si arroga il potere dispotico negli animi degli uomini e con cui sconvolge i dritti de' principi»¹³, la separazione di Stato e Chiesa «entro i loro limiti» di Cosimo Amidei¹⁴, ma anche i progetti di Vittorio Amedeo II e le vicende di Alberto Radicati, senza tralasciare i fondamentali contributi dei Verri e di Beccaria¹⁵. In quel volgere di anni si può dunque individuare un ampio ventaglio di riflessioni in cui la questione dell'Inquisizione è esaminata sempre con toni polemici.

Sensibile alla cultura dell'epoca anche il maurino Ludovico Antonio Muratori: negli *Annali* non risparmia critiche a Carafa e agli eccessi inquisitoriali che avevano prodotto un clima di sospetti e di terrore; Muratori dà una colorita descrizione delle frustrazioni a stento represses e poi esplose del popolo romano alla morte del pontefice, soffermandosi poi sul processo Morone e sul caso di Ludovico Castelvetro¹⁶. Sembra quindi biasimare la giustizia inquisitoriale come giustizia influenzata dai limiti umani, le cui conseguenze peggiori avrebbero potuto essere evitate adottando gli ideali cristiani. Diversamente si esprime, però, in una lettera a un inglese del 1734 dove, con risoluta veemenza, si scaglia contro l'opera di Antonio Gavin, autore di un romanzo cui non bisognerebbe prestar fede, latore di un'immagine stereotipata, per cui chi avesse voluto scoprire «qual tirannico giogo sia quello dell'Inquisizione di Spagna, e come quel Tribunale sia divenuto un Serraglio di Donzelle, superiore in impudicizia a quello del Gran Turco [...], legga Gavin»¹⁷. Muratori accoglie quindi le critiche al Sant'Uffizio e in parte le fa sue, pur rifiutando gli stereotipi dell'immagine.

Contro il tribunale inquisitoriale si muovono critiche mordenti con il richiamo agli ideali evangelici, senza trascurare che il rinnovamento dell'Illuminismo travolse l'Inquisizione anche per l'aspetto procedurale-giudiziario. Nella *Scienza della legislazione*, Gaetano Filangieri, accanto

¹³ *Trattato del S. Offizio colla sua storia*, edito parzialmente da G. Ricuperati, v. 44, t. V, *Dal Muratori al Cesarotti*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1978, pp. 791-820: 814.

¹⁴ C. AMIDEI, *Opere*, introduzione, testo e nota critica a cura di A. Rotondò, Torino, Giappichelli, 1980.

¹⁵ F. VENTURI, *Alberto Radicati di Passerano*, prefazione di S. Berti, Torino, UTET, 2005 (1^a ed. 1954), p. 109 ss.

¹⁶ L. A. MURATORI, *Annali d'Italia*, Roma, presso gli eredi Barbiellini, 1754, t. X, parte II, pp. 178-179, 182-184. Si vedano inoltre A. BIONDI, *Gli eretici modenese nell'opera di L. A. Muratori*, in *Il soggetto e la storia: biografia e autobiografia in L. A. Muratori*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 195-211, e P. VISMARA, "Muratori immoderato". *Le censure romane al "De ingeniorum moderatione in religionis negotio"*, in *Il cristianesimo e le diversità*, a cura di R. Cacitti, G. G. Merlo, P. Vismara, Milano, Edizioni biblioteca francescana, 1999, pp. 207-246.

¹⁷ *Epistolario di L. A. Muratori*, edito e curato da M. Campori, Modena, 1905, 1734-1737, v. VIII, pp. 3290-3363: 3357.

alla definizione delle nuove norme procedurali, dipinge il tribunale a tinte fosche: «Dovremo noi ancora risentirci de' colpi che ha recati all'umanità la terribile Inquisizione, in un tempo in cui questa fiera superstiziosa ha perdute quelle unghie colle quali ha per cinque secoli lacerata l'innocenza, l'ignoranza, la filosofia e la religione istessa?»¹⁸.

Molto acuta fu poi la riflessione, venata dallo spirito giurisdizionalistico, di Carlantonio Pilati, nella *Riforma d'Italia*, dove si scaglia contro «que' mascherati Persecutori del genere umano, che infestano le città, e le campagne, che sotto pretesto di Religione fanno provare i più funesti ed esecrandi effetti de' loro implacabili odi, e delle loro furiose rabbie ad ogni sorta d'innocenti persone»¹⁹. Con la loro furia «di tratto in tratto sotto sembiante di pietà ci levano via qualche bello spirito, qualche grande ingegno, qualche singolare artista, qualche bravo agricoltore, qualche utile mercatante, qualche lume, ed ornamento delle scienze». Tale ferocia serve per

mantenere le tenebre, la cecità, l'ignoranza, ed odiano lo apparire della luce, che ci tengono a tutto potere lontano ogni eccellente maestro in ogni scienza, ed arte, che impediscono l'ingresso ad una infinità di buoni coltivatori delle campagne, che serrano l'entrata ad ogni buon libro, che con lo spargimento, e con la conservazione di tante superstiziose opinioni pongono mille ostacoli alla propagazione degli uomini cotanto necessarij in tutte le differenti contrade dell'Italia, che tuttoché sudditi, come avrebbero a essere, fanno tremare i loro Principi, e che in fine sono la peste di ogni buona, e lodevole cosa²⁰.

Gli effetti e le conseguenze più chiare della politica inquisitoriale non si limitano al sentimento religioso, ma si propagano anche sulla politica e sull'economia, tanto che Pilati si appella a principi e repubbliche affinché diano «la caccia a costoro, sterminateli, e fate che non rimanga

¹⁸ G. FILANGIERI, *Scienza della legislazione*, edizione critica diretta da V. Ferrone, Venezia, 2004, v. III, a cura di F. Toschi Vespasiani, p. 63. Si veda G. GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo*, p. 281.

¹⁹ C. A. PILATI, *Di una Riforma d'Italia ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi, e le più perniciose leggi d'Italia*, in Villafranca, 1776, pp. 45-49. Si vedano, oltre a F. VENTURI, *Settecento riformatore, II: La Chiesa e la Repubblica entro i loro limiti, 1758-1774*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 250 ss., anche E. TORTAROLO, *Pilati e la storia tedesca: tra passato e presente*, in *Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi Stati italiani*, a cura di C. Mozzarelli, G. Olmi, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 391-430; C. A. PILATI, *La Chiesa non è uno Stato. Scritti scelti di un illuminista trentino*, a cura di S. B. Galli, Roma, Carocci, 2002, e il recente volume di atti del convegno del 2002, *Carlantonio Pilati (1733-1802). Un intellettuale trentino nell'Europa dei Lumi*, a cura di S. Ferrari, G. P. Romagnani, Milano, FrancoAngeli, 2004.

²⁰ PILATI, *Di una Riforma d'Italia*, p. 46.

più nell'Italia nostra vestigio veruno. Non ci sia più inquisitione, ed il nome solo d'inquisitore sia di perpetuo abborrimento negli animi Italiani». Secondo Pilati, l'Italia ha bisogno di entrare in contatto con le scienze, indispensabili «per la conservazione, e per il vantaggio delle Società civili», sebbene gli uomini di scienza siano però soggetti «al furore, ed alla disperazione di questa gente inumana». Arti e scienze in Italia sono state soppiantate, secondo l'illuminista, da una «rabbiosa Teologia, che è piena di controversie, che divide non solo i suoi studiosi, ma quasi tutta la gente in più fazioni, per le quali una setta perseguita l'altra e nascono brighe, tumulti, maneggi, odj, rancori, dissensioni, ed inimicizie perniziose a' medesimi Stati»²¹. Dunque una teologia improduttiva e gravida di conseguenze nefaste e di ulteriori scontri. La soluzione a questa situazione, secondo Pilati, è quella di aprirsi alla tolleranza: «Or tutti questi malanni non si possono torre via, se non se col tollerare ogni Religione, e col permettere, che ognuno pensi in ciò a posta sua, purché si astenga dal cagionar male, e dal seminar dottrine contrarie alle virtù morali, ed al bene dello Stato»²². Continua: «La Diversità delle religioni egualmente tollerata produce l'indifferenza negli animi, l'indifferenza produce la pace, e la quiete, ed il vicendevole amore. E senza di queste cose non possono né fiorire le arti, né aver bene gli Stati». Inoltre, Pilati sostiene che non spetta all'essere umano vendicare Dio e condanna così la coercizione delle coscienze, anche perché considera che la «vera Religione non domina i corpi, ma gli animi»; anzi «e però non col ferro e col fuoco, ma colla persuasione si ha da propagarla». Gli apostoli avevano indicato la strada della conversione mediante persuasione, opponendosi in quel modo alla repressione adottata dagli imperatori romani: secondo Pilati, si cade ora nel paradosso di riprendere «noi quello, che allora facevano i gentili, e perché non osserviamo noi le massime, che allora tenevano i nostri primi Padri? Quei che da noi dissentiscono adesso, credono di aver ragione, e di essere sulla via della verità, come la crediamo noi da parte nostra. Quindi in vece di perseguitarli, cerchiamo di persuaderli dei loro errori a forza di buoni ufficj, e di savie istruzioni»²³.

Come ha osservato Franco Venturi, sono molte le critiche e le proteste nei confronti dell'Inquisizione, ma unica è «la rabbiosa passione» di Pilati, cui si deve anche il merito di aver indicato nel Sant'Uffizio il responsabile della decadenza morale e intellettuale dell'Italia, recuperando così un'interpretazione diffusa nel dibattito europeo²⁴. L'analisi di Pilati

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 47. Cfr. VENTURI, *Settecento riformatore*, p. 265.

²³ PILATI, *Di una Riforma d'Italia*, pp. 28-49.

²⁴ VENTURI, *Settecento riformatore*, p. 264.

rappresenta un tassello prezioso che illumina sul grado di consapevolezza critica ormai diffuso nei confronti del tribunale inquisitoriale, di cui sono smascherate le finalità.

2. *Il Sant'Uffizio dal tradimento della volontà di Paolo III: Faure*

Finora la polemica, pur nei suoi caratteri talvolta originali, proviene da voci eccentriche o eredi di tradizioni espulse dalla Chiesa di Roma: diverso e perciò emblematico è però il caso di Giambattista Faure, gesuita e attivo polemista, che dopo aver difeso la Compagnia dagli attacchi del domenicano Concina pubblica anonimo nel 1750 un commentario alla bolla *Licet ab initio* di Paolo III²⁵. In seguito avrebbe suscitato clamore con un'altra opera, *De praxi quesnelliana*²⁶. Per inciso, si ricordi che l'analisi dei mali ecclesiastici e la proposta del gesuita saranno sottoposte al vaglio censorio all'interno del Sant'Uffizio, che porterà a termine l'iter con la proibizione nel 1757²⁷.

Schierandosi contro alcuni provvedimenti della Congregazione dell'Indice e del suo segretario, il domenicano Ricchini, che andavano a colpire opere di gesuiti nella battaglia antigiansenistica, Faure decide di occuparsi dell'Inquisizione partendo dalla bolla istitutiva: questa scelta di per sé costituisce già una novità per l'intento di ricondurre l'attenzione alle origini e agli sviluppi del tribunale. Non si tratta più della storia

²⁵ *Commentarium in bullam Pauli III "Licet ab initio", datam anno 1542, qua romanam inquisitionem constituit et eius regimen non regularibus sed clero saeculari commisit. Accessit appendix historico-theologica de proscriptione sub annum 1725 extorta contra duacenam academiam...*, s.l., 1750. Sul Faure, si veda G. PIGNATELLI, *sub voce*, in DBI, 1995, v. XLV, pp. 378-83. A favore dell'identificazione di Faure come autore del *Commentarium*, già G. MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani*, Milano, coi torchi di L. di Giacomo Pirola, 1848, v. I, p. 226, e recentemente anche P. STELLA, *Il giansenismo in Italia. II. Il movimento giansenista e la produzione libraria*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006, p. 22 e n. Si veda ora H. H. SCHWEDT, *Fra giansenisti e filo napoleonici. I domenicani al S. Offizio romano e alla Congregazione dell'Indice nel Settecento*, in *I domenicani e l'Inquisizione romana*, pp. 591-613: 591-593.

²⁶ *De praxi Quesnelliana in dilatione sacramentalis absolutionis ad propositiones 87. et 88. ex 101. Proscriptis in bulla Vnigenitus dissertatio dogmatica publicae disputationi proposita in Collegio Romano a patribus Societatis Jesu anno 1755*, Romae, typis Joannis Generosi Salomonii, 1755.

²⁷ ACDF, so, *Censurae librorum 1757*, fascicolo 4, sul quale mi riprometto di tornare in altra sede. Si veda inoltre au Faure, ACDF, St. St.G5g, dove Faure si appella, a fine 1755, al Sant'Uffizio per il *De praxi quesnelliana*. Per un quadro d'insieme sulla censura nel Settecento, si veda P. DELPIANO, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna, il Mulino, 2007.

dell'istituzione, né della discussione sulla legittimità della coercizione delle coscienze, ma piuttosto si percorre un ritorno alle fonti primarie per verificare la coerenza dell'attuazione di un istituto alla luce delle premesse del suo ideatore e riformatore. Con questo spirito, Faure costruisce l'opera per lamentare e biasimare il tradimento della volontà espressa da Paolo III nella bolla, tradimento che risulta ancor più evidente se si valuta la diffusa recriminazione, per non dire l'odio suscitato dal santissimo tribunale dell'Inquisizione. Così, andando a rintracciare le cause di questi mali, Faure giunge alla conclusione che dipendono non dal tribunale in sé, «sed in eius administrationem Regularibus commissam». Dunque, gli odi e l'inefficienza del tribunale inquisitoriale, secondo il gesuita, sono stati provocati dall'amministrazione affidata ai domenicani. L'attività di polemista per la Compagnia di Gesù contro i domenicani e in particolare contro Concina aveva già provocato a Faure l'invito alla moderazione da parte di Benedetto XIV. Anche il *Commentarium* sembra quindi rientrare nella medesima battaglia antidomenicana sebbene Faure non coinvolga però Domenico, il quale aveva seguito una sua precisa linea di condotta nel combattere gli eretici, scovandoli, ma anche esortandoli alla correzione e poi affidando i pertinaci alla punizione da parte dei magistrati; al contrario, i suoi successori, dimentichi dell'insegnamento del fondatore, cadevano nel paradosso di abdicare al dovere principale, di correggere e recuperare gli eretici, per essere soprattutto giudici²⁸. Ecco quindi chiarito il "tradimento" nei confronti di Paolo III, il quale aveva espresso l'intenzione di affidare l'Inquisizione al clero secolare e non a quello regolare. Questa errata applicazione della bolla aveva prodotto quella severità e quell'intransigenza delle pratiche e dei processi, dalle quali era scaturito, ad esempio, l'assalto al palazzo romano dopo la morte di Paolo IV²⁹. Allo stesso modo, Faure ripercorre gli eccessi dell'Inquisizione spagnola, a partire da Torquemada, e nell'elenco non trascura tutti quegli aspetti che le venivano sempre additati contro, come le carceri, le torture, le minacce, le confische, sebbene si affretti a chiarire che questi abusi erano stati commessi «per Dominicanos», animati più dalla crudeltà che dallo zelo³⁰.

Secondo Faure, furono proprio queste notizie di abusi a scatenare la furia dei napoletani contro i tentativi di introdurre l'Inquisizione: in questo caso, il gesuita sembra attingere a Giannone come fonte. Si apre così una rassegna di episodi molto noti, in cui i domenicani, con la loro intransigenza, avevano prodotto conseguenze disastrose per la Chiesa: su

²⁸ *Commentarium in bullam Pauli III*, p. 6.

²⁹ *Ibidem*, p. 14. Si veda *supra*, pp. 56-59.

³⁰ *Commentarium in bullam Pauli III*, p. 23.

tutti, le vessazioni a cui fu sottoposto Reuchlin e la predicazione rovinosa di Johann Tetzel³¹. Dall'insieme di questi episodi, si comprendono bene le ragioni per cui Paolo III saggiamente, secondo Faure, avrebbe voluto affidare la gestione dell'Inquisizione ai secolari³². Le responsabilità dei domenicani, secondo Faure, sono ancora più evidenti per quanto riguarda il caso di Lutero, poiché la contesa prima con Tetzel e poi con Prieras e con Caietano «non invenit Haeresiarcham, sed fecit»³³. Inoltre, il clero vive nell'ignoranza, come aveva denunciato Erasmo, non solo delle lingue latina, greca ed ebraica, ma anche della Scrittura, dei Concili, della patristica, della storia sacra e critica, degli scolastici «qui fere Regulares erant», «meras trias pro Philosophia, ac Theologia venditabant»³⁴. E Faure si indigna del fatto che questi problemi erano già stati segnalati al papa nel *Consilium de emendanda ecclesia*, nel quale si era giunti a chiedere l'abolizione degli ordini regolari, scarsamente dediti alla cura dei fedeli cui preferivano la raccolta delle indulgenze³⁵.

Della strategia miope della Chiesa di Roma Faure individua come grave l'accanimento contro Erasmo, nonostante Paolo III ne avesse proclamato nel 1535 l'innocenza³⁶: in quel modo l'umanista, da grande difensore della Chiesa, passò a essere considerato, per maldicenza, un avversario³⁷. La Chiesa si era così privata volontariamente di un alleato formidabile visto che i luterani temevano più un Erasmo che cento Caietano, Tetzel, Hochstrat, Prieras...³⁸

³¹ *Ibidem*, p. 31.

³² «Inde enim evidentissima erit Pauli III sapientia, qua non Fratribus, sed Clericis sanctum Inquisitionis Officium administrandum sua Constitutione decrevit», *ibidem*, p. 37.

³³ «Scio haec obscuriosa esse nostra haec aetate, in qua praeoccupato, atque averso animo in Lutherum, ejusque impias Haereses sumus. Verum discernenda diligenter tempora sunt; non idem Lutherus initio dissidii fuit, qui deinde in progressu: Contentio cum Tetzelio Inquisitore, deinde cum Silvestro, et Cajetano non invenit Haeresiarcham, sed fecit; fecit autem, cum odio accensus in Administros Pontificis Dominicanos, eorumque agendi rationem parum sane aequam, et juri consentaneam, gradum fecit ad Pontifices ipsos lacessandos, eorum Fidem, ac Doctrinam improbandam», *ibidem*, pp. 84-85.

³⁴ *Ibidem*, p. 86.

³⁵ «Ventre, luxui, atque otio plures dediti, solis Elemosynis corrogandis intenti, et extrinsecis caeremoniis vestium, cactus ac similibus contenti, ita se ipsos, ac Christi fideles negligebant: ut celebre scriptum Cardinalium, ac Praelatorum Paulo III oblatum, Ordines Religiosos conventuales abolendos, inquit, omnes putamus», *ibidem*, p. 86.

³⁶ *Ibidem*, p. 87.

³⁷ «Ex magno Ecclesiae difensore, magnum Ecclesiae hostem sua maledicentia, aut si ita appellare libeat, malo suo zelo non secunsum scientiam, fecissent», *ibidem*, pp. 88-89.

³⁸ «Plus enim unum Erasmum metuebant Lutherani, quam centum Cajetanos, Tetzeli, Hochstratos, Silvestros, alioque», *ibidem*, p. 93.

Dietro a queste osservazioni polemiche si intravede un disegno più ampio di messa in discussione dei poteri degli ordini regolari e difficilmente si può prestar fede all'intento dichiarato di voler unicamente ristabilire le competenze così come erano state pensate da Paolo III e poi mal interpretate. Faure è persuaso del fatto che, affidando l'Inquisizione al clero secolare, si sarebbe giunti «ad Haereses extirpandas, ac Fidem Catholicam augendam, uberius atque amplificandam»³⁹. Si riprende così un tema adottato dall'apologetica cattolica secondo la quale la responsabilità della cattiva condotta e dei metodi tirannici dell'Inquisizione doveva essere imputata esclusivamente ai domenicani e non alla Chiesa. Faure però affianca alla critica la proposta e la soluzione ai mali denunciati: nell'analisi delle cause di tale degenerazione, individua l'avidità, poiché l'amministrazione del tribunale inquisitorio conferisce gran potere per gli introiti che si possono ricavare attraverso le confische. Per accaparrarsi la gestione del tribunale, si scatena una forte rivalità tra i diversi ordini religiosi, rivalità spenta soltanto da una vera e propria tirannide messa in atto dai regolari, soprattutto dai domenicani. Così tutti questi problemi interni all'Inquisizione ne hanno compromesso l'efficienza e quindi gli esiti: il fatto che il giansenismo prosperasse indisturbato è una spia preoccupante del malfunzionamento del tribunale inquisitorio. Al contrario, con un'Inquisizione affidata al clero secolare si sarebbe garantita la sconfitta dell'eresia insieme a una fede rigogliosa. Certo sulla perorazione di Faure aleggia il sospetto che la condanna dei domenicani dipenda dal presunto rapporto di favore (o almeno non di ostilità) con i giansenisti: a suo avviso, la *dominicana inquisitione* aveva infatti agito «amiche» con i giansenisti, mentre si era mossa «acerbe cum aliis Haereticis»⁴⁰. Dunque, Faure deduce dal confronto con la politica intrapresa dalla Chiesa nei primi dodici secoli, «mitissime» con gli eretici⁴¹ che l'Inquisizione domenicana avrebbe operato sulla scia di motivazioni e interessi particolari, con «animi acerbitate» piuttosto che con «fidei zelo»⁴². Proprio in questa prospettiva, Faure avanza dubbi e perplessità sulle ragioni del tradimento della tradizione cristiana di mansuetudine e carità volta a combattere unicamente «gladio spiritus, quod est Verbum Dei». Si torna così alla critica iniziale, poiché certamente il clero secolare avrebbe potuto stimolare la fede e lo zelo con le predicazioni e con le missioni, mentre, dalla nascita

³⁹ *Ibidem*, p. 100.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 137. Le ragioni di questa scelta strategica da parte dei domenicani sono ricostruite *ibidem*, pp. 112 ss.

⁴¹ «Per priora duodecim Ecclesiae saecula mitissime actum est cum Haereticis, at praetextu augendi paulatim auctoritatem suam, semper novis obtentis Apostolicis Literis, ad summam severitatem eam evexerunt Inquisitores Mendicantes», *ibidem*, p. 137.

⁴² *Ibidem*, p. 138.

dell'ordine, i domenicani si erano appropriati dei compiti tradizionali dei vescovi⁴³. Nei primi dodici secoli la Chiesa e la sua intera giurisdizione erano amministrate dal clero secolare; poi, secondo Faure, la «dominandi libido» dei domenicani avrebbe corrotto tutto, accantonando l'insegnamento di Agostino «memor Magisteri sui Christi Jesu» in favore di carità e misericordia con gli eretici, che aveva come obiettivo «in Haereticorum, aliorumque Infidelium salutem»⁴⁴. Al contrario, l'intero sistema inquisitoriale appare più intento «ad censuras, et carceres»⁴⁵, con i patentati che «suscitano il disprezzo del popolo, dei governatori e dei vescovi», anche perché si nota una maggiore inclinazione alla vendetta piuttosto che all'emendazione degli eretici. I regolari, insiste Faure, sono tanto incapaci di riformare i costumi quanto abili nel suscitare indignazione e odio e per questo devono essere sostituiti⁴⁶.

Riduce tutti i problemi e le questioni sorte alla cattiva interpretazione e attuazione della bolla di Paolo III, come nel caso della polemica sui riti malabarici che coinvolgeva i gesuiti⁴⁷. Ancora: il fatto che tutte le cariche di prestigio siano a vantaggio dei domenicani genera sospetti di iniquità e ingiustizia, ma anche di impunità⁴⁸, dato che non si può procedere contro eventuali comportamenti illeciti dei domenicani, se poi il giudizio spetta a un altro domenicano. Tanto l'ufficio dell'Inquisizione ha giovato ai domenicani quanto gravemente ha nociuto alla Chiesa di Roma⁴⁹. Nella polemica disamina condotta dal gesuita si assegna così la responsabilità della decadenza della Chiesa di Roma non alla Riforma di Lutero, ma piuttosto all'aumento vertiginoso del potere dei domenicani, quella «dominandi libido», che più volte ha denunciato nel corso dell'opera⁵⁰. Per risolvere tale situazione sarebbe dunque sufficiente affidare l'Inquisizione al clero secolare, in ossequio alla bolla farnesiana e in risposta alle istanze emerse nel corso del concilio tridentino e al modo spagnolo⁵¹.

⁴³ *Ibidem*, p. 145.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 172.

⁴⁶ «Missas facio alias praxes per Fratres Regulares hujus Tribunalis Administros in-vectas, quae tam ineptae sunt moribus reformandis, quam aptissimae odiis in sanctum Tribunal conciliandis, ob magnam contrarietatis speciem, cum Justitiae aut charitatis legibus», *ibidem*, p. 180.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 225 ss.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 243.

⁴⁹ «Itaque Romanam Inquisitionem per Dominicanos administrari, eorum commodis utile quidem, Romanae Curiae vero admodum perniciosum: cum hac agendi ratione non Regularium modo, sed Orbis Cattolici universi existimatio, ac benevolentia in hanc optimum Curiam in dies imminuatur», *ibidem*, p. 244.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 251.

⁵¹ *Ibidem*, p. 268.

Attraverso la critica dell'Inquisizione, Faure interviene nel cuore di polemiche monastiche che risentono della situazione di crisi in cui a metà Settecento si trovavano i gesuiti, sotto i colpi sferrati dai giansenisti e dai sovrani europei, ma emerge con forza l'istanza riformatrice di fronte all'incessante denuncia degli eccessi e degli arbitri del tribunale.

3. *La storia dell'Inquisizione vista da fuori*

Nell'Inghilterra della prima metà del Settecento, la questione dell'avvento della dinastia Hannover sul trono inglese e le paure di una paventata successione cattolico-stuardista⁵², insieme alle questioni della tolleranza aperte a fine Seicento, rendono gli inglesi solleciti e guardinghi per impedire l'instaurarsi della terribile Inquisizione, come testimoniano la ripubblicazione e traduzione di alcune opere, tra le quali la storia di Limborch, la storia dell'Inquisizione del reverendo Baker e la storia della persecuzione di Samuel Chandler. L'interesse inglese nei confronti dell'Inquisizione supera di gran lunga sia quello francese sia quello tedesco, come risulta chiaro sfogliando le pagine della bibliografia di Vekene⁵³. Se l'Inquisizione spagnola impensierisce gli inglesi per gli incontri pericolosi durante i viaggi, l'Inquisizione romana è vista come avamposto tirannico di un ritorno al cattolicesimo: le opere che qui prendo in esame possono essere considerate come tessere di un mosaico che, come ha mostrato Haydon, rivela una vera e propria ossessione anticattolica, per cui ovunque si nasconderebbero cattolici cospiranti contro la libertà inglese⁵⁴.

In questa cornice di anticattolicesimo, il significato di queste opere storiche sull'Inquisizione risulta di estrema importanza. Baker, la cui opera è tradotta anche in tedesco⁵⁵, traccia la storia dell'Inquisizione dal-

⁵² A. C. THOMPSON, *Popery, Politics, and Private Judgement in Early Hanoverian Britain*, «The Historical Journal», 2002, pp. 333-356.

⁵³ L'evidente interesse inglese può essere riscontrato esaminando le 73 opere (tra edizioni e traduzioni) recensite tra il 1701 e il 1800: ben 36 sono in lingua inglese contro le 21 in francese e le 14 in tedesco. Cfr. VEKENE, *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, v. I, pp. 428-450.

⁵⁴ HAYDON, *Anti-Catholicism in eighteenth-century England*, pp. 45-46. Si veda inoltre J. S. CHAMBERLAIN, *The Jacobite failure to bridge the Catholic/Protestant divide, 1717-30*, in *Religious identities in Britain, 1660-1832*, ed. by W. T. Gibson, R. G. Ingram, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 81-96.

⁵⁵ *Herrn Bakers Volständige Historie der Inquisition, aus d. engl. übers. von Christian Friedrich Tieffensee, mit einer Vorr. Siegm. Jac. Baumgartens*, Copenhagen, Preus, 1741.

le origini, che fissa al 1163, fino ai suoi giorni. Si tratta di una raccolta di aneddoti dalle più citate fonti in materia: interessante, però, mettere in evidenza quanto Baker enuncia nella premessa. A suo avviso, la religione si compone di due aspetti («An outward Profession of Faith, as to certain Points, and an inward Sense of the Obedience due to its Rules»), che devono essere ben armonizzati in modo che uno non prevalga sull'altro, seguendo così l'insegnamento degli apostoli. Baker osserva con rammarico che si è ormai affermata la tendenza a dare preminenza all'esteriorità della professione di fede, essendo diventata «an Engine of Policy»⁵⁶, e così succede che individui con scarsi principi morali siano meno a rischio di persecuzione rispetto a quelli mossi da «sincere and conscientious Piety». Il divario tra esteriorità e interiorità della fede implica, secondo Baker, la distinzione tra «the Human Inquisition and the Enquiry which God will make at the last Day»: la prima sarebbe stata soddisfatta soltanto dalle apparenze, mentre la seconda avrebbe guardato oltre l'apparenza e condannato «if we have not really been what, in outward Shew, we appeared»⁵⁷. Con questa distinzione risalta la denuncia e condanna dell'uso della forza nelle questioni di coscienza e, al contempo, l'indignazione nei confronti di quelli che vogliono presentarsi come «discepoli del principe della pace» e si macchiavano di efferatezze.

Anche secondo Baker la storia della Chiesa di Gesù, contraddistinta dalla persecuzione patita da parte di ebrei e pagani, esclude la coercizione dal cristianesimo, mentre l'ipocrisia umana avrebbe invece condotto all'uso della forza che confonde e aliena, quando determinante per abbracciare la fede deve essere la ragione⁵⁸. Nella sua requisitoria contro l'Inquisizione, emblema della persecuzione e dell'ortodossia simulata, Baker considera il clero responsabile dell'introduzione di nuovi strumenti volti a raccogliere sempre maggior denaro, che però non era impiegato a sostegno della fede. Consapevoli della loro distanza dalla religione cristiana, gli ecclesiastici, infatti, adottano questi strumenti, che nascondono-

⁵⁶ *Complete History of the Inquisition in Portugal, Spain, Italy, the East and West-Indies, in all its' branches, from the origin of it in the year 1163 to its present state... by the Reverend Mr. Baker, ... The whole imbellished with several copper plates...*, Westminster, O. Payne, 1736, p. IV. Ringrazio Monica Azzolini della pazienza e della solerzia con cui mi ha aiutato ad avere copia dell'opera di Baker.

⁵⁷ *Complete History of the Inquisition*, p. IV.

⁵⁸ «Truth is amicable in its Nature, Reason will lead us to embrace her; but Force is apt so to disorder our Minds, that we hear with Repugnance, Orders, which we must neither examine, nor disbelieve. In a word, if the Enemies of God's holy Faith had endeavoured to render it odious, by introducing into it Things contrary to its Nature, they could not have done it more effectually, than by breathing this Spirit into The church, which whilst it seems to keep many Saints, does in reality make many Devils», *ibidem*, pp. V-VI.

no crudeltà e ipocrisia, con la più raffinata arguzia e con un linguaggio pio e persino compassionevole, per praticare le più atroci disumanità. Tra questi, merita il posto d'onore, secondo Baker, l'Inquisizione: «The Inquisition, the most bloody, as well as the most terrible Court, that ever was invented, is called, by its Advocates and Dependants, the Holy Office». Nonostante molti cattolici siano fortemente contrari a quel modo di procedere, il potere del tribunale inquisitoriale è grandemente riverito, perché per paura i fedeli si adeguano a forme e cerimonie e dimenticano di «search the Scriptures, or to gain a rational Belief in Christ»⁵⁹. Come Limborch, Baker dichiara di aver utilizzato come fonti solo manuali inquisitoriali e i canonisti, i quali avevano affermato l'equità e la giustizia dei procedimenti inquisitoriali⁶⁰. Inoltre, Baker prova a desumere le ragioni di quelle opere, rintracciandone i moventi nel voler diffondere i particolari «in a canting Style» con cui impressionare i lettori comuni, soprattutto nei Paesi dove già i titoli di quelle opere sono accolti con riverenza «or rather Horror». Ovviamente, agli occhi degli altri, il tribunale e la sua attività non possono affatto essere considerate onorevoli, ma Baker guida gli increduli a scoprire che il tribunale è lodato in parte «as an admirable Bulwark of the Church, and the only Fortification which has enabled the Catholick Faith, i.e. the Papal Constitutions, in spite of Reformation, to preserve and support an ample Dominion over the Persons, Purses, and Consciences of Men». Ma a quest'immagine si contrappone quella che ne viene data da parte di uomini saggi come di «an inhuman Contrivance, by Force and Torture to extinguish true Religion, and the sincere Love of God»⁶¹. Nel primo fronte, tra coloro che hanno magnificato uso, equità e dignità del Sant'Uffizio, Baker vede schierati Paramo, Bzovius e Clemente IV, mentre Limborch, Beaulieu e altri autori protestanti con grande accuratezza e forti argomenti hanno impugnato la costituzione, le massime e le pratiche di questo tribunale.

Divisa in ventotto capitoli e con dodici relazioni tratte dalle opere più note (Dellon, Ramè, Gavin...), la *Storia* di Baker ripercorre l'*excursus* storico constatando non solo gli abusi secondo uno schema ormai rituale e ripetuto, ma anche alcuni episodi molto noti. Manca anche qui, ma non sempre, la distinzione tra le Inquisizioni medioevali e moderne, e tra quelle spagnola, portoghese e romana: anche Baker ne parla come se esistesse una continuità.

Dopo aver affrontato la questione dell'origine dell'Inquisizione medioevale, Baker tratta dell'istituzione dell'Inquisizione in Polonia,

⁵⁹ «Horror is dissembled, and Fear itself is silent», *ibidem*, p. VI.

⁶⁰ *Ibidem*, p. VII.

⁶¹ *Ibidem*.

Francia, Boemia e in Spagna, ma non di quella del Portogallo né della riorganizzazione del tribunale romano. Con le fonti maggiormente citate (Royas, Simancas, Brunus, Bzovius, Carena, Montanus, Lithgow, Dellon), Baker intende dare «an ample and exact Account of those cruel Proceedings, and barbarous Executions», attraverso le trattazioni dotte e anche i racconti dei fatti straordinari per dare uno spessore di credibilità e veridicità alla definizione di Inquisizione come «hateful and terrible», da parte sia di cattolici sia di protestanti⁶².

Alle origini dell'Inquisizione Baker dedica il capitolo iniziale, sintetico, per provare «from whence this new Engine of Papal Oppression, and Ecclesiastical Tiranny, hath acquired such a Power, and by what degrees Persecution hath been strenghten'd by the Artifices of the Court of Rome» prima con il sostegno dei principi e poi con metodi più arbitrari⁶³. Mediante l'Inquisizione, i papi pretesero di trovare un modo per contrapporsi e sconfiggere ogni dottrina che, in qualunque modo, avesse messo in discussione il potere esorbitante della Chiesa di Roma.

Riguardo a Domenico, Baker riporta la leggenda del sogno della madre e poi attribuisce allo spagnolo l'ideazione di un metodo che, sotto l'apparenza di carità e perdono, nasconde le più grandi crudeltà per gustare la sua furiosa vendetta⁶⁴. Si dedica anche a esporre gli ostacoli che furono frapposti al tribunale, soprattutto per quanto concerne la questione dell'ampliamento della giurisdizione ecclesiastica, osteggiato dalle autorità civili che si vedevano completamente esautorate e il comune sentimento contrario all'Inquisizione⁶⁵. Baker non tace neanche della possibilità che l'accusa di eresia fosse impiegata illegittimamente come strumento di vendetta contro i nemici, attribuendone la pratica per primo a Federico II che la impiegò per ragioni politiche.

Per la definizione delle competenze del tribunale inquisitoriale, Baker adotta la letteratura canonistica per osservare che «they esteem as Heresy every Thing that is contrary to any received Opinion in the Church, although it be merely Philosophical, and hath no Foundation in the Sacred Scripture»⁶⁶. Circa gli abusi e i tentativi di estendere la giurisdizione, of-

⁶² *Ibidem*, p. 1.

⁶³ *Ibidem*, p. 2.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 4. Baker confronta anche i mezzi ideati dal fondatore con quelli utilizzati dall'Inquisizione moderna e riprende Limborch, *ibidem*.

⁶⁵ «The Tribunal of the Inquisition was not only hateful to the People, by reason of its Novelty, but because the Inquisitors themselves render'd it hateful by their excessive Cruelty», *ibidem*, p. 13.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 114

fre molti esempi, occupandosi poi della questione della confisca⁶⁷, dello scioglimento del giuramento di fedeltà al sovrano ritenuto eretico, come esposta da Zanchini⁶⁸, e anche delle ingerenze della Chiesa nel diritto internazionale⁶⁹.

Attingendo abbondantemente alle consuete fonti, Baker poi affronta tutti i punti tradizionali della polemica: ad esempio, le miserevoli condizioni delle carceri sono narrate con la citazione dell'opera di Dellon e di altri, per enfatizzare come il detenuto precipitasse nella disperazione a causa dell'isolamento e della lunghezza e crudeltà della detenzione⁷⁰.

Riguardo alla pena di morte, non la più comune, ma la più terribile, Baker cita i luoghi spesso richiamati (*Seconda lettera dei Re*, 23, e *Giovanni*, 15,6), ma evidenzia il parere di Conrad Brunus che non aveva ravvisato alcun fondamento né nelle Scritture né nelle leggi civili, mentre Paramo ne aveva trovati diversi, coerentemente con la sua linea interpretativa⁷¹.

Condiscendente con la curiosità e il gusto popolare è l'immane analisi della tortura, dalla quale non era escluso nessuno, nemmeno gli appartenenti ai ceti privilegiati, sebbene, per rispetto dell'ufficio e della dignità, «they torture them more gently and mildly, unless the Heinousness of the Crime»: Baker si diffonde sulle diverse tipologie e anche sugli aspetti esteriori, come il luogo in cui si svolgeva e le finalità che si volevano raggiungere mediante l'esecrato uso della tortura⁷².

In ogni caso preso in esame, Baker cerca di mostrarne l'aspetto paradossale e contrario al buon senso come per quanto riguarda la disputa sull'obbligo del figlio di denunciare all'Inquisizione il padre eretico⁷³, altro *topos* ricorrente nella polemica settecentesca.

Rispetto alle precedenti, l'opera di Baker offre degli elementi originali: è meno incline (per non dire refrattaria) a riconoscere una tradizione di misericordia nella storia della Chiesa, avendo puntato l'attenzione sulle origini storico-politiche delle invenzioni umane atte a far accrescere il potere ecclesiastico, che non ha incontrato scrupoli di coscienza e senza alcun freno all'avidità e alla prepotenza. L'Inquisizione avrebbe, in que-

⁶⁷ *Ibidem*, p. 107 ss. Sulla questione della confisca, V. LAVENIA, *I beni dell'eretico, i conti dell'inquisitore. Confische, stati italiani, economia del Sacro tribunale*, in *L'Inquisizione e gli storici*, pp. 47-94: 58.

⁶⁸ BAKER, *Complete History of the Inquisition*, p. 122.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 123.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 94.

⁷¹ *Ibidem*, p. 127.

⁷² *Ibidem*, p. 195 ss. Sull'uso della tortura si espresse molto criticamente anche FILANGIERI, *Scienza della legislazione*, v. III, pp. 87-88.

⁷³ BAKER, *Complete History of the Inquisition*, p. 210.

sta prospettiva, svolto un ruolo di sostegno alla Chiesa, con strumenti e metodi di terrore, incurante degli effetti dannosi della coercizione delle coscienze. Rispetto ad altre opere inglesi, quella di Baker è meno intrisa di anticattolicesimo e di aspetti di propaganda politica e molto più sensibile al dibattito sui diritti della coscienza e ai suoi risvolti politici.

L'interesse per l'Inquisizione aveva spinto nel 1731 il latitudinario Samuel Chandler (1693-1766) a tradurre la storia dell'Inquisizione di Limborch, dopo che l'interesse nei confronti del rimostrante aveva portato, nel 1702, alla traduzione da parte di William Jones della *Theologia Christiana*. Nella prefazione alla traduzione, dedicata alla regina, Chandler mette in evidenza l'ostilità reale nei confronti dell'Inquisizione e le garanzie per l'Inghilterra date dalla successione al trono degli Hannover, i quali hanno sposato una politica religiosa non di coercizione, rifiutando ogni metodo violento⁷⁴. Con la traduzione dell'opera di Limborch, Chandler pubblica pure una lunga riflessione sulla storia della persecuzione.

Nella *Preface* il latitudinario presenta l'opera di Limborch attraverso le parole di apprezzamento di Locke, raccomandandola «for its Method and Perspicuity, and the Authorities by which it is so abundantly confirmed, and pronounces it a Work in its Kind absolutely perfect»⁷⁵. La traduzione dell'opera di Limborch raccoglie l'auspicio di Locke, affinché «the meanest People might understand the Anti-christian Practices of that execrable Court». Rende ancor più prezioso il lavoro di Chandler il fatto di aver saputo da Anthony Collins, «that he had some Ms. Papers of Mr. Limborch relating to it, and generously sent them to me for my Perusal», così come un amico lo aveva informato che anche in Olanda un *gentleman*, Francis Limborch, possedeva copia di molte «corrections and addictions», che Limborch aveva apposto «with his own hand», e anche di queste Chandler ha tenuto conto nella sua traduzione, ponendole tra parentesi quadre⁷⁶. Rispetto all'edizione originale, la traduzione è dunque arricchita di queste integrazioni, che sono riportate tra parentesi quadre. Alla traduzione è premessa la storia della persecuzione, che Chandler presenta per mostrare come gli abusi della libertà siano «infinitely more tolerable than the evils that must necessarily flow from Ecclesiastical

⁷⁴ *The history of the inquisition by Philip von Limborch, ... Translated into English by Samuel Chandler. In two volumes... To which is prefixed, a large introduction...*, London, sold by J. Gray, 1731. Qualche anno dopo, fu pubblicato anche un estratto dall'opera di Limborch, *A brief representation of the cruel and barbarous proceedings against Protestants in the Inquisition. Extracted from the history of the Inquisition, written by the celebrated Philip a Limborch*, London, printed for James Roberts, 1734. Su Chandler, si veda J. STEPHENS, *sub voce*, in ODNB.

⁷⁵ *The history of the inquisition*, p. XI.

⁷⁶ *Ibidem*, p. XII.

Tiranny, which is destructive to Knowledge, Learning, Piety and Virtue, and every Think that is dear and valuable to Men and Christians»⁷⁷.

Successivamente, nel 1736, Chandler riprende, sviluppandola, la riflessione storica sulla persecuzione, affiancando le ingiustizie e crudeltà perpetrate fin dall'antichità per giungere all'Inquisizione, senza trascurare però anche le colpe dei protestanti: si va affermando così l'immagine del tribunale inquisitoriale come emblema della persecuzione⁷⁸. Rispondendo a John Rogers, autore di un trattato in cui si sosteneva la necessità politica di imporre una religione⁷⁹, Chandler sostiene che il governo debba astenersi dall'imposizione religiosa poiché «the Religion of Professions and Forms without Faith or devotion, which the Doctor pleads for the Establishment of, is and can be of no Service to Society»⁸⁰. La coercizione non crea alcun vantaggio per la società, ma al contrario la spontanea adesione alla fede è una premessa indispensabile per far permeare l'animo dei principi religiosi come fondamento civile⁸¹. La pace sociale deve essere mantenuta e preservata con un'intima convinzione e non con l'obbligo alla conformità esteriore; oltre queste idee che risentono del dibattito illuministico, si noti che la parte della *History of Persecution* relativa all'Inquisizione ricalca sostanzialmente l'opera di Limborch. Con Chandler l'Inquisizione come simbolo di ogni persecuzione e di ogni repressione trova il suo massimo cantore, per cui si condanna ogni forma di coercizione, non escludendo neppure quelle praticate dai riformati per rivendicare così i diritti della coscienza. È una delle prime volte in cui si fa riferimento all'intolleranza protestante non per giustificare quella cattolica e viceversa, ma perché sia essa stessa deplorata ed esecrata. Alla causa della difesa dei diritti della coscienza, Chandler non rinuncia nemmeno quando, nel 1745, compone un'opera contro le pretese al trono dell'erede di Giacomo II, rivelando il sostegno datogli dal papa, dalla Francia e dalla Spagna, animate dall'odio contro gli inglesi. Se quelle pretese irragionevoli avessero prevalso, con il ritorno dello Stuart al trono, tra le conseguenze più nefande ci sarebbe stata una persecuzione religiosa che avrebbe procurato le più atroci sofferenze: in questo quadro, Chandler si occupa seppur marginalmente dell'Inquisizione per ricordare

⁷⁷ *Ibidem*, p. XVI.

⁷⁸ S. CHANDLER, *The History of Persecution...*, London, printed for J. Gray, 1736.

⁷⁹ J. ROGERS, *A vindication of the civil establishment of religion: wherein some positions of Mr. Chandler, the author of Literal scheme, etc. and an anonymous letter... are occasionally consider'd. With an appendix containing a letter from the Reverend Dr. Marshal, and an answer to the same*, London, printed for William and John Innys, 1728.

⁸⁰ CHANDLER, *The History of Persecution*, p. X.

⁸¹ *Ibidem*, p. XVII-XVIII.

che l'azione inquisitoriale in Spagna, Portogallo e Italia era diretta contro tutto ciò che mettesse in discussione le pratiche e le dottrine della Chiesa di Roma⁸². Resta dunque l'uso politico della minaccia dell'Inquisizione per fomentare il pregiudizio anticattolico.

Allo sforzo filologico e poi teorico di Chandler e alla ricostruzione storica di Baker, si affianca John Marchant, con il suo *Bloody Tribunal*, cui fa seguito un *England's Bloody Tribunal* di Matthew Taylor; queste opere si pongono in quella temperie in cui anticattolicesimo e xenofobia alimentano la *Black Legend*⁸³. Attraverso l'immagine del Sant'Uffizio, si vuole dare testimonianza inequivocabile della peggior barbarie del clero papista: a legittimare la polemica si usa l'argomento dell'assenza di istituzioni paragonabili al tribunale inquisitoriale nella storia europea, come pure il fatto che le sue leggi sono scritte nel sangue. Addirittura, in un *pamphlet*, si afferma che per narrare le azioni delle Inquisizioni non si richiedono grandi abilità retoriche o capacità di toccare le corde emotive poiché i fatti, raccontati per come sono, «strike the heart with horror and astonishment»⁸⁴.

Sulla stessa lunghezza d'onda, Marchant si prefigge di offrire alle famiglie inglesi un antidoto al papismo, considerato una sfida alla religione e alle libertà inglesi, ma soprattutto dichiara che la libertà di adorare Dio secondo coscienza è un diritto naturale e con le torture o con la minaccia si può certo indurre a ritrattare, ma non a cambiare l'animo e il convincimento delle persone⁸⁵. La coercizione delle coscienze produce effetti superficiali, poiché solo con «Reason and Argument» si può incidere profondamente e giungere a una conversione sincera. Dunque, le pratiche inquisitoriali sono inutili e crudeli, e poi su quale autorità si

⁸² S. CHANDLER, *Great-Britain's memorial against the Pretender and popery*, London, printed for J. Roberts, 1745, p. 20.

⁸³ Si veda C. HAYDON, "I Love my King and my Country, but a Roman Catholic I Hate": Anti-Catholicism, Xenophobia and National Identity in Eighteenth-Century England, in *Protestantism and National Identity. Britain and Ireland, c. 1650-c. 1850*, ed. by T. Claydon, I. McBride, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 33-52.

⁸⁴ H. STEPHENS, *A true representation of popery, as it appears in foreign parts: designed as a preservative against its contagion; particularly recommended to British protestants during their residence in popish countries...*, London, printed for James and John Knapton, 1728, p. 174.

⁸⁵ «The liberty of worshipping God according to conscience, or in that Manner which a Man is persuaded in his own Mind he ought to do, is so natural a Right, that any Attempt to deprive him of it, is an Act of the most cruel Tyranny; because it is impossible, by any Violence or Punishment inflicted on the Body, to alter the Sentiments and free Agency of the Understanding», in J. MARCHANT, *Preface*, in ID., *The bloody tribunal: or, an antidote against Popery. Being a review of the horrid cruelties of the Inquisition, as practised in Spain, Portugal, Italy, and the East and West-Indies*, London, printed for Judith Walker, 1756, p. V.

fondano, visto che la legge evangelica indica ben altri comportamenti e leggi⁸⁶? Gli ornamenti lussuosi del papa come le pretese arbitrarie con cui legittima abusi vari, secondo Marchant, vanno in direzione contraria rispetto a quanto prescritto dalle Scritture, le quali raccomandano umiltà, pazienza, amore, benevolenza, reciproco perdono e tolleranza, con tutte le virtù sociali di umanità, carità e amicizia⁸⁷. Virtù che il papa nega risolutamente e non adotta nei confronti di chi non voglia adeguarsi alle sue «unreasonable and unscriptural Impositions», marchiandolo come eretico e condannando il corpo alle fiamme, la famiglia alla povertà e l'anima alla dannazione eterna. Ma questo era il passato, la natura del papato prima che nascesse l'Inquisizione⁸⁸. Addirittura lo spirito del papato sarebbe trasfuso nell'Inquisizione con doppia porzione di malizia, crudeltà, vendetta diabolica e animosità⁸⁹. Alle colorite e vivide descrizioni Marchant unisce qualcosa di più originale, poiché descrive la nascita dell'Inquisizione come se si trattasse di un vero parto, dando conto dei lancinanti dolori sofferti dalla madre e dell'incredibile e spaventosa somiglianza con il padre, «true Offspring of the Church of Rome»⁹⁰.

Scaturisce dalla situazione inglese la considerazione circa l'esistenza di molti cattolici moderati contrari ai principi persecutori della Chiesa, considerazione che non inficia la necessità di basarsi sull'insieme della Chiesa romana, sui suoi principi e sulla sua condotta, per scoprirne gli inganni e per denunciarne il proposito di tenere la popolazione nell'ignoranza al fine di sottrarre «Money and Understanding together». Si ripetono così molti stereotipi, per cui le crociate, i massacri, i roghi sono «ever lasting Monuments of their savage Barbarity»⁹¹. Ma ancora una volta è di estremo interesse il motivo per il quale si ripercorre questa polemica rivelato da Marchant: nonostante gli abusi e gli eccessi perpetrati dalla Chiesa romana e dall'Inquisizione siano così noti, la sorte fortunata dell'Inghilterra, che ha potuto non conoscere direttamente quella piaga, può essere rovesciata e per questo rischio la sorveglianza non deve mai diminuire. Marchant, infatti, plaude a quella tensione che innerva

⁸⁶ «Who invested her [*la Chiesa di Roma*] with the Power of making sanguinary Laws, for the Destruction of those who refuse to come within her Pale», *ibidem*, p. V.

⁸⁷ *Ibidem*, p. VI.

⁸⁸ «This was the true and natural Image of Popery for some hundred Years before the Birth of that horrid and detestable Monster the Inquisition», *ibidem*, p. VI.

⁸⁹ «The very soul of Popery seemed to be transfused into the Judges of this Bloody Tribunal, but with a double Portion of the Spirit of Malice, Cruelty, diabolical Revenge and Animosity, against the true and sincere Professors of the Christian Religion, as reformed and purged from Errors, Fooleries and Absurdities of Superstition, Bigotry and Popery», *ibidem*, p. VII.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, p. VIII.

la storia inglese, perché il rischio paventato di tornare a soggiacere alle leggi papiste ne ha animato le stagioni. Come ammonimento, ricorda la condizione inglese durante la Rivoluzione con la pericolosa alleanza tra papisti inglesi e Francia: in quegli anni, secondo Marchant, si torna a correre quel rischio, come testimonia la politica francese – siamo all’inizio della Guerra dei Sette anni⁹². Ancora una volta, dietro la minaccia ventilata dell’Inquisizione, si cela una chiamata alle armi contro un nemico politico, come era già successo con *The Holy Tribunal* di Luke Beaulieu, che aveva adombrato il rischio dell’Inquisizione per sventare ogni ipotesi di successione cattolica. Con un appassionato appello conclusivo, Marchant esorta così ogni uomo «who has the least Regard for Religion and Liberty» a vigilare. Il giogo, francese o romano che sia, deve essere in ogni modo evitato e perciò le tinte fosche di una temuta introduzione dell’Inquisizione, la cui immagine propagandistica ben rientra nel clima retorico scelto, concorrono a questo progetto. Con questo antidoto, conoscendo i rischi e la minaccia cattolica, le famiglie inglesi possono avere «a full View of all those dreadful Calamities they must expect to suffer, if ever Popery should be the established Religion in this Country»⁹³.

Il *Bloody Tribunal* di Marchant si sviluppa poi secondo uno schema classico: innanzitutto la storia dalle origini del tribunale, poi alcuni casi (Venezia, Boemia, Fiandre, Spagna, Portogallo...), la giurisdizione inquisitoriale, le immancabili discussioni sulle prigioni e sui diversi tipi di eretici, sulle pene... concludendo con nove relazioni tratte da Gavin, Lithgow, Ramé ecc., e con l’abiura di Galilei. Anche secondo Marchant, l’istituzione dell’Inquisizione nel corso del XII secolo doveva arginare la crescita dei *freethinkers* che, non volendo sottostare alle imposizioni arbitrarie della Chiesa, ne minacciavano il potere di cui da sempre, «by Indolence or Countenance of secular Princes», godeva⁹⁴. Riguardo alla responsabilità di Domenico per l’inizio e lo sviluppo dell’attività inquisitoriale anche a danno di altri, Marchant recupera la leggenda del sogno della madre durante la gravidanza, interpretando il presagio: «Torch was an Emblem of the Fire and Faggot, lighted by him, and by which a Multitude of People were burnt to Ashes»⁹⁵. Da questa interpretazione nota e condivisa discende l’attribuzione della responsabilità a Domenico di aver inventato quel metodo di nascondersi sotto sembianze di carità e perdono

⁹² «France is now mustering all her Forces, and collecting her whole Strength, both by Sea and Land, to deprive us at once of all those Blessings and Privileges with which Heaven has so long indulged us», *ibidem*, p. IX.

⁹³ *Ibidem*, p. X.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 14-15.

per poi infliggere «the most cruel Punishments»⁹⁶. È la volta poi, secondo un modello ormai quasi stereotipato, della narrazione dei processi a Wycliffe, Hus e a Girolamo da Praga, quindi si passa all'esame dell'istituzione dell'Inquisizione spagnola, al tribunale portoghese e alle gesta eroiche della ribellione dei Paesi Bassi⁹⁷. Dopo aver trattato dei diversi tipi di eretici e delle pene (basandosi su Paramo, Zanchini, Royas, citati quasi sicuramente di seconda mano da altri trattati), Marchant si occupa della tortura, altro argomento classico («the most shocking and disagreeable Part») della polemica contro il Sant'Uffizio⁹⁸. Per far crescere l'indignazione del lettore, Marchant ricorre al caso di Galileo Galilei, notevole per fama, con una sintesi delle vicende, come esempio significativo della politica inquisitoriale: le affermazioni dello scienziato sono del tutto estranee a temi religiosi, occupandosi di questioni astronomiche, eppure ciò non aveva impedito l'intervento dell'Inquisizione⁹⁹.

Stigmatizzati gli artifici capziosi per far deporre un imputato, Marchant smaschera ogni sorta di trucchi per carpire la fiducia dell'imputato e ottenerne la confessione¹⁰⁰, e anche uno degli aspetti della procedura inquisitoriale che maggiormente colpisce l'immaginario popolare, il fatto che essa non si fermi neanche di fronte alla morte dell'imputato. In tutti i trattati questo tema, la *damnatio memoriae*, è presente e il caso di specie è ovviamente quello di De Dominis¹⁰¹. Inoltre, per dare un effetto drammatico alle testimonianze e un maggior sostegno alla campagna contro l'Inquisizione per esaltare la libertà anglicana, hanno spazio i racconti di Charles Dellon, Isaac Martin e William Lithgow, che sembrano tratti però dalla *Storia* di Baker.

A testimoniare l'interesse suscitato dall'opera, ricordiamo che vi fu anche una seconda edizione, sostanzialmente identica alla prima, e una *Review of the Bloody Tribunal*, ampliata, dove trovavano spazio il rac-

⁹⁶ «St. Dominick having thus begun the Inquisition, the Pope was extremely assiduous in enlarging the Powers of the Inquisitors, and in erecting a Tribunal in which they might fit, and pronounce Sentence, as Judges delegated by himself, against Heresy and Hereticks», *ibidem*, p. 21. Poco oltre, aggiunge che «this tribunal of the inquisition was the fittest Method in the World for persons to gratify their Spleen against their Enemies, under Pretence that they were infected with Heresy», *ibidem*, p. 23.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 40-54.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 93.

⁹⁹ «I have transcribed the whole Process, that it may appear, that Opinions purely Astronomical, and that have nothing to do with Religion, and which can neither be of any Advantage or Disservice to piety, which soever Side of the Question is defended, are a sufficient Argument to the Roman Inquisitors, to render any one vehemently suspected of Heresy», *ibidem*, pp. 110-117: 110.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 118-123.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 152-158.

conto della ribellione napoletana del 1547 (capitolo VI) e dei tumulti contro l'Inquisizione a Maiorca, Minorca, Sardegna e Milano (capitolo VII), mentre venivano meno le relazioni tratte dalle opere note e l'abiura di Galileo¹⁰². Come già Beaulieu, Marchant fa un uso politico dell'immagine dell'Inquisizione, agitata come minaccia: in caso di sconfitta, l'Inghilterra sarebbe infatti stata sottoposta al giogo inquisitoriale, nonostante avesse goduto dei benefici del riconoscimento dei diritti della coscienza.

Nella stessa prospettiva critica si inserisce Matthew Taylor che, nel 1769, pubblica *England's Bloody Tribunal* per svelare la «popish cruelty». Esordisce con il ricordo del grande e fondamentale contributo di John Wycliffe, seguito poi da altri, per giungere alla palingenesi inglese necessaria dopo il degrado e la corruzione provocate dalla Chiesa di Roma; il riformatore inglese riuscì infatti a liberare l'Inghilterra da quel retaggio, benché avesse incontrato forti ostilità¹⁰³. Taylor traccia poi la storia dei tentativi inglesi di resistere al papismo e alle persecuzioni che ne sono conseguite, dedicando spazio alla successione di Maria Tudor¹⁰⁴. Ripercorre quindi il martirologio di Foxe, ma con alcune aggiunte; come molti altri, attribuisce l'origine dell'Inquisizione alla volontà di reagire a quelli che cominciavano a pensare liberamente e a opporsi alla Chiesa di Roma sotto Innocenzo III¹⁰⁵. Tratta anche dei tentativi di introdurre il tribunale sotto il regno di Maria e della gratitudine che lega gli inglesi a quegli avi, che avevano impedito il «diabolical yoke»¹⁰⁶. Esaminando sinteticamente le procedure, Taylor constata l'infelicità e disumanità in cui sono costrette a vivere le popolazioni dove opera l'Inquisizione, la quale riesce a cancellare i rapporti di «gratitude, love and a mutual forbearance» per accusare e denunciare i sospetti¹⁰⁷. Oltre all'ignoranza come conseguenza dell'azione inquisitoriale – aspetto denunciato da molti polemisti –, Taylor individua in maniera più compiuta (laddove altri l'avevano solo accennato) anche la corruzione della vita sociale, poiché il tribunale produce un clima di sospetti e foraggia invidie e rancori personali.

¹⁰² Aberdeen, printed for Gilbert MacPherson, 1770; *A review of the bloody tribunal; or the horrid cruelties of the Inquisition, as practised in Spain, Portugal, Italy, and the East and West-Indies*, Perth, printed and sold by G. Johnston, 1770.

¹⁰³ *England's bloody tribunal: or, Popish cruelty displayed. Containing a complet account of the lives, religious principles, cruel persecutions, sufferings, tortures, and triumphant deaths, of the most pious English Protestant martyrs*, London, printed for J. Cooke, 1769, pp. 3 ss.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 98 ss.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 287 ss.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 290.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 295.

Secondo Taylor, la corte di Roma considera «the Inquisition as the master-piece of its invention, and the most substantial support of its power both spiritual and temporal», vista la sua dedizione alla causa romana¹⁰⁸. Rispetto all'opera di Marchant, Taylor si concentra maggiormente sull'Inghilterra per evidenziare le sofferenze già patite dagli inglesi a causa della Chiesa di Roma. Anche in questo caso, si tratta dell'uso politico dell'Inquisizione come emblema della politica cattolica¹⁰⁹.

Altra spia dell'interesse inglese nei confronti dell'Inquisizione è un *pamphlet*, pubblicato nel 1748, anonimo e a spese dell'autore a Londra, *An authentick narrative of the Origin, Establishment and Progress of the Inquisition in Italy, Spain, and Portugal. With the efforts used by the Church of Rome, to establish this tyranny*. Con stile essenziale e stringato, l'analisi presenta qualche elemento originale. L'Italia è la sede del preteso infallibile capo della Chiesa di Roma, e così i suoi abitanti, per riverenza nei confronti del papa e per l'ignoranza in cui vivono, hanno un'idea distorta di coloro che dissentono dalle dottrine della Chiesa. Ciò ha fatto diffondere e proliferare falsità, perfidia e abilità nell'arte della dissimulazione con cui si nascondono i veri sentimenti, in attesa della prima occasione utile per vendicarsi. Nell'elenco delle caratteristiche negative della popolazione italiana, conseguenza dell'operato inquisitoriale, si aggiunge quindi anche la dissimulazione all'ignoranza e alla vita sociale corrotta, caratteristiche strettamente dipendenti l'una dall'altra. Riguardo all'istituzione dell'Inquisizione, sostiene che sarebbe stata la frattura della concordia tra autorità politica e autorità spirituale a determinare l'aumento delle eresie e la conseguente esigenza di usare metodi più violenti, cui si risolse Innocenzo III¹¹⁰. Nonostante le opposizioni e le proteste, la Chiesa proseguì nel suo disegno di mantenere l'Inquisizione operante, ottenendo anche alcuni importanti risultati come quello di stringere ancor più saldamente il tribunale al papato¹¹¹. Per spiegare l'assenza dell'Inquisizione in Inghilterra, l'autore ricorre all'esaltazione del carattere inglese come motivo protettore della libertà dall'Inquisizione, accentuando il tratto propagandistico. Il temperamento degli inglesi è, a suo avviso, più propenso alle ribellioni di quanto non fosse quello di tedeschi, francesi, spagnoli e italiani e soprattutto più amante della liber-

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 319.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 321.

¹¹⁰ *An authentick narrative of the original, establishment, and progress, of the Inquisition in Italy, Spain, and Portugal. With the efforts used by the Church of Rome, to establish this tyranny...*, London, printed for the author, and sold by the bookseller in town and country, 1748, p. 4.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 13.

tà di pensiero¹¹², mentre gli olandesi scatenarono una guerra in cui «the Inquisition was either the real or pretended Cause»¹¹³. Dunque, i caratteri naturali delle diverse popolazioni influiscono sulla storia politica e culturale, segnando marcate differenze. In questa ricostruzione polemica, dominata da definizioni e temi propagandistici, conquista spazio l'analisi originale di come la resa o la resistenza al cospetto dell'Inquisizione abbiano contribuito a rafforzare i tratti naturali di ogni popolazione.

4. *Inquisizione come abuso di giurisdizione?*

Sull'onda delle storie dell'Inquisizione, degli appelli alla tolleranza di Locke, della crescente istanza giurisdizionalistica, il Sant'Uffizio viene travolto anche dall'Illuminismo: nello specifico, il significativo apporto delle teorie di Thomasius al dibattito giuridico sulla punizione dell'eresia infiacchisce fortemente la legittimità dell'operato inquisitoriale¹¹⁴.

In Francia, la mole di pubblicazioni intorno all'Inquisizione rivela un interesse mai declinante: i *Mémoires historiques pour servir a l'histoire des inquisitions* del gallicano-giansenista Louis-Ellies Dupin si inseriscono in questo quadro¹¹⁵. Tra definizioni consuete («ce cruel tribunal»), Dupin sottolinea la distanza della Chiesa che usa l'Inquisizione da quella delle origini, enfatizzando la forte contrapposizione tra lo spirito di carità e moderazione e la ricerca della vendetta e della morte. Nonostante queste premesse, ripetendo la posizione già espressa da Marsollier, Dupin crede nella necessità di punire gli eretici, affidando però il compito al sovrano e imponendo il rispetto di quattro regole: le prime tre riguardano la sicurezza dello Stato, mentre l'ultima invita «non pas pour les contraindre, mais pour les porter par le crainte des Loix et des peines à se faire instruire, à reconnaître la vérité, et à rentrer dans l'Eglise qu'ils ont quitté». È stato, infatti, lo spirito di vendetta, di inumanità e crudeltà dell'Inquisizione a provocare tumulti, rivolte se non guerre per impedir-

¹¹² *Ibidem*, p. 22.

¹¹³ *Ibidem*, p. 24.

¹¹⁴ Per un quadro d'insieme, si veda A. ROTONDÒ, *Tolleranza*, in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. Ferrone, D. Roche, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 62-78.

¹¹⁵ L. E. DUPIN, *Mémoires historiques pour servir a l'histoire des inquisitions*, Cologne, chez Denis Slebus, 1716. Si vedano anche J. GRES-GAYER, *Un théologien gallican, témoin de son temps: Louis Ellies Du Pin (1657- 1719)*, «Revue d'histoire de l'Eglise de France», LXXXII (1986), pp. 67-121; ID., *Le gallicanisme de Louis Ellies Du Pin (1657-1719)*, «Lias», XVIII (1991), pp. 37-63; A. ALIMENTO, *Il secolo dell' "Unigenitus"? Politica e religione in Francia nel secolo dei Lumi*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXVII (2001), pp. 323-346, e P. STELLA, *Il giansenismo in Italia. I, I preludi tra Seicento e primo Settecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006, pp. 175 ss.

ne l'istituzione in alcuni Stati¹¹⁶. La sordità e la cecità della Chiesa di Roma hanno ostacolato una riforma e anzi «la Cour Romaine regarde l'Inquisition comme son chef-d'œuvre, et comme l'appui le plus ferme et le plus solide de sa Puissance spirituelle et temporelle»¹¹⁷. Nei confronti dell'Inquisizione Dupin propone gli argomenti spirituali critici proposti dal giansenismo, come pure quelli della tradizione gallicana, che avrà larga diffusione e verrà presa a modello dai successori.

Durante il XVIII secolo, il confronto dialettico con le istituzioni e in particolar modo con la Chiesa risente dei risultati raggiunti dalla filosofia politica e dalla scienza giuridica, a loro volta investite dai progressi scientifici. L'Inquisizione appare sempre più un vessillo del passato per il carico di abusi ed eccessi. Tralasciando i tanti cenni critici che possono rintracciarsi in moltissime opere, ampiamente esaminate, come quelle di Montesquieu e di Voltaire, meritano invece di essere presi in esame alcuni *pamphlet* meno frequentati¹¹⁸. Nel 1737 la dissertazione di Johann Christoph Ross tratta dell'Inquisizione: partendo dalle opere di Johann Paul Windek (*De haeresibus extirpandis in Prognosticon futuri ecclesiae status*) e di Antonio Possevino, Ross individua le basi della legittimità della persecuzione, per cui l'Inquisizione rappresenta lo strumento con cui la Chiesa preserva la sua centralità¹¹⁹. A causa delle conseguenze deleterie della strategia del terrore costruita dall'Inquisizione con testimonianze false e paura diffusa, sarebbe opportuno per il bene dello Stato delegare la controversia al tribunale supremo «non uni pontificio populo jure invisio»¹²⁰. Dopo i fondamentali contributi alla critica ermeneutica biblica della seconda metà del Seicento, il divieto di leggere in volgare la parola divina è percepito in tutte le sue drammatiche conseguenze per il sentimento religioso e denunciato con allarme da Ross. Unico fine che sembra perseguire il Sant'Uffizio è quello di cancellare con il fuoco i dissidenti; per questo motivo Ross chiude con alcuni versi dell'epigrammista John Owen (dedicati agli anabattisti), rivelatori dei sentimenti e delle opinioni sulla politica del Sant'Uffizio¹²¹.

¹¹⁶ DUPIN, *Memoires historiques*, pp. 53, 228.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 264-265.

¹¹⁸ Si veda R. MINUTI, *Orientalismo e idea di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006, pp. 400 ss.

¹¹⁹ *Dissertatio philosophica qua inquisitionis pontificiae iniquitas ex ipso ejusdem tribunalis catalogo anno 1713, 6. augusti, Conimbricæ publicato, evincitur, quam auspiciis serenissimi et celsissimi principis ac domini, Dn, Friderici hassiae landgravii... praeses Joh. Adolph. Hartmann,... et respondens Johann. Christophor. Ross, typis P. C. Mulleri, (s.d.)*. Si veda VEKENE, *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, v. II, p. 268.

¹²⁰ *Dissertatio philosophica*, p. 23.

¹²¹ «Omnia diruitis, nihil aedificatis in orbe, / Zelus hic, an scelus est? Fervor hic, an furor est? / Spiritus at vestris etiam praetenditur ausis. / Qualis at hic vester spiritus est? Abandon / Tantum», *ibidem*, p. 26.

Nella dissertazione filosofica di Ross, risulta centrale l'analisi delle conseguenze culturali della politica dell'Inquisizione, mentre rimane in secondo piano la rivendicazione dei diritti della coscienza. Nello stesso anno, nel 1737, tornando però in Inghilterra, esce una *Storia delle procedure e delle crudeltà della corte dell'Inquisizione*, in cui si osserva preliminarmente come la persecuzione sia diventata scientifica grazie alla scienza di uomini di gran sottigliezza e malizia, cresciuti per inventare e praticare le più atroci torture a cristiani innocenti¹²². Attraverso la critica dell'Inquisizione, però, l'autore avanza la denuncia degli errori dei riformati che avrebbero dovuto imparare la lezione e riconoscere il diritto al dissenso: «The Right of every Man, and of every Minister to search the Scripture, to understand and explain it as well as he is able; and to act, in his religious Capacity, according to his own Persuasion and Principles, so long as he injureth no Man»¹²³. Quest'opera, che ripropone brani e temi di seconda mano, si pone sulla scia di quella di Chandler con l'apologia del diritto di errare. A distanza di due anni, esce un'altra *Storia*, sempre dell'Inquisizione, che si basa sulle medesime fonti, con il proposito di denunciare l'iniquità delle procedure e le conseguenze di terrore e paura diffuse e dissimulate da un apparente consenso delle popolazioni vessate¹²⁴.

La prossimità della pubblicazione di queste opere nient'affatto originali rivela però un interesse vivo dei lettori inglesi per l'Inquisizione, tema che evidentemente suscitava curiosità morbose, appagate poi dalle descrizioni ridondanti, e contribuiva ad accrescere l'orgoglio inglese di essersi sempre tenuti alla larga da tali strumenti giudicati liberticidi. I motivi politici dell'ossessione papistica possono spiegare, ma solo in parte, questa curiosità inglese.

¹²² *A general History of the proceedings and cruelties, of the Court of Inquisition; in Spain, Portugal, etc. Consisting chiefly of Facts well attested, intermix'd with many remarkable Tryals and Sufferings; such as have never before been collected into one entire Volume, and are now only to be found in the Closets of the Curious. Extracted from the best Authorities and Illustrated with Occasional Remarks and proper Observations. To which is Prefix'd, An Introduction concerning Heresy, Bigotry and Persecution, with Copper-Plates, representing the Bloody and Inhuman Tortures of the Inquisition*, London, s.n., printed in the year M.DCC.XXXVII, p. I.

¹²³ *Ibidem*, p. XIII.

¹²⁴ *A short view; or history of the inquisition of the Kingdoms of Spain, Portugal, etc. to this day. Under the following Heads: Its Rise, Progress, and Establishment, Its boundless Jurisdiction, Its Officers, Laws, Customs, Their Judgments, Tortures, Penances, etc. Interspersed with Many curious Relations of Persons who have suffer'd under their Arbitrary Power; particularly that of Isaac Martin, an Englishman, who lay long in Prison at Granada, and was released by the Interposition of his late Majesty King George, whose Account has the Sanction of a Certificate signed by thirteen Bishops at the Instance of Mr Secretary Craggs*, London, printed for James Hodges, 1739.

Analisi originali, perché parto di ingegni più allenati, sono quelle degli illuministi che non risparmiano strali al tribunale dell'Inquisizione, considerato tirannico e ingiusto¹²⁵. Il barone Holbach, nel *De cruautés*, dopo essersi occupato delle crudeltà religiose in generale, dedica spazio all'Inquisizione: la ricostruzione delle origini e della genesi presenta elementi originali, sottolineando la differenza abissale tra gli appartamenti degli inquisitori e le carceri degli inquisiti, al fine di insinuare dubbi sulla moralità dei giudici¹²⁶. Holbach "sfrutta" la sua capacità immaginifica, descrivendo il tribunale come uno strumento dotato di cento braccia per mettere in atto una persecuzione sanguinosa e per assicurarsi la vittoria contro gli eretici¹²⁷. Ma non basta: l'avidità e l'ingiustizia, la mancanza di ogni certezza di diritto, il fatto che si induca e si spinga alla delazione attraverso tortura rendono sorprendente che «l'on a l'impiété de nommer saint sont aussi surprenantes que terribles»¹²⁸. Grazie alle fonti scelte (Limborch, Dellon, Lithgow e Piazza), il tono di indignazione è crescente nei confronti delle pratiche e delle modalità di accusa e denuncia, giungendo a definire infernale il tribunale poiché arriva a incoraggiare il parricidio, delitto contro natura. Tra le «inventions infernale imaginées par le Prêtres de Dieu», Holbach indica le condizioni di detenzione, che prostrano le vittime della furia inquisitoriale al fine di ottenere accuse e le torture infernali inferte secondo lo stesso principio¹²⁹. A suo dire, gli inquisitori avrebbero portato l'inferno sulla terra, supponendo persino che «les démons les plus pervers peuvent-ils être plus cruels et plus inhumains que ces Inquisiteurs religieux?»¹³⁰. Dietro lo zelo religioso, con invenzioni *ad hoc* per irretire «les Rois, les Magistrats et les peuples également imbécilles», Holbach insinua che tutto ciò sia ordito in difesa degli interessi del clero. Così immagini incisive del Sant'Uffizio prendono forma, non risparmiando però nemmeno i protestanti dall'accusa di essere «des monstres de cruauté», citando il caso di Serveto, di Valentino Gentile e altri¹³¹; la metamorfosi dell'Inquisizione in emblema della persecuzione religiosa è ormai compiuta.

¹²⁵ R. GARCÍA CÁRCCEL-D. MORENO, *La Inquisición y el Debate sobre la Tolerancia en Europa en el Siglo XVIII*, «Bulletin Hispanique», 1 (2002), pp. 195-213.

¹²⁶ Si veda A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Bologna, il Mulino, 1975, p. 10.

¹²⁷ «La rapacité, l'injustice et la cruauté de ce Tribunal Ecclésiastique sont aussi illimités que son pouvoir», in P. H. T. D'HOLBACH, *De la cruauté religieuse*, Londres 1769, p. 108.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 111.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 114-116.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 117.

¹³¹ *Ibidem*, pp. 132-134.

Naturalmente già nella sua opera più celebre, *Le Christianisme dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion chrétienne*, Holbach aveva inserito l'Inquisizione tra le colpe del cristianesimo per non aver saputo basarsi sulle prove indubitabili di un buon sistema, ossia su «la clarté, la simplicité, la consistance»¹³². L'accusa di aver voluto solo la sottomissione esteriore e di aver inventato «l'art de tyranniser la pensée, et de tourmenter les consciences» è rivolta a tutte le confessioni cristiane, ognuna delle quali aveva rivendicato l'interpretazione autentica del messaggio divino. Queste, secondo Holbach, sono le conseguenze di una religione che considera l'errore come «un crime digne de la colere de son Dieu», e che riconosce ai giudici il diritto di condannare al rogo: si crea così un clima di sospetto e di mistero, su cui si fonda l'Inquisizione, che vuole trovare dei colpevoli a costo di individuarli già tra i sospetti. Holbach non si ferma a questa denuncia, ma prosegue additando i principi del tribunale «sanguinaire», che perpetua l'ignoranza e l'«engourdissement» dei popoli, laddove la «fausse politique» dei re consente di esercitare i suoi furori. Persino nei Paesi ritenuti «plus éclairés et plus libres», i vescovi fanno firmare formule e professioni di fede e propongono domande capziose. Con l'animosità delle dispute e con l'inutilità delle speculazioni teologiche, poi, si generano confusione e guerre. Holbach rappresenta così una fase matura della polemica illuministica, in cui convergono molte questioni precedentemente affrontate e l'influenza di uno spirito secolarizzato sui rapporti tra Stato e Chiesa.

Sulla scia dei primi, embrionali contributi francesi alla polemica contro l'Inquisizione (insieme agli appelli dei Parlamenti, alle opere di Marsollier e di Fleury), la riflessione sulla legittimità dell'azione inquisitoriale va accentuando lo sviluppo di caratteri di difesa giurisdizionale, come si nota anche dai trattati giuspubblicistici: il marchese Argenson giunge a mettere in discussione il tribunale ecclesiastico, osservando l'estensione infondata del potere ecclesiastico, nella settima dissertazione, *De l'Inquisition, et des Appels comme d'Abus*, della *Histoire du droit public ecclésiastique françois*¹³³.

Secondo Argenson, la punizione degli eretici non spetta alla Chiesa: la rivendicazione ecclesiastica di possedere la forza coattiva di far rispettare le leggi non include certo la pratica di confiscare i beni, di degradare i nobili e di dare ordini ai sovrani, di sterminare gli eretici con il ferro e

¹³² Londres, 1756 (i.e. 1766), p. 262.

¹³³ R. L. ARGENSON, *Histoire du droit public ecclésiastique françois où l'on traite de sa nature, de son établissement, de ses variations et des causes de sa décadence*, Londres, Samuel Harding, 1737.

il fuoco, pratiche barbare e vergognose¹³⁴. Ma è interessante l'analisi dell'origine dell'abuso, che trae la sua legittimità da adulatori, da massime insensate e da principi falsi, con sorprendente riscontro nella credulità dei sovrani e dei popoli. Inoltre, sempre nel solco già tracciato da Marsollier e Fleury e prima ancora da Sarpi, Argenson riconosce allo Stato il diritto di perseguire solo quelle opinioni in grado di turbare l'ordine e la pace pubblica, mentre alla Chiesa spetta il giudizio di eresia, non quello di punire l'eretico.

Riconosciute queste competenze, Argenson si pone così una serie di interrogativi: innanzitutto si dovrebbe verificare se il consenso dei sovrani a introdurre l'Inquisizione abbia rappresentato un vantaggio per gli Stati, e se questo consenso possa essere revocato; inoltre, nel merito dell'azione, si chiede se il rigore della Chiesa non sia stato eccessivo e se la procedura sia stata «équitable»; ma anche se il rogo non sia una pena troppo severa, scaturita dall'accordo tra papi e sovrani, e se l'orrore tanto declamato della Chiesa nei confronti del sangue sia sincero¹³⁵. Insinua soprattutto il sospetto che la preghiera degli inquisitori ai magistrati secolari di salvare la vita degli eretici faccia parte di una cerimonia, sapendo che resta lettera morta e che, se così non fosse, gli ecclesiastici sarebbero rimasti delusi e seccati¹³⁶.

Secondo Argenson, la Chiesa dovrebbe allontanare l'eretico dal suo seno, senza uccidere, anche perché lo spettacolo «affreux» cui si assiste in Spagna e Portogallo, «ces Processions lugubres», mostra il trionfo crudele di una fede incapace di convertire. Proprio queste riflessioni si aprono così a una prospettiva internazionale di rapporti diplomatici, per cui il giurista ipotizza che i roghi dell'Inquisizione producano l'effetto involontario, per l'eterogenesi dei fini, di indebolire e vanificare le proteste contro quegli Stati «qui punissent du dernier supplice ceux qui prechent le Christianisme et qui l'embrassent»¹³⁷. Il giurista sollecita dunque a sposare la politica dell'esempio per non perdere credibilità e credito. È la prima volta che l'immagine dell'Inquisizione viene presa in esame con il carico di ricadute nei rapporti diplomatici. Pertanto, secondo Argenson, la Chiesa dovrebbe persuadere con la forza delle sue ragioni tanto da non imporle con la violenza. Pur ritenendo lecita la punizione di chi si allontana dalla Chiesa, paragonandola alla diserzione dei soldati, punita dai sovrani, Argenson ribadisce che spetta alla giurisdizione ecclesiastica solo comminare la punizione spirituale. Non è tutto: afferma che la

¹³⁴ *Ibidem*, p. 96.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 98-99.

¹³⁶ *Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna*, a cura e con introduzione di A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2007.

¹³⁷ ARGENSON, *Histoire du droit public ecclésiastique français*, p. 99.

scelta della religione per la maggior parte delle persone deriva dal luogo di nascita, non da una scelta consapevole, e dipende piuttosto dall'educazione, come la lingua¹³⁸. A seconda del luogo di nascita, si sarebbe potuti essere indifferentemente turchi, cristiani, luterani piuttosto che cattolici. La religione diventa quindi un elemento naturale e non più volontario. Il giurista prosegue su questa linea, mettendo in dubbio la libertà e la consapevolezza di un infante battezzato cristiano per insistere sulla relatività della scelta religiosa spesso non originata da profonda convinzione. La conclusione di Argenson è che dunque sarebbe opportuno punire «les auteurs de la séduction», ma non i semplici che sono facilmente sedotti; quest'ultimi meritano compassione, non collera¹³⁹. A tal fine, Argenson propone la distinzione tra «Persuasion et Opiniatrete», per definire il grado di consapevolezza dell'eretico, come pure di valutare le diverse fattispecie con riguardo a quei casi che agitano la coscienza¹⁴⁰. È l'appello ai diritti della coscienza che – ammonisce Argenson – non può essere violata in alcun modo per non ottenere ipocrisia e simulazione.

Ammettendo la coercizione, i sovrani pertanto corrono il rischio di far sfociare le religioni in fanatismo, che poi degenera in divisioni e guerre civili. Con l'esempio di convivenza proposto dalla Repubblica delle Province Unite, cerca di confutare gli argomenti così diffusi nei Paesi cattolici contro «le Tolerantisme», proponendo di tollerare quelle dottrine che non privino l'individuo dei limiti e dei freni necessari e per questo esclude dalla tolleranza l'ateismo. Da queste premesse ben si possono intuire quali sarebbero state le rimostanze contro l'operato dell'Inquisizione, che scaturiscono dalla nuova sensibilità diffusasi anche in ambito giuridico: l'odiosità della procedura, la segretezza di perquisizioni e informazioni, così come l'anonimato di accusatori e testimoni e la durezza delle condizioni della detenzione. Argenson contesta quindi l'intero sistema inquisitoriale con tutti i suoi paradossi, secondo cui la *liberté de penser* diventa un crimine: ogni osservazione critica rischia di rientrare tra le «fautes capitales», anche se la colpa più grave resta «blamer la rigueur et la manière de proceder du sacré Tribunal de l'Inquisition». Negli Stati in cui è istituito, il tribunale tiene tutti sotto giogo, lasciando però libertà ai singoli di esprimere odio e vendetta contro i loro nemici.

Agli occhi del giurista, l'unica soluzione possibile è la rivendicazione da parte dei sovrani della propria giurisdizione: in questo modo, essi ottemperano all'obbligo di garantire la giustizia ai sudditi; pur avendo ce-

¹³⁸ *Ibidem*, p. 100.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 101.

¹⁴⁰ «La première peut avoir l'Erreur pour Principe sans être criminelle: manquer de lumières, de pénétration, de discernement, ne peut être une faute punissable qu'aux yeux d'un Tyran», *ibidem*, p. 102.

duto una parte della giurisdizione alla Chiesa, spetta loro la sorveglianza, poiché si tratta di diritti inalienabili. Quegli eccessi sono dovuti all'oblio nel quale è caduta la divisione di competenze tra secolare e spirituale: ma quel periodo è finito, annuncia fiero il giurista, e si sono ristabilite le giuste distinzioni di giurisdizione¹⁴¹.

Nella polemica contro il Sant'Uffizio, Argenson avanza critiche in difesa della giurisdizione secolare come pure alla procedura inquisitoriale considerata illegittima. Resta predominante il carattere giuridico dell'analisi, senza trascurare le implicazioni diplomatiche e culturali, anche se l'eco degli appelli contro la crudeltà inquisitoriale ha certamente colpito il marchese sensibile anche alle questioni della sincerità della fede.

Nella temperie spirituale e culturale che caratterizza quegli anni l'esigenza di una riforma della Chiesa reclamata a gran voce dai giansenisti coinvolge naturalmente anche il tribunale della fede, sottoposto a esame accurato e appassionato da rilievi critici, dalle sprezzanti e sferzanti polemiche e dalle insistenti rivendicazioni giurisdizionalistiche, a cui si unisce la ricostruzione storica: ennesimo capitolo della polemica anti-inquisitoriale, nel 1759 il giansenista Claude Pierre Goujet pubblica una *Storia delle inquisizioni*, mettendo insieme la storia di Marsollier, i *Mémoires* di Dupin e la relazione dell'Inquisizione di Goa di Dellon. A questo materiale già edito, Goujet aggiunge una riflessione conclusiva di condanna della pratica inquisitoriale e delle pretese romane di legittimità dell'azione coercitiva nel *Discours sur quelques auteurs qui ont traité du Tribunal de l'Inquisition, et en particulier sur l'Histoire Latine de l'Inquisition par Philippe de Limborch*¹⁴². Secondo il giansenista, la pretesa dei papi di avere assoluta ed esclusiva giurisdizione sull'eresia ha una precisa formulazione con Eymerich, di cui ripercorre la vita e le vicende del *Directorium inquisitorum*: pur riconoscendo il valore dell'opera, Goujet non esita a porre in luce l'insostenibilità della tesi di un tribunale che s'imponga con la forza¹⁴³. L'esame del *Directorium* è condotto mediante alcune categorie interpretative che risentono dell'ottica illuministica, pertanto ne scaturiscono rilievi anacronistici dal punto

¹⁴¹ «La grande ignorance des Laïques, les idées confuses qu'ils avoient de leurs Droits, la crainte outrée qu'ils avoient des Excommunications, dont on les menaçoit, dont on les frappoit en toute occasion, leur simplicité, leur piété peu raisonnable, avoient produit ce desordre [...]; on a déchargé les Ecclésiastiques de la multitude d'Affaires dont ils s'étoient mal à propos embarrassés, ils ne se mêlent plus de Testamens, de les approuver ou de les casser, ils ne reçoivent plus les Contracts», *ibidem*, p. 110.

¹⁴² C. P. GOUJET, *Histoire des inquisitions; ou l'on rapporte l'origine et le progres de ces tribunaux, leurs variations, et la forme de leur jurisdiction*, Cologne, chez Pierre Marteau, 1759, v. II, pp. 297 ss.

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 303-304.

di vista procedurale come, ad esempio, dove si tratta della maniera di procedere contro gli eretici. Goujet la rifiuta *in toto* perché mancante dei criteri necessari, ossia delle prove e dei testimoni, che eviterebbero falsi accusatori, e trova inoltre molte prassi che non prevengono l'eventualità di accuse infondate. La mancanza di verifica delle accuse per il crimine d'eresia, secondo Goujet, comporta un procedimento pregiudizievole, il cui esito è definito, senza alcuna premura di appurare la verità. Così il giansenista analizza gli altri trattati inquisitoriali, da quello di Carena a quello di Simancas, citando anche quello di Montanus e le opere di Sarpi. Rispetto a quest'ultimo, occorre porre in luce il biasimo di Argençon per il fatto che l'opera del servita: «Elle n'est pas plus lue ni plus recherchée aujourd'hui, et n'a nullement obscurci le mérite du Traité du sçavant Religieux Servite»¹⁴⁴. Goujet non trascura nemmeno la *Summa* di Tommaso e la difesa del ruolo di Domenico contro le interpretazioni che volevano attribuire il merito dell'Inquisizione a Benedetto e, inoltre, indica altre fonti di natura diversa per la storia dell'Inquisizione (De la Faille, Benoit de Toul, D'Aulnoy, Dellon, Burgundus, Pignatelli). Da questo coro polifonico, Goujet conclude che la Chiesa non possa rinunciare al suo ruolo di madre dolce e premurosa, pronta a riabbracciare chi abiura, ma ferma nei confronti degli ostinati¹⁴⁵. In questo modo, ribadendo il dovere di procedere solo contro i relapsi, Goujet si inserisce nella tradizione ecclesiastica giansenistica tesa a conciliare misericordia e risolutezza.

Procedendo tra le diverse fonti, il giansenista prepara la strada per le celebrazioni della storia dell'Inquisizione di Limborch, opera apprezzata per l'uso di autori cattolici e per lo sforzo di porre in luce l'estraneità della coercizione delle coscienze dal cristianesimo. Dopo questo iniziale apprezzamento, Goujet mette però in luce alcune differenti interpretazioni (che risentono della scelta confessionale) rispetto a Limborch: in primo luogo, diverge la valutazione del percorso di Agostino da tollerante a intollerante, condannato dal rimostrante e ammesso dal giansenista¹⁴⁶.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 312.

¹⁴⁵ «Mais comme l'Eglise est une Mere douce et tendre envers ses enfans, elle pardonne aisément à ceux qui abiurent de bonne foi l'erreur, et qui reviennent au bon parti: elle ne se rend difficile et sévère qu'à l'égard de ceux qui retombent ensuite dans la même hérésie, et qu'on appelle Relaps; ou envers les Religieux qui renoncent à leur Profession après leur vœux, pour embrasser l'état séculier», *ibidem*, pp. 317-318.

¹⁴⁶ «Il est vrai que l'on voit dans ces Lettres que le saint Eveque d'Hippone avoit été d'avis qu'il ne fallut employer que la force de la Vérité pour ramener les Hérétiques, et qu'il appuyoit son sentiment par toutes les raisons sur lesquelles les Prétendus Réformés se sont fondés de nos jours pour blâmer avec aigreur qu'on se soit servi de l'autorité des Puissances pour les ramener à l'Eglise qu'ils ont abandonnée. Mais il n'est pas moins vrai que l'expérience l'obligea non de rétracter», *ibidem*, p. 324.

Allo stesso modo, nei confronti di Domenico, Goujet, confutando ampiamente Limborch, apprezza la forza di combattere l'eresia senza usare la violenza, ragion per cui ritiene non se ne sia mai parlato come di «homme cruel et sanguinaire»¹⁴⁷.

Dando un contributo di soluzione ad alcune questioni ancora aperte, il giansenista cerca di chiarire la data delle famose leggi imperiali che Sarpi faceva risalire al 1244, mentre altri al 1225, e Giannone al 1220¹⁴⁸. Integra così alcune lacune di Limborch ricorrendo ad altre fonti, come nel caso del tribunale inquisitoriale fiorentino, dimenticato dal rimostrante¹⁴⁹. Sempre per ragioni di ortodossia cattolica, Goujet comprende le scelte di Agostino e ammira l'operato di Domenico, dunque non può certo manifestare simpatia per i tre precursori della Riforma (Wycliffe, Hus e Girolamo da Praga), come invece aveva fatto Limborch¹⁵⁰.

Dopo aver analizzato l'origine e lo sviluppo delle Inquisizioni iberiche, Goujet mostra come la diffusione dell'eresia luterana avesse invece scosso la Francia ripercorrendo l'intera legislazione antiereticale francese fino all'abolizione del tribunale per cui «depuis un grand nombre d'années le nom même en est abhorré»¹⁵¹. Corregge inoltre la datazione del 1522 dell'istituzione dell'Inquisizione nelle Fiandre proposta da Limborch, posticipandola al 1541: l'intero processo dei tentativi di introduzione del tribunale e di ribellione è esaminato, mostrando anche le radici di quella insofferenza, condivisa da strati diversi della popolazione, persino dagli aristocratici e talmente radicata da superare anche le differenze confessionali¹⁵². Ancora critico nei confronti di Limborch per quanto riguarda poi le sentenze dell'Inquisizione di Tolosa: ne critica la trascrizione e non ne condivide le conclusioni circa la casualità delle accuse rivolte ai valdesi¹⁵³.

¹⁴⁷ «Ses seules armes [...] furent Presque toujours la patience, la priere et l'instruction, et il n'en recommanda point d'autres, pour l'ordinaire, à ses disciples ou à ses coopérateurs», *ibidem*, p. 334.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 337.

¹⁴⁹ «Ce qui concerne l'Inquisition de Naples est encore traité plus superficiellement par Limborch, que ce qui regarde celle de Florence. Mais notre but n'est pas de suppléer à toutes ses omissions», *ibidem*, p. 356.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 360.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 364.

¹⁵² «La vue d'un Tribunal, don't l'inhumanité leur paroissoit le propre caractere, continua tellement d'effrayer les Habitans, qu'ils ne purent s'y résoudre à y acquiescer», *ibidem*, p. 368. Più avanti sottolinea come «cette rigidité, loin d'appaiser les esprits, les enflamma davantage, comme il semble qu'on devoit s'y attendre», *ibidem*, p. 370. Pone in luce lo sconcerto della governatrice di fronte alle perentorie affermazioni del conte di Egmont che dichiarava che non avrebbe preso le armi per difendere il Sant'Uffizio, *ibidem*, p. 372.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 382.

Infine, nei *Sentiments de quelques Ecrivains célèbres au sujet de l'Inquisition*, Goujet ripercorre le definizioni dell'Inquisizione di De Thou, ricordando le diverse letture date da Marsollier, da Dupin e poi da Fleury, il cui pensiero è riportato con grande ammirazione. Con gli autori della *Apologie des jugemens rendu en France contre le Schisme par les Tribunaux Sèculiers* (tomo II, pp. 160 ss.), Goujet mette in guardia dall'usare i metodi inquisitoriali perché contrari alla pratica ecclesiastica sin dall'antichità, quando la ricerca degli eretici era affidata ai vescovi, senza trascurare che la coercizione è considerata contraria alla carità cristiana e all'equità¹⁵⁴. Pertanto il giansenista concorda con il principio che è sempre meglio un colpevole impunito che un innocente punito ingiustamente e trova nell'opera di Argenson la soluzione all'invadenza ecclesiastica nelle questioni secolari: al potere spirituale si riconosce il diritto di definire ortodossia ed eresia, ma non quello di pretendere l'intervento del potere temporale in suo favore¹⁵⁵. Si rivendica in questo modo la separazione delle due giurisdizioni contro le pretese ecclesiastiche che hanno prosperato per una serie di ragioni, «la grande ignorance des Laiques, les idées confuses qu'ils avoient de leurs droits, la crainte excessive qu'ils avoient des excommunications dont on les menaçoit trop fréquemment, et pour des choses qui ne devoient par leur attirer cette peine; leur simplicité, leur pitié, très-souvent mal-entendue, avoient produit ce désordre»¹⁵⁶.

Con la *Storia delle inquisizioni*, Goujet si avvale dei migliori contributi alla polemica europea, intrecciando rappresentazioni e autorappresentazioni del Sant'Uffizio e soprattutto imponendo il giudizio francese sul tribunale: la definizione di eresia è affidata al potere spirituale, cui però non si riconosce, in virtù dell'insegnamento evangelico, la coercizione delle coscienze e quindi il diritto di punire. Tradizione gallicana e spirito giansenista pertanto delineano il miglior scenario per lo sviluppo della difesa della separazione tra le due giurisdizioni, temporale e spirituale, insinuando che, con l'accusa di eresia, si volessero tutelare interessi politici.

5. Verso il tramonto di un'epoca

Alle rivendicazioni promosse dalla corrente giurisdizionalistica e alle istanze illuministiche a favore della libertà di pensiero, fa eco l'approvazione della patente di tolleranza da parte di Giuseppe II nel 1781. In

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 403.

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 406-407.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 409-410.

seguito a questa, infatti, si apre un dibattito interessante soprattutto nella penisola italiana, in cui la discussione sulla tolleranza affronta la questione dell'Inquisizione romana, strumento di coercizione delle coscienze¹⁵⁷. Le innovazioni asburgiche suscitano un'immediata e aspra reazione curialista espressa, ad esempio, dal «Giornale ecclesiastico» di Roma, che ammonisce il sovrano a non aprire alla tolleranza, per mantenere saldo e solido il potere, come ha mostrato Menozzi¹⁵⁸.

Della vivacità del dibattito sulle decisioni asburgiche risente anche la riflessione giuridica e morale sull'Inquisizione, riflessione che si arricchisce della prospettiva storica con il contributo di un poligrafo, Francesco Becattini, autore di uno dei trattati pubblicati in Italia di maggior successo, viste le tre edizioni (1782, 1784, 1797)¹⁵⁹: la *Storia dell'Inquisizione*¹⁶⁰. L'opera sintetizza i principali contributi alla polemica, che affiorano solo talvolta con l'esplicita menzione della fonte. Rispetto alle fonti che Becattini rimpasta continuamente (Van Espen, Richini e Sarpi...), bisogna riconoscere il merito di aver adeguato lo stile e il linguaggio allo spirito del tempo e a un pubblico di potenziali lettori certamente più ampio. Così l'origine dell'Inquisizione è fatta risalire alla bolla del 1204 di Innocenzo III, mentre prima spettava alla «incombenza de' Vescovi, e de' Prelati l'invigilare e adoprarsi alla repressione dell'eresie, e all'estirpazione degli errori»¹⁶¹. I pontefici avrebbero acconsentito ad affidare un potere così vasto agli inquisitori per rimediare alle giuste accuse degli albigesi circa la corruzione del clero¹⁶². Divergente dalla tradizione pole-

¹⁵⁷ C. H. O'BRIEN, *Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II. A Study of the Enlightenment among Catholics in Austria*, «Transactions of the American Philosophical Society», 59 (1969), pp. 1-80. Per la situazione italiana, si veda D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1858)*, in *Storia d'Italia. Annali 9. La chiesa e il potere politico*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 769-806.

¹⁵⁸ MENOZZI, *Il dibattito sulla tolleranza*, p. 171.

¹⁵⁹ Sulla terza edizione della *Storia*, rimando al mio «*Il Dottor della Valle è un ateista nel senso medesimo di Socrate...*». *Dell'arresto e detenzione di Claudio Della Valle*, in *Scritti in ricordo di Armando Saitta*, Milano, FrancoAngeli, 2002, pp. 206-213, e A. DEL COL, *Osservazioni preliminari sulla storiografia dell'Inquisizione romana*, in *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, a cura di C. Mozzealli, Roma, Carocci, 2003, pp. 75-137.

¹⁶⁰ Si veda G. TORCELLAN, *sub voce*, in DBI, 1965, v. VII, pp. 394-400; ma anche M. A. MORELLI TIMPANARO, *Su Francesco Becattini (1743-1813) di professione poligrafo*, «Archivio Storico Italiano», CXLIX (1991), pp. 279-374.

¹⁶¹ *Fatti attinenti all'Inquisizione e sua istoria generale e particolare di Toscana*, Firenze, per A. G. Pagani, 1782, p. 4.

¹⁶² «I sommi Pontefici supplir volendo in qualche maniera alla mancanza e trascuratezza de' Vescovi poco avanti simoniaci, e concubinari, ed ora per lo più sonnacchiosi e neglienti, e dar loro come un stimolo ed ajuto, che gli soccorresse sotto il grave incarico

mica è invece il giudizio che Becattini formula su Domenico che «era di parere che non si dovessero impiegare contro gli Eretici che infettavano la Francia che le sole armi, di cui S. Paolo si era servito contro i Gentili, e delle quali raccomandò l'uso a suoi Discepoli, *in omni patientia et doctrina*»¹⁶³, e che solo con lo zelo e l'esempio era riuscito a convertire anche i più ostinati. Simile era anche l'idea di Francesco «che non meno dell'altro si sforzava d'inculcare a' suoi compagni nel sacro ministero di convertire gli eretici, l'adoprare la moderazione, la dolcezza, la carità, e la mansuetudine secondo lo spirito del Vangelo»¹⁶⁴.

Ma tutto fu compromesso nel 1255, secondo Becattini, quando furono dati poteri enormi al generale dei domenicani per sconfiggere l'eresia in Francia: da quel momento – e riprende così Fleury – «gl'Inquisitori si resero tanto odiosi unitamente a loro seguaci, che una tal giurisdizione concessa a Sacerdoti, che renunziato avevano per voto a tutte le cose mondane, inasprì al maggior segno i popoli contro di essi»¹⁶⁵. Ai tentativi falliti di introdurre il tribunale in Inghilterra, Germania e Olanda, Becattini contrappone l'aumento di potere nei diversi regni della penisola iberica, dove «si conosce l'eccesso di atrocità che messero nell'esercizio di una giurisdizione che non avrebbe dovuto adoprare che la mansuetudine»¹⁶⁶. Riscontra poi le conseguenze del tribunale nei caratteri di taciturnità e diffidenza diffusi tra la popolazione, bandendo in questo modo socievolezza e amicizia: non nasconde nemmeno le responsabilità attribuite all'Inquisizione per il ritardo culturale¹⁶⁷. Insistentemente Becattini afferma la continuità tra Inquisizione medioevale e quella moderna e così, quando passa all'Italia, parte da Federico II e da Innocenzo IV e dalle difficoltà di attuazione delle nuove norme che esautoravano i magistrati secolari e i vescovi del compito di vigilare sulla fede, senza tralasciare gli abusi e l'uso strumentale dell'accusa di eresia per vendicare odi e gelosie¹⁶⁸. In questa prospettiva, enfatizza le ripetute ribellioni di

delle Pastoral cure, e gli eccitasse a scuotere la gola, il sonno, e le oziose piume, risvegliando la sbandita sacerdotale vigilanza in tempo di tanti sconvolgimenti della Chiesa, pensarono costituire certi Giudici delegati, e straordinari, i quali accorressero come ausiliari a' Prelati», *ibidem*, p. 3.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 6.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 7.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 8.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 11.

¹⁶⁷ «È necessario ancora attribuire a questo Tribunale quella profonda ignoranza della sana Filosofia, in cui giace per anche la Spagna, mentre la Germania, l'Inghilterra, la Francia e l'Italia hanno scoperte tante verità, e dilatata la sfera delle cognizioni. L'umana natura non è mai tanto avvilita se non quando l'ignoranza e il fanatismo sono armati dal potere», *Fatti attinenti all'Inquisizione*, p. 16.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 86.

Napoli come unico caso in cui si riuscì a impedire l'arrivo del tribunale, anche a mano armata, mentre altra fortuna arrivò alla Sicilia¹⁶⁹.

Dopo aver trattato delle riforme cui fu soggetto il tribunale¹⁷⁰, Becattini sceglie di concentrarsi sull'Inquisizione a Firenze, notando la durezza del tribunale inquisitoriale e l'uso costante di manifestazioni per intimidire e intimorire i fedeli. Si giunse a questi episodi (Panciaticchi e Domenichi) a causa della necessità di Cosimo di difendersi dalle calunnie, per cui volle mostrare di «invigilare alla conservazione della purità della fede, ben persuaso che la religione è il sostegno del trono»¹⁷¹, anche se cercò di preservare e mantenere la giurisdizione su alcuni ambiti (talvolta aprendo conflitti giurisdizionali con Roma come nel caso della bigamia¹⁷²), e talvolta agendo in difesa di alcuni sudditi che vedeva accusati solo per invidia, come nel caso dei Sozzini a Siena.

Interessante anche l'analisi di Becattini circa la proibizione dei libri: quando Paolo IV, promotore del primo Indice romano, avvocò alla Chiesa quella competenza, Cosimo incaricò Lelio Torelli di valutare le conseguenze dell'Indice avendo chiaro che il provvedimento avrebbe fatto ripiombare la Toscana nella barbarie da cui l'avevano elevata Dante, Petrarca, Boccaccio, Aretino, Machiavelli e gli altri «belli ingegni»¹⁷³. Ma nonostante i rigori inquisitoriali, constatò Becattini, si continuavano a diffondere le superstizioni, mentre quelle pratiche inutili danneggiavano l'economia, come nel caso dell'arte tipografica, pesantemente colpita dall'Indice¹⁷⁴.

A condannare l'incidenza dell'attività inquisitoriale, dopo aver esaminato i casi di Carnesecchi e Galilei, Becattini si sofferma sul massone Tommaso Crudeli, considerato «celebre Poeta dotato di somma lepidezza e leggiadri talenti, ma non fornito di quella necessaria prudenza, che insegna a non esternare soverchiamente i propri sentimenti e pensieri», e per questo «fu lo scopo della vendetta dell'Inquisizione armata dal potere»¹⁷⁵.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 97.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 129.

¹⁷² Cfr. S. SIEBENHUNER, *Bigamie und Inquisition in Italien, 1600-1750*, Paderborn, Schöningh, 2006.

¹⁷³ *Fatti attinenti all'Inquisizione*, p. 131. Su Torelli, si veda S. LO RE, *Ambrogio Catarino Politi e alcuni retroscena delle sue controversie (in margine al processo Morone)*, in *Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderna*, a cura di M. Rosa, Firenze, Olschki, 1998, pp. 13-60: 17 ss. Si veda inoltre M. A. TAMPANARO MORELLI, *Legge sulla stampa e attività editoriale a Firenze nel secondo Settecento*, in «Rassegna degli archivi di Stato», XXIX (1969), pp. 613-700.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 135-136.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 162. Il caso di Tommaso Crudeli è estremamente significativo, si rimanda a M. A. TAMPANARO MORELLI, *Tommaso Crudeli. Poppi 1702-1745. Contributo per uno*

Con le riforme introdotte dal governo degli Asburgo-Lorena, nota Becattini, si sarebbe poi avviato quel processo culminato con l'abolizione, decretata il 5 luglio 1782 da Pietro Leopoldo con l'editto di cui si pubblica il testo¹⁷⁶. La legge del 1745 aveva fatto diminuire le prepotenze degli inquisitori, mentre il decreto lorenese concluse l'esperienza inquisitoriale per il granducato, essendo venute meno le condizioni di eccezionalità che ne avevano richiesto l'istituzione¹⁷⁷. L'abolizione poneva fine ai privilegi connessi con la carica, ma prevedeva anche la consegna di tutti i materiali all'Auditore Segretario del Regio Diritto. Da quel momento i vescovi poterono riprendere il loro compito: Becattini li esorta a preferire la correzione con ammonizioni piuttosto che con «lo strepito di un Processo». Nell'editto si imponeva prepotentemente il modello della Chiesa delle origini che aveva cercato la conversione con l'esempio e non con la coercizione, screditando quasi due secoli e mezzo di pratica del sacro tribunale¹⁷⁸. Era la fine di una stagione di scandali gridati e di gravi conseguenze sul tessuto profondo e vivo di una popolazione. Per questo l'autore sceglie di chiudere con l'appendice sulle vicende di Tommaso Crudeli, a segnare la distanza di quei processi.

A differenza delle precedenti opere sull'Inquisizione, Becattini esamina le conseguenze dell'operato inquisitoriale nelle loro ricadute politico-sociali e culturali: attraverso il caso toscano, si pone in luce anche la motivazione dei processi, favoriti dai sovrani per timore di essere loro stessi accusati di eresia e connivenza con gli eretici, provocati da malumori, offese da vendicare, sospetti costruiti per punire nemici, oltre che per confiscare beni.

Al contributo di analisi storica, o meglio di sintesi, di Becattini si affianca l'intervento di alcuni cattolici che, nel corso del Settecento, prendono sempre più esplicitamente posizione contro il tribunale, pur respingendo la maggior parte delle argomentazioni usate dai critici e approfondendo alcune questioni poste dal giansenismo italiano. La negazione del potere coercitivo della Chiesa, cui si riconosce esclusivamente l'arma della persuasione, ricorre infatti nel dibattito giansenista e anche nelle

studio sulla Inquisizione a Firenze nella prima metà del XVIII secolo, Firenze, Olschki, 2003.

¹⁷⁶ *Appendice*, in *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, a cura di P. Stella, Firenze, Olschki, 1986, v. I, pp. 52-53. Si veda C. A. BOLTON, *Church Reform in 18th Century Italy: the Synod of Pistoia, 1786*, The Hague, Nijhoff, 1969, *passim*.

¹⁷⁷ Si veda F. DIAZ, *La Reggenza*, in F. DIAZ, L. MASCILLI MIGLIORINI, C. MANGIO, *Il Granducato di Toscana. I Lorena dalla Reggenza agli anni rivoluzionari*, Torino, UTET, 1997, pp. 1-245: 119 ss.

¹⁷⁸ *Fatti attinenti all'Inquisizione*, pp. 166-172.

lettere di Scipione de' Ricci e nei decreti del sinodo di Pistoia: a mano a mano che procede si va dallo *ius circa sacra* allo *ius reformandi*¹⁷⁹. Tra questi appelli, spicca quello ricorrente di Pietro Tamburini che, in diverse opere, soprattutto nel *De tolerantia* e poi nella *Storia dell'Inquisizione*, si occupa del Sant'Uffizio¹⁸⁰.

Dedicato significativamente a Giuseppe II, autore del fondamentale editto di tolleranza, il *De tolerantia* è scritto sotto lo pseudonimo del conte Taddeo di Trautmandorf e rivolge lo sguardo al modello asburgico considerato ideale per la politica dell'epoca. Il proposito da perseguire tenacemente è quello di mantenere il difficile equilibrio tra l'«adottare quegli errori che una cieca superstizione sotto la maschera di Religione disseminò» e «l'irreligiosa licenza dell'opinare»¹⁸¹. Adottando una visione ormai superata nell'ambito del dibattito europeo, Tamburini ribadisce che la tolleranza è «piuttosto un effetto della pazienza che della volontà», come premessa alla distinzione tra tolleranza ecclesiastica e civile¹⁸².

Non concede nulla a «i divisamenti de' moderni libertini che reputano egualmente buone e salutari tutte le sette, e credono che nulla importi per andar salvo l'essere piuttosto Giudeo, che Turco, o Gentile»¹⁸³. Poi rifiuta la teoria della riduzione al minimo delle dottrine del cristianesimo, che proponevano i «novatori» ritenendo gli altri dogmi indifferenti alla salvezza¹⁸⁴. A questi Tamburini oppone i molti che «scrissero contro quella mescolanza di sette permessa come buona ed innocente, fra' quali Pierre Nicole impugnatore di Jurieu: mi contenterò solo di additare que' principii che ne palesano chiaramente l'assurdità»¹⁸⁵. Infatti, nessun pun-

¹⁷⁹ P. STELLA, *Il giansenismo in Italia. III. Crisi finale e transizioni*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006, pp. 296 ss. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione*, p. 782.

¹⁸⁰ Su Pietro Tamburini, si rimanda a P. STELLA, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, a cura di P. Corsini, D. Montanari, Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 164-178; E. VERZELLA, *Nella rivoluzione delle cose politiche e degli umani cervelli. Il dibattito sulle Lettere teologico-politiche di Pietro Tamburini*, Firenze, Le Lettere, 1998; A. GUERRA, *Il "labirinto tenebroso". Apunti per una storia del concetto di Medioevo alla fine del XVIII secolo*, «Nuova Rivista Storica», XCII, 2009, pp. 189-204, e Id., *sub voce* in *Dizionario dell'Inquisizione*, in corso di pubblicazione.

¹⁸¹ *De tolerantia ecclesiastica et civili*, Ticini, Galeatius 1783; *Trattato sopra la tolleranza*, Modena, presso la Società tipografica, 1785. Si veda anche F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia di un'idea*, Milano, Feltrinelli, 1991, pp. 276-280; G. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XIII*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1974, pp. 69-70, e STELLA, *Pietro Tamburini*, pp. 174-177.

¹⁸² TAMBURINI, *Trattato sopra la tolleranza*, p. 2.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 9.

¹⁸⁴ «In conseguenza dilatarono la strada del Cielo, ed accordarono la comunione a molte sette che dissentivano l'una dall'altra in molti punti di fede», *ibidem*, p. 13.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 14.

to della rivelazione può essere messo in discussione «senza un sacrilego disprezzo della divina Parola a cui per testimonio dello stesso Dio un solo apice non può aggiungersi o levarsi»¹⁸⁶. Ma Tamburini riconosce alla Chiesa il compito precipuo di unire e non di allontanare, distinguere e separare. Per questo respinge del tutto la teoria dei novatori, che va in una direzione opposta a quella della Chiesa¹⁸⁷. Tuttavia, ci sono delle circostanze in cui la Chiesa deve praticare la tolleranza non solo con gli erranti “domestici”, ma anche con quelli “stranieri”: si tratta di tolleranza anche quando la Chiesa sospende il giudizio su una disputa e una controversia di fede.

Riguardo all’atteggiamento e comportamento della Chiesa nei confronti degli erranti, Tamburini riscontra nell’analisi della storia ecclesiastica la costante di dolcezza e carità, spirito che era stato trasmesso dagli apostoli, come mostra una lunga serie di esempi¹⁸⁸. E questo spirito non cambiò dopo i primi sei secoli, con prove rintracciabili anche in tempi più vicini. Tamburini sceglie di prendere in esame il dibattito sulla dottrina conciliaristica e la posizione assunta dalla Francia in favore della superiorità del concilio sul pontefice, che non ha compromesso i rapporti tra la Chiesa e lo Stato francese, neanche dopo la mancata introduzione dei decreti tridentini¹⁸⁹.

Ancora Tamburini mostra la riluttanza della Chiesa a prendere provvedimenti come la scomunica, *extrema ratio* cui perviene solo dopo aver provato

con ogni sorta di pazienza, e di dottrina. Raddoppia gli avvisi, le minacce, e i terrori, e ad essi addita il fulmine che sta in alto per discendere affinché si ravvedano, e conoscano e detestino il loro errore. Vuole che prima de’ suoi Ministri si osservi immancabilmente il precetto di Cristo

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 15.

¹⁸⁷ «Il sistema de’ Novatori discorda molto dall’indole della Cristiana Religione, e dal suo oggetto che è di riunire le menti e gli animi de’ fedeli in un solo sentimento proponendo a tutti una stessa regola di credenza, e togliendo ai rigogliosi intelletti la licenza dell’opinare sulle materie di fede: e questo, per dirlo un’altra volta, si è l’unico scopo della Religione cristiana», *ibidem*, p. 21.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 41. Alle obiezioni e confutazioni che gli erano state sollevate dalla controversistica cattolica, Tamburini aveva risposto nella *Vera sede*; Cuccagni a sua volta replicò in *Riflessioni sopra l’operetta stampata in Pavia nel 1784*, ribadendo le competenze del papa in materia di eresia contro le pretese del pavese.

¹⁸⁹ «Tropo adunque si allontanerebbe la Chiesa da quello spirito di pace, e di mansuetudine, e di pazienza verso coloro che errano, quanto la storia del presente secolo, e dell’ultimo passato», *ibidem*, p. 93. Sul tema della estraneità della Chiesa alla pratica della coercizione delle coscienze, Tamburini insiste spesso: «Tutto intiero l’Evangelio non spira che dolcezza, pazienza e mansuetudine», *ibidem*, p. 125.

della privata e pubblica correzione; né permette che alcuno si abbia per gentile e pubblicano, se ha prima ostinatamente resistito a tutti i mezzi da essa adoperati¹⁹⁰.

Per dissuadere gli ingenui convinti dell'utilità della coercizione, Tamburini intende ammonire che non è certo comminando la pena capitale agli erranti che la Chiesa può pensare di poter salvare i fedeli, poiché le è affidato il delicato compito di interessarsi e provvedere alla salute di tutti. E ancora per sostenere la natura caritatevole della Chiesa nei confronti degli eretici, «tutto commosso alla dolce rimembranza di quella beata età», Tamburini ripercorre la storia ecclesiastica sin dall'antichità, anche se poi le vicende dell'«afflittissima Chiesa d'Utrecht» portano al biasimo e al compianto nei confronti della curia romana che, con la sua politica, si allontana dagli esempi antichi¹⁹¹.

Agli occhi di Tamburini, l'Inquisizione con la prassi di coercizione ha soppiantato la tradizione di misericordia cristiana:

questa disumana opinione nata in tempi di rozzezza, e cresciuta nelle menti di feroci popoli, e in tristi secoli ingombri di guerre, e di stragi, siasi non solo propagata sì ampiamente, come ha fatto, fino a noverare tra'suoi difensori molti uomini religiosi e dotti, ma abbia piantato radici sì forti nelle menti degli uomini, che anche al presente in mezzo allo splendore di una più pura dottrina, ed allo spirito della veneranda antichità, che a noi fa ritorno, vi siano tuttavia molti che l'adottano, e la difendono¹⁹².

La coercizione è aliena alla religione cristiana che si propaga «col-l'esempio della vita, colla dottrina, e coi miracoli, secondo ciò che il Suo Fondatore ha comandato, il quale potendo, solo che il voglia, cangiare il cuore umano, volle che la fede fosse un dono gratuito, per insegnare a' Principi terreni che non debbonsi strascinare a ritroso gli uomini nella fede, ma guidarveli colla persuasione». Come soluzione, Tamburini, riprendendo ad esempio le proposte dei giansenisti francesi, propone una distinzione netta tra l'ambito secolare e quello spirituale per cui persino l'apostasia non deve comportare la perdita dei beni civili, per la natura stessa della «podestà Ecclesiastica, la quale è chiusa dentro i confini dello spirituale, né può estendersi di sua natura sul temporale»¹⁹³.

All'ideale di mansuetudine della Chiesa, si oppone «lo spaventevole Tribunale dell'Inquisizione, contro l'eretica gravità, Tribunale che non

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 101.

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 111-116.

¹⁹² *Ibidem*, p. 121.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 125.

suona che minacce e stragi, e che in barbari secoli fu costruito allorché dominava ne' popoli un feroce talento, indi affidato ad uomini religiosi, le mani de' quali destinate ad offrire a Dio l'ostia di pacificazione, non di rado furono tinte del sangue di vittime umane»¹⁹⁴. E l'orrore e l'indignazione di Tamburini per l'Inquisizione trovano voce in una serie di domande retoriche che non lascia spazio e costringe a riflettere e a ripudiare quello strumento di intolleranza e non di recupero¹⁹⁵. Come se l'Inquisizione fosse un corpo estraneo, Tamburini tenta anche di non coinvolgere il clero e la Chiesa con le responsabilità del tribunale, ribadendo la consapevolezza di essere agnelli e non lupi, e di avere come missione quella di andare «in mezzo a' Lupi, non per ucciderli o sterminarli, ma per ammansarli e correggerli»¹⁹⁶. Per corroborare ulteriormente l'argomentazione, richiama ancora il confronto con la Chiesa delle origini e la considerazione che i «maggiori» avrebbero potuto «imputare agli Inquisitori della fede il delitto della crudeltà itaciana». E su queste basi Tamburini non è affatto sorpreso delle polemiche e delle critiche che il tribunale dell'Inquisizione ha suscitato contro la Chiesa, anche per l'indebolimento del potere episcopale e per l'estensione di un potere che «fino da' tempi apostolici consisteva nella predicazione, nella dottrina, e nella correzione fraterna, e che arrivata all'ultimo suo grado finiva nella scomunica», mentre si era «di repente trasformata in un vero sistema di ostilità, ed abbia trovato armi, sgherri, ergastoli, prigionieri, cataste per la correzione degli eretici, a somiglianza di certe nazioni superstiziosissime che credevasi far cosa grata a' loro dèi quando con istentatissima morte punivano i nemici de' penati e della patria religione»¹⁹⁷. Per questa ragione, secondo Tamburini, il granduca Leopoldo aveva tentato inizialmente di correggere gli abusi dell'Inquisizione, ma si era poi arreso all'evidenza e «pensò meglio di svelle in tutto la radice del male, che palliarlo con rimedii più miti; e tanto eseguì con sommo applauso di tutti i buoni, rovesciando da' fondamenti quel Tribunale, e rendendo a' Vescovi la pri-

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 164-165.

¹⁹⁵ «I nostri maggiori avrebbero eglino mai approvato il Tribunale dell'Inquisizione affidato quasi intieramente nelle mani di Religiosi, che vanno investigando premurosamente gli eretici anche occultati; e quando gli hanno scoperti o li cacciano in una perpetua prigione, se sono pentiti, o li consegnano alla Curia secolare perché siano trucidati se sono impenitenti; e che assistono essi con solenne pompa all'inumano spettacolo della esecuzione pensando di dar onore a Dio quasicché a Lui piacciono i sacrifici di umane vittime scannate per vendicare la fede? È egli questo un lasciar tempo alla penitenza? Potranno pentirsi que' miseri mentre stanno sulle cataste della Inquisizione?», *ibidem*, p. 167.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 168.

¹⁹⁷ *Ibidem*, pp. 172-173.

mitiva loro autorità da esercitarsi non già secondo l'uso del secolo, ma secondo lo spirito della chiesa»¹⁹⁸.

Nel denunciare le prepotenze inquisitoriali, delle quali attribuisce la responsabilità all'essere umano, Tamburini evita di coinvolgere l'istituzione della Chiesa: abusi ed eccessi dipendono dunque dall'essere umano che ha stravolto e corrotto il messaggio evangelico¹⁹⁹. L'Inquisizione è «ripugnante alla Cristiana Carità», anche perché la Chiesa può impiegare solo armi spirituali, al limite la scomunica, ma null'altro.

Dopo aver sostenuto che la Chiesa non può costringere l'eretico all'ortodossia, e che quindi l'Inquisizione rappresenta un eccesso e un abuso di potere, Tamburini deve occuparsi della tolleranza civile, dal momento che è il sovrano – il potere temporale – a eseguire la sentenza dell'Inquisizione: il compito e il dovere del sovrano di difendere la Chiesa e la fede non include affatto la punizione dell'eresia, se non quando questa diventa reato perché lede la sicurezza dello Stato²⁰⁰. L'ateismo, ad esempio, è considerato come distruttore dei fondamenti dello Stato e della società e quindi perseguire gli atei rientra nei compiti del sovrano. Tamburini chiarisce che il potere del sovrano non deve interferire con i diritti «che appartengono all'intelletto, o alla coscienza di chiunque; e che non s'oppongono agli altrui diritti o alla pubblica sicurezza»²⁰¹. Così risulta chiaro e indiscutibile che l'eresia per quanto minacciosa deve essere combattuta solo con armi spirituali e che l'Inquisizione e conseguentemente il sovrano non hanno competenza in materia. Date le premesse ben si comprende che Tamburini ritiene centrale lo spirito di mansuetudine e di carità della Chiesa in un'ottica di *tolerantia*, venata dalla *patientia* sorda alle istanze nel corso del dibattito europeo (Locke e Voltaire), affidando al potere temporale la repressione solo in casi limitati.

Nel groviglio di opinioni e posizioni contro l'Inquisizione, critiche anticurialiste vengono espresse anche da esponenti della massoneria e proprio tra questi ultimi merita attenzione l'intervento del teologo bavarese Andreas Zaupser, uno degli Illuminati; dopo aver preso posizione contro il Sant'Uffizio in alcune lettere, ed essere per questo attaccato violentemente dal domenicano Tommaso Aquino Jost, che aveva invocato l'istituzione dell'Inquisizione in Baviera come rimedio e argine al libero pensiero, Zaupser pubblica, per la prima volta nel 1777, una *Ode auf die*

¹⁹⁸ *Ibidem*, pp. 174-175.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 178.

²⁰⁰ «L'eresia, e qualunque altro errore intorno alla fede non potrà dirsi peccato civile se non in quanto si opponga alla sicurezza politica. E questo può avvenire per due maniere, cioè o per ragione dell'errore che si sparge, o per ragione di chi erra», *ibidem*, p. 197.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 201.

Inquisition in risposta al domenicano. La prima parte, la *pars destruens*, è contro il tribunale, mentre la seconda, la *pars construens*, è di esaltazione della tolleranza. Con un linguaggio immaginifico, ricco di stereotipi e figure efficaci, Zaupser definisce l'Inquisizione, nel momento in cui sorge dalle fiamme crepitanti, Megera (l'Erinni dell'invidia), figlia della stupidità («Des Orkus und der Dummheit Tochter Ungeheuer») e peste della ragione e della religione («Pest der Vernunft und der Religion»)²⁰². All'ordine inquisitorio di non lasciar vivere gli eretici, i monaci, come tigri sanguinarie («Wie blutge Tiger, die, wenn sie den Wald erreichen, Sich bruellend der erwuerkten Heerde freun»), obbediscono scrupolosamente. In questo modo l'Inquisizione ha provocato la fuga della laboriosità, della verità e dell'amicizia, oltre alla morte della libertà di pensiero nel rogo. A questo crescendo di efficaci immagini, Zaupser aggiunge la definizione dell'Inquisizione come di una *Geistermoerderinn*. Lungi dal fermarsi esclusivamente alle immagini terrificanti, Zaupser avvia una riflessione anche su alcuni eventi coevi, come il caso dell'illuminista Pablo de Olavide, chiedendosi come si possa sostenere un sistema in cui l'innocenza diviene peccato. Con questo tribunale, a suo avviso, si predica e si battezza con il sangue e con le fiamme. Non rassegnato di fronte a questo drammatico scenario, Zaupser trova però una soluzione, rivolgendosi alla tolleranza, figlia di Dio («O Duldung, Gotteskind!»), e si rivolge a Federico – che suppongo sia il re di Prussia – dal quale, sembra, le popolazioni del sud attendano aiuto²⁰³. In uno scontro epico, animato «mit Kerubs Kraft», si potrebbe così insegnare che la conversione può essere ottenuta solo con la dolcezza, e non con la spada («Durch Sanftmuth zu bekehren, nicht mit Schwert»).

Anche se Zaupser fa esplicito riferimento alla Spagna, ammorbata da un'aria impregnata di ceneri di roghi, risulta evidente come l'immagine illuministica dell'Inquisizione nel suo complesso, come ha sottolineato Peters, si sia ormai secolarizzata e universalizzata, adattandosi dunque a ogni forma di persecuzione religiosa²⁰⁴.

Nel Settecento, la spiritualità giansenistica e le convinzioni giurisdizionalistiche, recependo l'idea di tolleranza e le nuove concezioni del diritto e della giustizia partorite dal pensiero illuministico, producono contributi originali al dibattito sull'Inquisizione, istituzione sotto processo e ormai in procinto di essere abolita in diverse realtà politiche. Con

²⁰² A. ZAUPSER, *Ode auf die Inquisition nebst einer Palinodie dem herrn Jost*, München, bei Johann Baptist Strobel, 1780.

²⁰³ «Vertraute Friederichs, die seine maechtgen Staaten / Mit ausgespannten Schwingen deckst, / Und nun berufen von dem Solon der Sarmaten / Nach Warschau Fried' Und goldnes Alter traegst», *ibidem*, p. n.n.

²⁰⁴ PETERS, *Inquisition*, pp. 186-187.

la diffusa critica alle Chiese e alle religioni, contro gli abusi di potere, inneggiando al rispetto dei diritti individuali, prende forma il sodalizio tra illuministi, giansenisti e gallicani, senza dimenticare l'apporto della massoneria e il contributo inglese di antipapismo congiunto con gli esiti della riflessione sulla tolleranza; questo sodalizio riduce l'Inquisizione a un simulacro emblematico della sconfitta di una strategia politico-religiosa inaugurata forse precipitosamente, ma le cui conseguenze, come ampiamente esplicitato, continuano a devastare popolazioni e Stati. Il fatto che sempre più forti si levino voci polemiche contro il Sant'Uffizio anche dal mondo cattolico, insofferente e forse ormai persuaso dell'inefficacia della coercizione delle coscienze, fa da cartina di tornasole a questo processo di decadenza dell'immagine, si badi, non dell'istituzione, la cui azione pur se ridotta era sempre viva.

UNA VITTORIA A TAVOLINO.
PANI, LA CONTROVERSISTICA CATTOLICA
E L'IMMAGINE DELL'INQUISIZIONE TRA SETTE
E OTTOCENTO

Con il Settecento, la polemica contro l'Inquisizione raggiunge notevoli momenti di maturità approfondendo l'analisi di quegli aspetti non trattati o trascurati dai polemisti dei secoli precedenti, e soprattutto chiude una stagione con l'ipostatizzazione dell'immagine del tribunale, ormai divenuto emblema di ogni persecuzione. A mio avviso, proprio la ricchezza di argomentazioni e l'ampiezza di sguardi che fioriscono contro il Sant'Uffizio inducono la controversistica cattolica a rivedere del tutto (e a rifondare) persino le fonti di legittimità del tribunale inquisitoriale. L'apologetica cristiana anti-illuministica si trova così costretta a scendere sul terreno del loro secolo tanto disdegnato per intraprendere la difesa della fortezza della fede contro quell'insieme di *pamphlet* e trattati che a mano a mano aveva conquistato sempre maggior pubblico¹. Gli esiti migliori e più autorevoli di questa riflessione in seno al cattolicesimo conosceranno vigore e forza, nel corso dell'Ottocento, con Alessandro Manzoni e altri che, figli critici della Chiesa di Roma, accoglieranno e faranno proprio il biasimo e la condanna di strumenti e metodi come quelli inquisitoriali finalmente considerati avulsi dalla tradizione cattolica.

Prima di giungere al compimento di questa maturazione, vengono però mossi alcuni passi in questa direzione, pur mantenendo intatte le proprie convinzioni, dall'ex gesuita Alfonso Muzzarelli e dal domenicano Tommaso Vincenzo Pani. Si assiste alla rielaborazione delle immagini proposte sia per legittimare sia per contestare il Sant'Uffizio alla luce di un percorso plurisecolare e del sorgere di nuove istanze ormai sempre più condivise. Ultramontanista convinto, Muzzarelli, già noto per la sua confutazione delle teorie di Rousseau², rispondendo a d'Alembert vuole esaminare, sostenuto dal «buon uso della logica», le questioni religio-

¹ Cfr. A. PRANDI, *Religiosità e cultura nel Settecento italiano*, Bologna, il Mulino, 1966.

² Sulla confutazione di Rousseau, si veda S. ROTA GHIBAUDI, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Torino, Giappichelli, 1961, pp. 277-278.

se che l'illuminista francese aveva aspramente criticato. Tra le questioni esaminate, dopo l'*Indifferenza di religione*, si trova l'analisi dell'Inquisizione: come spiega lo stesso Muzzarelli, «un numero pressoché infinito d'ingiurie contra un Tribunale eretto in alcune città cattoliche, che vien detto del Sant'Uffizio, o sia dell'Inquisizione» sollecita l'intervento, anche perché agli attacchi affidati alla carta si accavallano e sovrappongono assalti popolari agli edifici del Sant'Uffizio: «Vedo, che questo Tribunale in più paesi, e in più libri si assalta, si espugna, si abbatte»³. Intanto, si individua il fine del Sant'Uffizio «d'impedire la propagazione degli errori in materia di Fede, di restare, ed esaminare gli Eretici, o i loro Fautori, e di consegnarli ad esser puniti dal braccio Secolare»; Muzzarelli riprende così anche la definizione data da Fleury, con il quale dialoga e polemizza più volte⁴. Tracciando poi la storia dell'istituzione dalle origini, con Innocenzo III e Domenico, intende prendere in considerazione le motivazioni degli avversari, fautori dell'ammonizione e della correzione degli eretici e quindi contrari a procedere con pene corporali⁵. Ma l'ex gesuita comprende che la questione che si agita è quella del magistero delle Scritture, di cui considera depositaria e unica interprete la Chiesa: data questa premessa, affermare che l'Inquisizione è contraria al messaggio evangelico è del tutto arbitrario e per questo inaccettabile. Dichiarandosi confuso e stordito dalle querelanti proteste e dalle insistite perorazioni, Muzzarelli sente il bisogno di ritirarsi e chiedere il sostegno della buona logica per procedere alla disamina di quattro punti: la liceità del Sant'Uffizio e la sua conformità ai principi della religione cristiana, la sua utilità, la possibilità che esso sia soggetto ad abusi e disordini e, infine, qualora siano provati questi abusi, l'eventualità di chiudere il tribunale.

³ A. MUZZARELLI, *Il buon uso della logica*, in Fuligno, 1789, v. III, p. 304. Sul conte Alfonso Muzzarelli (Ferrara, 1749-1813), entrato nei gesuiti, si rimanda a PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XIII, ad indicem*; a G. MELLINATO, *Alfonso Muzzarelli, teologo tra fine Settecento e Restaurazione*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 42 (1992), pp. 25-33; e a M. CAFFIERO, *La repubblica nella città del Papa. Roma 1798*, Roma, Donzelli, 2005, p. 136. Si veda, inoltre, la tesi di laurea di Domenico Moselli, sotto la guida di M. F. Leonardi, *Polemica e apologia cattolica in Alfonso Muzzarelli*, discussa presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma La Sapienza nell'a.a. 2001-2002.

⁴ MUZZARELLI, *Il buon uso della logica*, p. 306.

⁵ «Dunque è un vero disonore, e una vergognosa infamia dei paesi Cristiani, dov'è stabilito. Provano la minore così Gesù Cristo ha protestato nel suo Santo Vangelo, che non vuol la morte del peccatore, ma bensì che si ravveda e viva. Egli ha consigliato di ceder anche la tonaca a chi ruba il mantello, e a chi ci ha percossa una guancia di esibir anche l'altra. Insomma lo spirito del Vangelo è uno spirito di pace, e di mansuetudine; e l'anima dell'Inquisizione è la carnificina, e la crudeltà. Dunque l'Inquisizione è opposta al Vangelo, e alla Chiesa. Dunque l'Inquisizione è un Tribunale obbrobrioso ed infame», MUZZARELLI, *Il buon uso della logica*, pp. 307-308.

Sul primo punto, Muzzarelli sostiene che, di fronte al silenzio delle Scritture sul tema della persecuzione ereticale, si può e si deve ricorrere alle interpretazioni dei dottori e, in secondo luogo, alla condotta della Chiesa nel corso dei secoli. Seguendo tale linea, si comincia naturalmente con Agostino, considerato più fine conoscitore dello spirito cristiano di quanto fossero gli oppositori dell'Inquisizione⁶. Le teorie agostiniane, secondo Muzzarelli, assumono valore anche di testimonianza storica della prassi antiereticale e gli altri esempi (Gregorio, Leone e Bernardo) attestano, contrariamente a quanto sostengono i nemici dell'Inquisizione, la prassi della punizione degli eretici. Parimenti, citare Ilario, poiché contrario alla persecuzione ereticale, non è pertinente, dal momento che la sua predicazione risaliva a un periodo di poco successivo all'editto di Costantino, quando ancora si doveva prediligere la tolleranza alla coercizione⁷. Così Muzzarelli, rispetto al primo quesito posto, conclude affermando la coerenza dell'Inquisizione allo spirito e alla pratica della Chiesa.

Il secondo punto – l'utilità del tribunale – risulta già evidente dal momento che il fine di impedire o «estirpare le nascenti, e le nate Eresie», secondo Muzzarelli, concorre indiscutibilmente al benessere della società umana⁸. Ancora una volta per provare la necessità e l'utilità della coercizione, l'ex gesuita invoca la testimonianza di Agostino e quella di Gregorio Nazianzeno, memore della lezione che con gli eretici «la mansuetudine è inutile, e nociva»⁹. Nella migliore tradizione della controversistica cattolica, Muzzarelli ritiene che dal diluvio e dalla devastazione prodotti dalla Riforma si siano salvati solo quei Paesi dove era istituita l'Inquisizione; pertanto il sacrificio di alcune migliaia di persone è tollerabile ancor più se messo a confronto con il numero assai superiore delle

⁶ Muzzarelli si chiede sarcasticamente se ad Agostino si debba forse preferire un interprete di Cristo tra i «recenti ammiratori di Montesquieu, e di Machiavelli», *ibidem*, p. 315.

⁷ «Quindi l'autorità di Sant'Ilario prova che non è sempre permesso l'usar la forza cogli Eretici, e che talvolta più giova la mansuetudine, e la tolleranza. L'autorità degli altri Dottori prova, che non è sempre disdetto il castigare corporalmente gli Eretici, e che talvolta è più proficua la severità, e la pena. L'una e l'altra provano insieme, che né la mansuetudine, né la severità è contraria allo spirito del Vangelo, che soltanto convien acconciare l'una, e l'altra alle diverse circostanze, e che questa distributrice prudenza è propria solo della Chiesa, come interprete del Vangelo, e come depositaria della parola di Gesù Cristo», *ibidem*, pp. 342-343.

⁸ «Uno di sì fatti maggiori ostacoli è certamente l'Eresia, che distrugge la Fede, che porta lo Scisma, che infetta i costumi, che non rispetta le Leggi. Dunque il fine della istituzione del Sant'Uffizio è utilissimo per tutti i riguardi alla umana società», *ibidem*, p. 358.

⁹ *Ibidem*, p. 363.

vittime delle guerre di religione¹⁰. In questo modo, risultano accettabili i costi del mantenimento dell'ortodossia per via coercitiva, soprattutto se paragonati e valutati con le tristi condizioni dei Paesi «preda dell'idra della Riforma»: in base a questa logica, chi volesse smentire l'utilità dell'Inquisizione finirebbe come chi volesse «negare ostinatamente la luce al chiarore dei luminosi Pianeti». A poco servono le affermazioni dei nemici del tribunale che, citando Fleury, ricordano i disordini contro il Sant'Uffizio: l'ex gesuita riesce a contenere questo attacco, imputando la responsabilità degli abusi, all'origine dei disordini, agli inquisitori e non al tribunale, dal momento che «l'utilità o il difetto di una istituzione non si può riconoscere meglio che nella pratica, e nella osservanza delle sue leggi»¹¹. Infatti, come nessuno, a suo avviso, avrebbe potuto disconoscere la superiorità del modello monarchico, al contempo non si sarebbe potuta negare l'esistenza di tiranni che avevano abusato del potere monarchico, senza per questo giungere a mettere in discussione quel modello politico. Inoltre, a voler ben valutare, prosegue Muzzarelli, occorre confrontare vantaggi e svantaggi: i nemici del Sant'Uffizio hanno invece intenzionalmente esagerato il male prodotto, e passato «in silenzio il maggior bene, che dalle sue sanzioni è derivato. Non sono anche le medicine mal usate, o mal ricevute talvolta cagione della malattia?»¹² Tuttavia, pur avendo mostrato l'utilità e la legittimità del tribunale, Muzzarelli è ben consapevole che resta sempre aperto l'interrogativo sulla liceità della coercizione, poiché è convinto che la fede debba essere liberamente accolta per non provocare conversioni superficiali¹³. Anche per questo punto, Muzzarelli trova una risposta che però è ambigua, perché, pur negando alla Chiesa e all'Inquisizione il diritto di interferire con il libero arbitrio, ritiene che non si arrivi mai alla coercizione, limitandosi all'atto esteriore. Anche all'osservazione di Fleury sulla profonda ignoranza negli Stati dove opera l'Inquisizione, con malcelato imbarazzo obietta, per ridurre le responsabilità del tribunale, che il divieto di dibat-

¹⁰ «Qual paese nella universal depravazione è rimasto più immune dalla corruttrice inondazione? La Spagna, e l'Italia, quei Regni appunto, dove l'Inquisizione era meglio stabilita, e più formidabile. È vero, che è stato necessario il sacrificare alcune migliaia di persone al fuoco per salvare il rimanente dall'incendio divoratore. Ma è forse paragonabile questo numero all'altro quasi infinito di Cattolici, e di Acatolici, che sono miseramente periti nelle guerre di religione in quei paesi, in cui l'Inquisizione o non avea messo piede, o vi era debolmente sostenuta?», *ibidem*, p. 366.

¹¹ *Ibidem*, p. 368.

¹² *Ibidem*, p. 371.

¹³ La fede richiede «spontanea ubbidienza, e quelli che devono ubbidir per forza al Simbolo della Inquisizione non sono né buoni Riformati, né buoni Cattolici», *ibidem*, p. 372.

tere di religione riguarda solo la pubblica disputa, perché essa potrebbe essere aperta e sostenuta da persone incompetenti¹⁴.

Allo stesso modo, Muzzarelli tratta gli altri rilievi facendo ricorso al gusto della retorica più che alla reale convinzione: infatti, nella conclusione, introduce nella valutazione del Sant'Uffizio il criterio relativistico che, se riesce a salvare il tribunale da alcune accuse, ne indebolisce però di gran lunga il valore e la portata¹⁵. Certo poi riconosce che il giudizio di opportunità circa l'istituzione compete esclusivamente al potere ecclesiastico, cercando così di "rimediare" e bilanciare l'attacco sferrato per coerenza con le premesse logiche.

Il terzo punto, la verifica di eventuali abusi e difetti, è il più delicato perché Muzzarelli avverte il rischio di essere assordato dall'«aria circostante di calunnie, di motteggi, d'ingiurie». Per questo intende ritornare alle origini del tribunale, trascurandone la storia: «Non è certamente contrario allo spirito del Vangelo; in molti luoghi, e in certi tempi può esser utile»; eppure, nonostante ciò, anche il Sant'Uffizio «non è possibile che vada esente almen col tempo dagli abusi, e dai disordini, a cui soggiacciono tutti gli altri Tribunali consegnati alla prudenza degli uomini»¹⁶. Il rischio d'abuso è intrinseco al suo essere un'istituzione umana, basata su leggi umane che richiedono un'interpretazione, elemento che apre inevitabilmente la porta all'errore, che però va imputato soltanto agli inquisitori. Inoltre, osserva Muzzarelli, sui nemici dell'Inquisizione aleggia il sospetto circa la loro credibilità e questo ne rende meno attendibile la testimonianza¹⁷. E se ne desume l'esistenza certa di abusi e disordini, anche se è impossibile stabilirne entità e numero per l'inattendibilità del denunciante.

Infine, Muzzarelli può dedicarsi alla questione della possibilità di chiudere il tribunale dell'Inquisizione: per questo bisogna prima veri-

¹⁴ «È vero, che l'Inquisizione impedisce di quistionar di Religione; ma dove e con chi? In pubblico, e con persone idiote, o malvagie, in un caffè col soldato, e coll'astro-nomo, dalle quali persone voi non potete sperar alcun lume per rischiarare i vostri dubbi, né per istruirvi, ma piuttosto dovete ragionevolmente temere, ch'essendo voi ciechi, non precipitate sossopra in un abisso», *ibidem*, p. 377.

¹⁵ «Dunque l'Inquisizione non potrà mai dirsi intrinsecamente in se medesima pernicio-sa, né assolutamente, e universalmente inutile. Così trovandomi collocato tra questi due estremi scelgo una via di mezzo, e decido così: l'utilità dell'Inquisizione è una utilità relativa ai tempi, ai popoli, alle circostanze. Il dire, ch'ella è sempre utile, è un eccesso; il dire, ch'ella è sempre dannosa, è parimenti un errore; il definir finalmente, quando ella sia utile, e quando no, non appartiene a tutti», *ibidem*, p. 381.

¹⁶ *Ibidem*, p. 384.

¹⁷ «Quelli adunque, che d'ordinario, e più d'appresso saetteranno il Tribunal dell'Inquisizione, saran uomini sospetti di Fede, e di Costumi, saranno Eretici, e finalmente saranno Increduli. Ma si potrà egli da questa razza d'esseri tanto amici della menzogna aspettare una nuda, e spassionata verità?», *ibidem*, p. 389.

ficare «quali sieno gli abusi e i disordini, per cui possa implorarsi la distruzione di questo Tribunale. Secondo, se realmente tali disordini, ed abusi regnino al presente nell'Inquisizione»¹⁸. Intanto, ribadita l'umanità dell'istituzione, si deve valutare se, ad esempio, la presenza del Sant'Uffizio abbia favorito la crescita dell'eresia, eventualità che rivelerebbe l'insuccesso dell'istituzione e preluderebbe alla sua soppressione. Quindi si deve considerare prima se gli abusi inquisitoriali siano andati in direzione opposta rispetto al fine per cui era stato istituito il tribunale, poi l'entità di questi abusi e, infine, se tali abusi potessero aver corrotto il funzionamento di tutti i tribunali. È chiaro che questo terzo criterio serve a impedire che si avanzi e si estenda la proposta di abolizione del Sant'Uffizio, poiché sarebbe impossibile riuscire a dimostrare che tutti i tribunali abbiano commesso il medesimo abuso. Inoltre, a impedire un esito indesiderato, Muzzarelli ha previsto anche un quarto requisito: si deve trattare di abusi incorreggibili.

Sorprende poi che, nonostante tutti gli ostacoli per evitare una richiesta diffusa di soppressione, Muzzarelli preferisca astenersi dal rispondere all'interrogativo generale, ossia se l'Inquisizione debba essere chiusa. Si astiene attribuendo la competenza a un tribunale superiore: «Il conoscere intimamente la presente condotta del Sant'Uffizio; il ravvisarne l'utile, o il danno che ne deriva alla Religione; il ponderare i mezzi, che potrebbero riparare i suoi disordini non appartiene a un privato. Vi si ricerca autorità con cui penetrar nell'interno di questo Tribunale, e lume sovrumano per certificare il vantaggio della Religione. E non spetta a un essere umano»¹⁹.

Anche per Muzzarelli, l'eventuale errore e l'ipotetico abuso del Sant'Uffizio sono così ricondotti e attribuiti esclusivamente all'esercizio umano che, come tale, è fallibile, inserendosi così nell'apologetica dell'infallibilità della Chiesa²⁰.

Se Muzzarelli ha condotto l'analisi appellandosi al «buon uso della logica», talvolta cadendo in contraddizione con i propositi controversistici, molto diverso è lo spirito che anima il domenicano Tommaso Vincenzo Pani²¹, commissario del Sant'Uffizio, dal 1792 Maestro del Sacro

¹⁸ *Ibidem*, pp. 392-393.

¹⁹ *Ibidem*, p. 398. La scelta di Muzzarelli di non esprimere un giudizio sarebbe stata molto contestata da Pani, si veda *infra*, p. 205.

²⁰ PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XIII*, *passim*.

²¹ Si vedano P. BOUTRY, *Souverain et Pontife: recherches prosopographiques sur la curie romaine à l'âge de la restauration, 1814-1846*, Rome, École française, 2002, p. 610; N. DAVIDSON, *Toleration in Enlightenment Italy*, in *Toleration in Enlightenment Europe*, ed. by O. P. Grell, R. Porter, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 230-249; e *Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814-*

Palazzo, autore dell'opera *Della punizione degli eretici*, pubblicata in due edizioni (1789 e 1795). Intanto, si noti che l'elaborazione dell'opera è fortemente e ideologicamente segnata dal lavoro di lettore e censore: molte delle opere discusse e confutate erano state esaminate attentamente da Pani e ne resta traccia tra le *Censurae librorum* della congregazione inquisitoriale.

Scegliendo una struttura epistolare (nella prima edizione vi sono ventotto lettere, nella seconda quarantuno), Pani si propone di chiarire i punti nevralgici della polemica in modo che il suo interlocutore, dopo ogni lettera, sia del tutto persuaso – e talvolta, a sentire l'autore, schiacciato – dalle argomentazioni; come fosse una collana in cui ogni anello giunge e congiunge al precedente, così il domenicano inanella sistematicamente le argomentazioni apologetiche. L'opera di Pani rappresenta un traguardo della polemica contro l'Inquisizione dal momento che le immagini costruite nel corso dei secoli, sia come rappresentazione critica sia come autorappresentazione, sono riprese e analizzate finemente.

Davanti all'inarrestabile orda dei "tollerantisti", la controversistica cattolica e Pani in particolare devono legittimare la persecuzione degli eretici per arginare le pretese di "assurde" forme di convivenza religiosa: coloro che sposassero quelle tesi di «tolleranza indiscreta» mostrerebbero così di essere dimentichi degli insegnamenti e del buon senso, «confidenti e fratelli» di tutti quegli increduli che hanno creato i secoli «illuminati», con l'effetto di costringere «quella discreta intolleranza, che è stata in ogni tempo la sola custode ed il sostegno maggiore della Religione e del buon costume [...] o ad una perniciosa inazione, o a volgere tutta la sua attività a distruzione e ruina de' più lodevoli stabilimenti del cristianesimo»²². Di questa deriva minacciosa Pani ritiene responsabili i filosofi cristiani, colpevoli di arrendevolezza nei confronti di questo torrente in piena, che non ha però dissuaso il domenicano, forte del messaggio di Agostino, dall'intervenire contro gli empi furibondi. Le prime ventitré lettere sono dirette contro i «tollerantisti indiscreti», che vogliono una Chiesa priva di difesa e chiedono l'impunità per gli eretici, mentre le restanti sono contro quelli che «incapaci di opporsi con forza e di agire direttamente contra i diritti incontrastabili che ha la Chiesa di punire gli Eretici, si volgono furibondi contra quel metodo, che usa da tanti secoli, nel tribunale del S. Ufficio per castigarli, e, come i cani arrabbiati quel sasso che li percuote, così mordono costoro quel tribunale, che con gran

1917, hrsg. von H. Wolf, Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 2005, v. II, pp. 1116-1118. Si veda inoltre M. BERENGO, *Introduzione a Giornali veneziani del Settecento*, a cura di M. Berengo, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. LXI-II, 618.

²² PANI, *Della punizione degli eretici*, p. X.

senno ha innalzato la S. Sede per frenare la loro irreligione e baldanza, senza riflettere da quell'altro principio derivi la sua attività e vigore»²³.

Secondo Pani, la punizione degli eretici spetta legittimamente alla Chiesa, che si è dotata di un tribunale per affrontare la sfida: se il Sant'Uffizio ha poi perso credito, è colpa di quegli incauti che, leggendo le argomentazioni degli empi, non hanno saputo mettere a frutto gli insegnamenti ricevuti. Si è giunti al paradosso – osserva indignato Pani – che persino i cattolici sono rimasti sedotti da quelle argomentazioni funeste, senza considerare che denigrando e contestando l'autorità del tribunale, si finisce per mettere in discussione anche la Chiesa²⁴. Pertanto, le accuse contro l'Inquisizione devono essere sottoposte a serio esame per verificarne la validità anche perché una lunga serie di eretici ha cominciato a teorizzare il dissenso sulla base di qualche dogma o principio di morale evangelica e si è giunti a mettere in discussione a l'autorità della Chiesa²⁵. Molti cattolici, osserva amareggiato Pani, si sono avventurati nella polemica anti-inquisitoriale per «sfogare la loro bile contro quel tribunale» e le loro opere rivelano «più odio e mal'animo che erudizione e perizia, ed hanno più arte e malizia per ingannare, che autorità e ragioni per convincere»²⁶.

I detrattori del Sant'Uffizio possono essere divisi tra quelli che se ne sono occupati accidentalmente, dei quali il domenicano non intende occuparsi, e coloro che invece hanno affrontato deliberatamente il tema. Il contenuto è il medesimo, carico di invenzioni e menzogne, ma i secondi «pretendono nondimeno di appoggiare gli erronei loro sentimenti a sodi principi e concludenti dimostrazioni» e quindi esigono attento

²³ *Ibidem*, p. XV.

²⁴ «Dalle bizzarre espressioni, motti pungenti ed ironiche maniere, che voi parlando del S. Officio avete usate nell'ultime vostre lettere, parmi di dover arguire che sia in voi scemata di molto quella venerazione, che l'educazione, le leggi e la vostr'indole istessa portata alla giustizia e pietà avevano profondamente impressa nel vostro cuore verso quel sago tribunale, che ne' paesi d'Italia ed anche altrove veglia con tanto zelo e prudenza alla difesa e custodia della cattolica Religione. Né mi reca grande meraviglia la mutazione, così suole avvenire a chi sfornito delle necessarie cognizioni si azzarda alla lettura di libri, che ad altro per conseguire il mal'augurato loro funestissimo intento. Voi siete debitore delle vostre perdite a quelle Novelle Letterarie, Annali, Giornali, Gazzette, Storie ed altri libercoli velenosissimi. Ch'escono da gran tempo alla luce, e si spacciano con tant'impegno e premura che non possono restar nascosti neppure ai meno curiosi e meno colti: ed il piacere, che dite di aver provato nel leggerli, non vi è costato meno della perdita dell'ingenua vostra antica semplicità nel pensare e di quella invidiabile fermezza, colla quale siete stato in addietro veneratore ossequioso di ogni passata nostra costumanza e sistema», PANI, *Della punizione degli eretici*, pp. 1-2.

²⁵ Cfr. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XIII*.

²⁶ PANI, *Della punizione degli eretici*, p. 4.

esame e risposta. Tra questi, prevalgono nettamente i protestanti «condotti da quello spirito privato, indivisibile compagno della tolleranza indiscreta che si disapprova dal tribunale» e irritati dall'efficiente azione che ne ha impedito il diffondersi delle idee, con la sfacciata incoerenza di pretendere tolleranza e al contempo di accendere i roghi²⁷. Respinta l'accusa di intolleranza soprattutto da parte di chi se ne macchiava, Pani individua gli autori della polemica, aggiudicando il podio a Girolamo Massari per il *Modus* e per l'*Eusebius*; incalzato da Marcantonio De Dominis, e quindi da Sarpi. Un posto d'onore spetta poi all'*Inquisizione processata*. Di queste opere, Pani ricorda scrupolosamente l'editto di condanna da parte del Sant'Uffizio o dell'Indice e ne pone in luce come le esplicite caratteristiche di apostasia e irreligione, unite con le «aperte falsità», mal si concilino con l'erudizione con lo «stile assai colto», che comunque è disposto a riconoscere loro, mentre disdegna di prendere in esame l'*Inquisizione processata*, perché la considera un'opera infondata e meschina²⁸.

Nella galleria di nemici e avversari del santo tribunale, ricorda le opere imbevute di «falsità, irreligione e disprezzo» della baronessa d'Aulnoy, la *Relazione di Goa* di Dellon e include, pur con ostentata amarezza, anche quelle di Fleury²⁹. Nella genealogia, ovviamente, il domenicano non trascura Limborch, che «con un libro di più vasta mole e con più raffinata malizia ha procurato di screditare» il tribunale: è però nella ricerca delle ragioni che hanno spinto il rimostrante a scrivere l'opera che Pani

²⁷ «E con una incoerenza propria solo di chi ad occhi aperti si mette a combattere la verità conosciuta hanno preteso di giustificare la tolleranza più scandalosa, nel tempo stesso che accendevano roghi per abbruciare i Serveti ed i Monceri, alzavano patiboli per decapitare i Barnevali, bandivano i Carlostadij, imprigionavano i Grozj, e nella Germania, nella Francia, nell'Inghilterra, nell'Olanda e altrove menavano quelle orribili stragi che narrano le storie. Successori ben degni anche in queste incoerenze ed eccessi degli antichi Eresiarchi, e specialmente de' perfidi Donatisti, ai quali rimprovera S. Agostino le sevizie usate contro Marco, Restituto, Marciano, Massimino e tant'altri, ch'erano dichiarati pel buon partito, nel tempo istesso che non cessavano di lamentarsi di quella coazione discretissima che usavano con esso loro i Cattolici o per difendersi o per convertirli», *ibidem*, p. 5.

²⁸ *Ibidem*, p. 7.

²⁹ «Anche il trattato delle leggi contro gli Eretici, che uscì alla luce in idioma inglese nel 1682 e fu poi riprodotto in lingua francese colle stampe di Ginevra nel 1725, le favolose memorie della corte di Spagna e d'Inghilterra della contessa d'Aulnoy, la *Relazione dell'Inquisizione di Goa* attribuita al Delon e proscritta dal S. Ufficio di Roma il 29 maggio 1690, e varj altri opuscoli stampati sul declinar del secolo XVII parlano della punizione degli Eretici con molta irreligione falsità, e disprezzo: e mi duole assai di dovere annoverare tra questi l'abbate Fleury, che in varie sue opere, e specialmente nei Discorsi sopra la storia, e nelle *Institutions au Droit Ecclesiastique* condannate il 21 aprile 1693, non si è scostato abbastanza dalle perverse massime di sì deformi esemplari», *ibidem*, pp. 7-8.

rivela maggior acume strategico. Infatti, sarebbe stata la vicenda personale di Limborch, vittima di «ingiuste violenze», la fondamentale molla emotiva a cui ricondurre quelle affermazioni e quelle argomentazioni contro il tribunale dell'Inquisizione, in cui vede riflettersi la coercizione e l'intolleranza dei gomaristi³⁰. Sarebbe quindi un gioco di specchi: non potendo accusare i suoi veri persecutori, il rimostrante si era accanito contro gli inquisitori. La storia dell'Inquisizione di Limborch, secondo il domenicano, manca di accuratezza tanto da aver costretto Marsollier a intervenire per correggere il rimostrante in diversi luoghi. Inoltre, Pani contesta a Limborch la scelta delle fonti, che bolla come di secondo piano e ancor peggio prive di ogni autorevolezza come Montanus e Sarpi, scelta che ha ulteriormente indebolito il profilo dell'opera limborchiana. Tuttavia, il danno più grave provocato da Limborch, secondo Pani, è di aver tracciato un solco nel quale si sono poi adagiati in molti: Locke, Le Clerc, Noodt³¹, Marsollier, Giannone, Faure, Barbeyrac e altri fino a Voltaire, una lunga scia che giunge ai *Fatti attinenti*, alla storia filosofica di Raynal, alla *Exercitatio* sulla tolleranza di Bartholotti, con una terribile ripetizione di calunnie e di sofismi che non hanno alcun fondamento³².

Se i riformati, nota Pani, hanno basato la polemica contro il Sant'Uffizio sulla negazione di ogni giurisdizione alla Chiesa di Roma, i cattolici l'hanno invece ripresa da «opinioni non sane», che vorrebbero la competenza giurisdizionale romana ridotta, con argomentazioni ispirate a «grossolana ignoranza e falsità apertissima resa evidente e palpabile dalle stesse loro contraddizioni». Comune a eretici e cattolici è l'intento di screditare il santo tribunale, benché divergano, osserva Pani, sui mezzi per conseguire tale obiettivo. Evidenziando una serie di contraddizioni,

³⁰ «Volle rinnovare i rimproveri di quella intolleranza indiscreta scrivendo contro il tribunale dell'Inquisizione, che fuor d'ogni ragione immaginò non dissimile dall'irregolari conventicole de' Gommaristi, e nella voluminosa sua storia che diede alla luce colle medesime stampe nel 1694, scrisse contro di esso con quella prevenzione e mal'animo che è proprio di chi grondante di sangue ha a fronte il nemico dal quale viene con gran forza e vigore incalzato, con quei pregiudizj che sono propri di un Eretico Rimostrante, e con quell'impostura in fine e malafede che esige la qualità della causa che aveva a trattare», *ibidem*, p. 8.

³¹ F. LOMONACO, *Tolleranza e libertà di coscienza. Filosofia, diritto e storia tra Leida e Napoli nel secolo XVIII*, Napoli, Liguori, 1999, pp. 5-66; J. VAN EINATTEN, *Gerald Noodt's Standing in the Eighteenth-Century Dutch Debate on Religious Freedom*, «Dutch Review of Church History», 79 (1999), pp. 74-98.

³² «W si è in tal modo continuata la serie degli impugnatori e nemici della ragionevole intolleranza dai primi secoli della Chiesa, nei quali gli Eretici non hanno lasciato di alzar la voce contro le forti maniere che sin d'allora s'usavano da lei per metter freno al loro furore, sino al disgraziato Apostolo della tolleranza Voltaire, che si è voluto da tutti gli altri distinguere colla vivace e spiritosa maniera di screditare e deridere il tribunale dell'Inquisizione», *ibidem*, pp. 9-10.

il domenicano vuole inficiare il valore delle argomentazioni addotte dai critici dell'Inquisizione: cattolici e riformati danno interpretazioni diverse circa l'istituzione del tribunale, ma anche circa la figura di Domenico³³, soprattutto circa la valutazione del suo operato³⁴.

Con la ricerca incessante di contraddizioni interne alle singole opere, Pani vuole indebolire quelle teorie critiche, talvolta anche forzandone il senso: è il caso dell'affermazione della libertà di coscienza cui giungono diversi di questi appelli, ma non tutti: in questo gioco controversistico, Pani tace però dell'unanimità circa l'illegittimità della coercizione in materia di fede.

Nel tentativo di legittimare la strategia della Chiesa di Roma, il domenicano si occupa anche della proibizione dei libri, distinguendo il processo alle idee da quello alle persone, poiché ritiene legittimo il controllo del gregge da parte del pastore. La questione spinosa del giudizio di condanna espresso da giudici, i quali a loro volta erano accusati dagli stessi libri, è risolta sbrigativamente da Pani, asserendo la competenza del tribunale supremo³⁵ e rassicurando circa l'assoluta superiorità e imparzialità dei giudici del Sant'Uffizio impegnati non a difendere se stessi, quanto piuttosto la Chiesa di Roma³⁶. Inoltre, a sostegno dell'utilità della prassi censoria, ricorda come questa sia stata adottata persino dai riformati e financo dai giacobini. Torna ancora il rovesciamento dell'accusa di intransigenza sui protestanti, critici dell'intolleranza cattolica e poi fautori della medesima politica contro i propri avversari.

Certo la difesa del tribunale inquisitorio deve occuparsi anche della definizione di eresia, per cui Pani provvede intanto a richiamare il *corpus* di leggi civili e canoniche che condannano l'eresia paragonandola al *crimen lesae maiestatis*³⁷. L'eresia è definita «errore contrario alle verità

³³ «Se ascoltate l'autore de' Fatti attinenti, non è mai stato il S. Officio in Germania e ne' Paesi bassi, per Limborch Domenico crudelissimo, e pure per Voltaire, per Becattini missionario dolcissimo. [...] Il primo dice che non si devono usar cogli Eretici che l'armi della pazienza e dottrina. Il compilatore delle varie storie col suo fide Acate Fr. Paolo prova che devono essere perseguitati colla forza de' sovrani, e che è stata questa la pratica di tutti i tempo. Pietro Giannone vede la Chiesa che inflige pene temporali anche nel nono secolo», *ibidem*, p. 12.

³⁴ *Ibidem*, p. 11.

³⁵ *Ibidem*, p. 21.

³⁶ «Non la propria dunque, ma la causa della Chiesa fa il tribunale del S. Officio allorché procede contro coloro, che colle stampe procurano di rovesciarlo. La Chiesa è la parte che resta oltraggiata: pochi prezzolati scrittori sono quelli che con libri infami la offendono: il tribunale della Fede è il giudice che li proscrive e condanna. E dov'è in questo giudizio il sognato difetto?», *ibidem*, p. 23.

³⁷ «Tante e sì ripetute giuridiche dichiarazioni e pene sì varie e severe stabilite ed eseguite in ogni tempo e dovunque ha riscosso la dovuta venerazione ed i maggiori riguardi l'onore di Dio, la tranquillità dello Stato e della Chiesa e la salute dell'anime bastar

rivelate da Dio e proposte da credersi dalla Chiesa», mentre l'eretico è colui che battezzato «più non crede né a Dio che parla, né alla Chiesa che spiega e propone la divina rivelazione, ed a questi oracoli di verità infallibile preferisce pertinacemente o le proprie o le altrui capricciose invenzioni»³⁸. Seguendo poi un modulo ricorrente nell'apologetica cattolica del Settecento, equipara l'eretico al filosofo: come l'eretico nega la rivelazione divina, allo stesso modo l'illuminista predilige al lume divino quello della ragione³⁹. Eretico è colui che dubita, che «si vanta d'intendere meglio della Chiesa la divina rivelazione, o di spiegarla con egual autorità e sicurezza»⁴⁰. D'altra parte, il rifiuto del magistero della Chiesa caratterizza la dottrina riformata, «parto infelice di quella miscredenza che li accieca». Allo stesso modo, il mancato riconoscimento dei ruoli e poteri di pontefici e del clero, secondo Pani, rappresenta addirittura un'offesa peggiore del disprezzo del sovrano e delle leggi civili. Il domenicano non accetta neanche la distinzione tra articoli fondamentali e non fondamentali «che oltre all'ingiurie certissime che recano alla rivelazione ed alla Chiesa coll'abbandono che fanno di qualunque verità che la Chiesa proponga come rivelata da Dio, strapazzano anch'essi in qualche modo la Divinità»⁴¹. Le argomentazioni sono arricchite da continui richiami ai Vangeli e soprattutto ad Agostino e alle sue battaglie contro gli eretici suoi coevi.

Dopo questa definizione, nella Lettera quarta, si passa quindi alla confutazione della distinzione tra peccati e reati, distinzione che Pani giudica infondata perché trascura «l'offesa di Dio e della Chiesa» e valuta «per nullo ogni disordine quando non va a ferir la civil società»⁴². I difensori degli eretici suggeriscono la tolleranza come rimedio per il bene della società, ma l'eresia «è una peste in somma, un contagioso malore, un fuoco desolatore, che involge nelle voraci sue fiamme quanto gli si pare dinanzi, e tutto incenerisce e consuma»⁴³. Né la facile propagazione, secondo Pani, dipende dalle qualità dell'eretico, come testimonia una serie di casi dall'antichità fino ai coevi, da Marcione a Jan Hus: infatti, l'eresia

potrebbero, torno a ripeterlo, ad escludere il dubbio de' nostri contraddittori», *ibidem*, p. 26. Si veda M. SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis: il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974.

³⁸ PANI, *Della punizione degli eretici*, p. 26.

³⁹ «Ora il credereste! Questa appunto è la luce, che l'eretico non cura e disprezza; quest'è quel lume divino ch'egli pospone al lume tenuissimo della ragione; e questi sono gli aiuti ai quali si oppone con pertinacia e resiste: e potrà farlo senza colpa? E non sarà questa opposizione, in un battezzato specialmente, uno de' delitti maggiori?», *ibidem*, p. 29.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 32.

⁴¹ *Ibidem*, p. 35.

⁴² *Ibidem*, p. 38.

⁴³ *Ibidem*, pp. 41-42.

è «una scintilla che presto divampa e produce vastissimi incendi, e riesce a' Buoni Fedeli e a tutta la chiesa di gran danno e rovina»⁴⁴. Secondo Pani, l'eretico deve essere perseguito perché mira ad allontanare i fedeli dalla Chiesa e a colpire l'autorità di quest'ultima. Pur volendo escludere i danni provocati dall'eretico alla Chiesa e volendo limitarsi a considerare solo i danni che arreca alla società civile, bisogna concludere, secondo Pani, che l'eresia è un delitto e pertanto merita una pena.

A questo punto, nella trattazione, il domenicano introduce un'altra delle questioni maggiormente dibattute nell'età moderna, ossia la necessità della religione per la società civile: osserva Pani che, riguardo a ciò, con l'eccezione di Bayle, Toland, Collins, De la Mettrie e pochi altri, c'è consenso diffuso; il domenicano adotta addirittura la concezione della religione come *instrumentum regni*, poiché spiega bene le regole del vivere civile anche nell'antichità. D'altra parte, le drammatiche conseguenze dell'irreligione sono ben evidenti nella Francia coeva, cui Pani si richiama «con raccapriccio e orrore»⁴⁵. Si apre così la questione dell'uso della forza per mantenere la pace sociale e la necessità di un'unica religione, freno inibitore delle passioni disgregatrici della società. A parte il tentativo di Bartholotti di rifarsi agli ottomani come esempio di pacifica convivenza, Pani intende mostrare che la sola religione plausibile e conforme alla società è quella cristiana e, esaminate le diverse comunioni in cui essa è stata divisa dai «male augurati settari», che è la confessione cattolica «alle civili società la più vantaggiosa». Sul consenso alla fede cristiana, l'inquisitore può vantare molti sostegni, persino Voltaire, «quel gran maestro e capo de' moderni libertini ed increduli», ma anche Machiavelli e Rousseau sarebbero stati d'accordo a riconoscere al cristianesimo il ruolo di tutore della quiete pubblica. Quindi, giovandosi del sostegno di polemisti per affermare che la religione più utile allo Stato è quella cristiana, per il secondo corollario, ossia che sia la confessione cattolica «la più profittevole», deve ricorrere ad apologisti cattolici (Muratori, e poi Valsecchi, Noghera, Spedalieri...). Naturalmente con il consueto contorno di retorica, Pani proclama: «Essa è tra tutte le Religioni la sola vera: ella sola è fiancheggiata da quei contrassegni e prodigj, che la rendono evidentemente credibile, e sono atti a persuadere anche i più incolti e meno docili: essa sola in fine ha l'onnipotenza divina impegnata a recar giovamento ai suoi veneratori e seguaci»⁴⁶. Dunque argomentazioni non raffinate, ma al contrario tutte risalenti a un canone superato e in buona sostanza sconfitto, come dimostra lo scopo dell'opera nel suo insieme: l'evidenza va infatti trovata nei «contrassegni e prodigj» che

⁴⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 54.

rendono il cristianesimo accettabile persino agli ignoranti. Per Pani la superiorità della confessione cattolica sulle altre si acclara per differenza rispetto ai pagani e alle altre fedi: nel cattolicesimo si pensa a un Dio che non ha il volto del tiranno crudele, come quello dei riformati, ma piuttosto a «un Dio invece d'una infinita misericordia e pietà che vuole la salvezza di tutti, è morto per tutti, ed offre almeno a tutti quanto basta per potersi salvare, e quei soli condanna, che sordi alle chiamate ed ingrati a tanti suoi benefizi se ne rendono immeritevoli»⁴⁷. Leggendo questi proclami, riecheggiano parole che la Chiesa di Roma non aveva esitato a condannare e, a distanza di quasi due secoli, vengono riprese come matrice autentica del messaggio divino: sembra infatti che Pani stia richiamando l'idea dell'ampiezza della misericordia divina cui si erano appellati con forza Erasmo e poi Celio Secondo Curione, sebbene adattata alla dottrina romana.

Poi Pani si dilunga a tracciare l'utilità del cattolicesimo per la società, mentre le dottrine riformate, a suo avviso, hanno un'innata propensione a destabilizzare gli Stati per il riconoscimento del diritto di resistenza, foriero di instabilità politica e dunque non adatto alla quiete dello Stato. Sempre per seguire coerentemente il suo ragionamento sull'utilità politica del cattolicesimo, Pani smentisce categoricamente Bayle e qualsiasi altro «indiscreto patrocinatore dell'irragionevole tolleranza» riguardo alla responsabilità dei cattolici nelle guerre contro gli eretici; al contrario, sostiene che furono gli eretici che «colla violenza si opposero alle caritatevoli loro istruzioni»⁴⁸. Non sono argomenti originali: a dimostrare l'utilità del cattolicesimo come *instrumentum regni*, si era impegnato anche Giovanni Botero nella *Ragion di Stato*, dove aveva riconosciuto al cristianesimo la capacità di legare non solo i corpi e le facoltà, ma anche le coscienze⁴⁹.

Con l'intento di porre in luce la strategia di conversione messa in atto sin dall'antichità dalla Chiesa cattolica, Pani equipara i modi con cui Agostino combatteva gli eretici a quelli poi messi in campo contro Hus, Lutero e Calvino, modi segnati da «tanta moderazione e bontà», che purtroppo non sortirono l'effetto auspicato. Non si tratta certo di un rilievo critico con cui Pani rinfaccia alla Chiesa «l'abbondante sua moderazione e clemenza», come invece aveva fatto Richelieu, il quale aveva giustificato le maniere forti contro i giansenisti, affermando che, se Lutero e Calvino fossero stati ostacolati, Francia e Germania sarebbero state preservate «da un diluvio di mali, che di poi la inondarono»⁵⁰.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁴⁹ G. BOTERO, *Della Ragion di Stato*, a cura di L. Firpo, Torino, 1948, p. 137.

⁵⁰ PANI, *Della punizione degli eretici*, pp. 62-63.

Viceversa, secondo Pani, quando ha deciso di difendersi dagli attacchi degli eretici, la Chiesa si è sempre comportata come «una madre amorosa, la quale invece di fare uso di quella podestà che ha ricevuta da Dio di castigare ogni disubbidiente altro non adopra anche coi ribelli suoi figli, che la facoltà propria d'ognuno di conservarsi e difendersi»⁵¹. L'azione caritatevole della Chiesa si è quindi scontrata con eretici, privi di ogni freno, che avevano l'obiettivo di distruggere la dottrina cattolica, con insolenza e furore, seminando confusione. Dell'eresia, il domenicano sta vagliando criticamente l'aspetto, insito nelle dottrine riformate, di resistenza al potere, come elemento che denota la mancanza di quell'umiltà cristiana garante dello *status quo*⁵².

Per alleggerire la trattazione di questioni impegnative, teologicamente e politicamente, Pani adotta una strategia retorica usando una metafora che faccia comprendere più chiaramente quanto ha spiegato analiticamente: dal momento che anche una pianta cresciuta in un terreno (cattolico) sano può dare frutti guasti a causa del contagio straniero, bisogna ipotizzare quali frutti possa dare una pianta cresciuta in terreno marcio. Tutte le argomentazioni e le testimonianze raccolte da Pani riguardo al costume di popoli e prelati allontanatisi da Roma convergono al fine di dimostrare che l'eresia è un grave delitto e come tale richiede pene straordinarie per i danni provocati alla società civile e a quella religiosa. Sulla pena prevista per l'eresia e sullo zelo preteso, Pani equipara l'eresia al *crimen lesae maiestatis* e riprende l'interpretazione dei padri della Chiesa⁵³.

Secondo Pani, la pena risponde all'esigenza di carità di non abbandonare gli eretici «nella voragine del fuoco eterno, ed offuscata la mente da dense tenebre di malnate passioni, ed ingombro il cuore da affetti disordinati, più non vedono la strada che può condurli a salvamento»⁵⁴. È questa l'occasione per confrontarsi con i giuristi critici come Montesquieu e Thomasius: Pani rifiuta del tutto quella interpretazione e piuttosto elenca una serie di autorità che concordano sulla necessità della pena. La scelta di allontanarsi dalla salvezza e quindi dalla Chiesa di Roma nasce nell'eretico dal voler ascoltare la parte peggiore di sé, quella istin-

⁵¹ *Ibidem*, p. 63.

⁵² «Sostituite alla carità cristiana l'umanità bestiale dei moderni filosofi, la superbia degli Eretici alla cristiana umiltà, le loro crapole ai nostri digiuni; poi ditemi qual'argine sarà capace a trattenere, sicché non inondino per ogni dove, le ribellioni, le prepotenze, le dissolutezze, le frodi ed ogni sorta di malvagità e disordine», *ibidem*, p. 65.

⁵³ «Ma che dissi mai di sì eccellenti maestri e della Chiesa? Dal sentimento dir dovea piuttosto di tutto il genere umano; giacché è così certa la verità che vi scrivo, che è andato sempre unito del pari in ogni colta gente e nazione alla venerazione della Divinità l'impegno di vendicarne gli oltraggi», *ibidem*, p. 74.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 77.

tuale⁵⁵. L'accecamiento nei confronti delle verità evidenti di fede avviene per volontà esplicita e non per «innocente persuasione» o per ignoranza: ciò rende legittima la pena.

Tra i tollerantisti, Pani sceglie quindi di analizzare le teorie di Bartholotti: riguardo alla libertà fisica, afferma che questa non può condurre all'impunità dell'eretico, rimproverando così l'indulgenza di Bartholotti che, per coerenza, avrebbe dovuto essere estesa anche agli altri criminali. Altro discorso merita, invece, la libertà morale⁵⁶. Pani non ammette in alcun modo la libertà di religione che molti hanno rivendicato, asserendo che non è libertà, ma piuttosto libertinaggio⁵⁷. Dopo la disamina dei principi teorici, ai tollerantisti che avevano avanzato dubbi sull'uso della coercizione anche alla luce del precetto evangelico della zizzania e quindi sui rischi di colpire anche gli innocenti, Pani risponde che la punizione degli errori è dovere di ognuno e, a maggior ragione, è richiesta a «quelle pubbliche podestà che sono state da lei ordinate a sostenere il buon ordine, a zelare il suo onore, e a tutto restituire al perduto equilibrio». Niente affatto scosso è Pani dal rischio paventato da Bartholotti e da Fleury circa i fedeli ipocriti: al contrario, trae molti altri esempi antichi e moderni sui vantaggi dell'uso della coercizione⁵⁸. Nei Paesi cattolici, infatti, si contano «conversioni ammirabili nate dall'intolleranza e dai rigori» contrapposte alle «cadute deplorabilissime ed universali prevaricazioni» di Francia e Germania, dove si pratica «la soverchia condiscendenza» con gli eretici. In questi Stati non si pratica l'intolleranza perché il singolo «appoggiato ai lumi bugiardi del suo spirito privato non è mai sicuro di pensar bene, e non può rimproverar con franchezza al discorde compagno la falsità de' suoi detti, né minacciarlo con sicurezza degli eterni castighi»⁵⁹. Non pago di aver convinto il suo interlocutore della necessità e legittimità della coercizione per gli eretici manifesti, Pani si avvia a sostenere anche quella per i sospetti di eresia, confutando in questo modo le affermazioni di Boehmer e Fleury. L'estensione della definizione di eresia tanto da includere non solo il possesso di libri proibiti o la bestemmia, ma anche l'affiliazione alla massoneria o l'adesione al giansenismo,

⁵⁵ «E l'abbandono che fanno... vile e basso amor proprio, che la distoglie dal vero superiore, e reale per affezionarla all'apparente e sensibile: e quella funesta sorgente che diffonde a larga mano fra noi le più enormi scelleratezze, sparge anche la dominante infedeltà, che è d'ogni altra la più esecranda ed orribile», *ibidem*, pp. 86-87.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 90.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 91.

⁵⁸ «Mentre l'esteriore magistero li istruisce ed illumina, ed il castigo li scuote ed agita, resteranno illustrate le loro menti dalla celeste sua luce, e nuove fiamme ed impulsi riceveranno dalla soave sua Grazia i loro cuori, onde meglio scoprire e riabbracciare con premura maggiore quelle verità che avevano abbandonate vilmente», *ibidem*, p. 94.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 96.

è giustificata da Pani poiché si tratta di pratiche irreligiose e, vagliandone una per una, con fonti autorevoli, le condanna come eretiche⁶⁰.

Nonostante questo proclama bellicoso e pervasivo di conversione e punizione, Pani concede che la pervicace volontà di sradicare l'eresia si possa e si debba arrestare di fronte al pericolo di raccogliere insieme agli eretici anche i buoni cattolici, pericolo denunciato dai critici del metodo inquisitoriale sulla scia della parabola della zizzania. Tuttavia, a questa timida apertura il domenicano fa seguire la convinzione che tale rischio non esiste nelle società cattoliche⁶¹.

Rispetto a quei casi per i quali il tribunale del Sant'Uffizio non ha competenza, come gli infedeli, il domenicano ritiene che per questi si possa cercare la conversione con «opportune istruzioni e fervorose preghiere, le quali squarcino quel velo che li accieca, e chiamino sopra di loro quelle più forti grazie, che sono necessarie per ammolire il loro cuore ed affezionarlo di nuovo alle verità rivelate». Essi possono venire puniti solo se contravvengono alle leggi, ma certo non per la loro religione: Gesù Cristo «chiamò con un semplice “Sequele me” i primi discepoli, e disapprovò lo zelo indiscreto di con poco plausibile trasporto, impetrar voleva il fuoco dal Cielo per punir coloro, che ricusavano di accettarlo»⁶². Con tutta una serie di distinguo, Pani vuole porre in luce la scelta della Chiesa di Roma di non percorrere «le vie della violenza e dell'armi», come invece facevano, a suo avviso, i musulmani, e di «coltivare que' primi germogli di cristiana pietà, che dovevano poi crescere e dilatarsi per tutta la terra»⁶³.

Sempre in difesa della Chiesa, respinge quindi le accuse che siano state commesse atrocità con «le conquiste del nuovo mondo e le spedizioni di gente armata fatta più volte a danno de' Mosolmani e degli eretici»: tali azioni erano legittimate dalla difesa della libertà dell'evangelica predicazione. In questo modo Pani sminuisce poi gli eccessi definendoli «qualche disordine», «nel bollor della mischia», e invitando a distinguere «le mire de' sovrani, con l'esecuzione de' soldati, i disegni della Chiesa colle dissensioni de' Crocesignati, e l'esito infine degli affari co' saggi consigli ed ottime provvidenze che li hanno preceduti»⁶⁴. Attraverso quello sforzo immenso, si sono ottenuti grandi successi e, seppur ci sono state, le violenze sono state provocate dallo zelo di qualche cristiano e

⁶⁰ *Ibidem*, p. 100.

⁶¹ «Il solo pericolo di sradicare in un colpo colle immonde zizzanie l'eletto frumento ha fatto insinuare da Gesù Cristo agli Apostoli di permettere che crescano insieme sino alla messe; ed io v'accordo ben volentieri che qualora sussista, convien tollerare non che i Sospetti ma anche gli Eretici manifesti», *ibidem*, p. 108.

⁶² *Ibidem*, p. 117.

⁶³ *Ibidem*, p. 118.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 119.

non dalla Chiesa, che ha voluto che la fede fosse propagata solo attraverso persuasione e pazienza⁶⁵.

Diverso trattamento, secondo Pani, richiedono coloro che, pur essendo stati battezzati e cresciuti cattolicamente, si allontanano dalla Chiesa: questi, con il battesimo, hanno perso la libertà, e rientrano nella fattispecie prevista da Agostino, nella famosa lettera del «compelle intrare». Tuttavia, Pani riconosce alcune distinzioni e ammette a malincuore che, quando la partita è inesorabilmente persa e le schiere degli eretici sono tali da non poter essere perseguitate, si devono seguire i consigli di Peña, sulla necessità di abbandonare la forza e di riprendere la predicazione⁶⁶.

Finora Pani ha voluto giustificare il ricorso alla coercizione, mostrandone i fondamenti storici, giuridici e sociali impliciti nella dottrina cristiana; successivamente introduce la questione del Sant'Uffizio come istituzione preposta al controllo dell'ortodossia e quindi anche alla definizione delle pene. La scomunica rappresenta lo strumento migliore, anche se non è sufficiente a interrompere i disordini e inoltre spesso è inutile, per questo le pene corporali si rivelano, a suo avviso, più efficaci anche come deterrente. Dunque, Pani ribadisce la coerenza della coazione affidata al Sant'Uffizio «alla ragione, alla Scrittura ed alla pratica universale e costante dell'una e dell'altra legislazione» e «conforme ai sentimenti di tutti gli antichi Padri e dottori»⁶⁷. Il «nobil drappello» è guidato da Ignazio, seguito dai «tre migliori apologisti de' primi Cristiani, Tertulliano, Giustino e Atenagora», e poi, tra i tanti, da Atanasio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Magno, Girolamo, Leone, Agostino e Bernardo. Questo nutrito gruppo di padri della Chiesa sostiene così con autorevolezza la ragionevolezza della coercizione che, ricorda Pani, persino «i meno appassionati almeno ed indocili» sono persuasi ad accettare.

Pur trincerandosi dietro a un quasi unanime consenso sulla liceità della coercizione, Pani risponde ai fautori della tolleranza che spesso avevano adoperato fonti evangeliche e patristiche, imputando loro malizia nell'interpretazione e manipolazione della fonte. In favore della tolleranza, tre sono le fattispecie di padri della Chiesa cui si appellano i nemici dell'Inquisizione: tra i primi rientrano le esortazioni a non usare la violenza in ambito religioso (Giustino, Lattanzio e Tertulliano) per placare la crudeltà degli idolatri contro i martiri cristiani, sostenendo che la religione deve insinuarsi «colla persuasione e non colla forza». I secondi (Atanasio, Ilario e Gregorio) disapprovano le violenze di ariani e priscillianiani contro i cristiani, mentre i terzi sono quell'insieme di padri (Origene, Ireneo e Ambrogio, tra gli altri) che invitano alla moderazio-

⁶⁵ *Ibidem*, p. 120.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 126-127.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 138.

ne. Della terza, il domenicano non intende occuparsi dal momento che «è troppo chiara l'ingiustizia che si usa opponendole, ed è un evidente abuso che si fa delle giustissime espressioni, colle quali raccomandano i Padri la cristiana moderazione e dolcezza, volgendole a danno di quella discreta e caritatevole coazione»⁶⁸. Riguardo agli altri due gruppi, Pani rivendica che quelle affermazioni devono essere lette nel contesto dal quale sono state originate, ossia come difesa contro le persecuzioni che la Chiesa cristiana soffriva dai gentili e poi dagli ariani, «non consapevoli per anche de' sommi vantaggi, che recar poteva alla Chiesa la temporal coazione, sperimentati poi poco dopo da S. Agostino»⁶⁹. I padri della Chiesa non vollero condannare la coercizione, insomma, come misura inappropriata in materia di religione, ma solo criticarne l'uso da parte dei loro nemici perché diretto «ad un fine perverso, e regulate da una peggiore condotta», mentre quelle dei cattolici sono volte a difendere e conservare la fede cristiana «e sono regulate dalle più giuste massime della cristiana moderazione e dolcezza»⁷⁰. S'introduce quindi il criterio storico nell'interpretazione delle Scritture e della patristica.

Con l'accusa di manipolare le fonti e di sottovalutare il momento storico in cui furono scritte, Pani affronta polemicamente e tenta di risolvere la questione centrale a favore della tolleranza, ossia il richiamo ai padri della Chiesa. Rispetto alle precedenti difese del Sant'Uffizio, queste pagine racchiudono insieme ben stretti la legittimità della pena e il tentativo di recuperare l'anima dell'eretico e ricondurla nella Chiesa con la persuasione, chiaro riflesso dei dibattiti svoltisi.

Resta la questione della scelta della pena di morte per «gente di perduta coscienza e rea delle più orribili empietà». A favore della pena capitale, Pani individua diversi luoghi dell'Antico Testamento, ma anche del Nuovo: la ragionevolezza e l'equità di quelle pene «imposte prodigiosamente» (AT, 5, 1-11) appaiono ancor più evidenti e significativi moniti a non permettere l'impunità. La pena di morte è però limitata a quelli «che non lasciano alcuna speranza del loro ravvedimento», come insegna Tommaso, e a quelli che «o con invincibile ostinazione, o con replicate cadute, o con negative affettate fatte in giudizio si dichiarano impenitenti». Qualsiasi criminale di fronte al giudice si mostra, infatti, pentito e ravveduto, mentre l'«eretico impenitente sostiene e difende il suo fallo, e lo sostiene in faccia del Superiore che lo minaccia, e a dispetto della

⁶⁸ *Ibidem*, p. 145.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 146.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 150. Inoltre, «ma non ho io né tempo né pazienza d'andar dietro a tutte l'inezie di costoro, che per sostenersi interpretano la moderazione per una sciocca inazione, la dolcezza per una connivenza vilissima, e la cristiana lenità e clemenza, per una total privazione d'ogni autorità e potere», *ibidem*, pp. 152.

copiosa misericordia che può sperare dal suo ravvedimento»⁷¹ e anche in carcere non perde la sua «propensione all'errore». Inoltre, il consenso politico legittima la funzione fondamentale del Sant'Uffizio, pur con il rischio di annoverare tra i sudditi quelli che «per timore o restano o ritornano alla cattolica Religione»⁷². La Chiesa, secondo Pani, soffre della perdita, ma si consola di quanti riesce a salvare dalle «ingorde fauci dei seduttori».

Dopo aver sostenuto persino la legittimità della pena *post mortem*, Pani riprende la questione della Chiesa, unico giudice competente in materia di eresia⁷³. Malgrado la consideri una verità evidente e fondata nelle Scritture e nella patristica, sente di dover confutare le opinioni di Lutero e Brenz, ma anche quelle di De Dominis e di Sarpi, rifiutando la distinzione tra individuazione dell'errore e facoltà di punire⁷⁴. Contro quelle teorie che vogliono limitare il potere ecclesiastico, Pani ricorda che le «coazioni anche temporali» erano utilizzate anche dagli apostoli; introduce quindi un criterio relativistico, secondo il quale, nell'esegesi scritturale, si deve prestare attenzione alle circostanze storiche, poiché gli insegnamenti della Chiesa delle origini risentono di condizioni poi venute meno⁷⁵. Per impedire l'intervento dello Stato contro gli eretici, il domenicano mostra le terribili conseguenze, come nel caso delle «inconsiderate stragi della Sicilia, del Messico e di S. Bartolomeo»⁷⁶. La Chiesa affida quindi allo Stato la pena, quando sia di mutilazione e morte, «alle quali non giunge il tenerissimo cuore di questa dolcissima Madre», poiché è dotata del «diritto di contenere per via di forza e pene temporali i Fedeli ne' cristiani doveri».

Chiusa la questione della giurisdizione ecclesiastica in materia d'eresia, restano ancora diversi argomenti nelle mani dei critici del Sant'Uffizio: un'arma potente era l'affermazione della prassi di mansuetudine e persuasione adottata nei primi dodici secoli della Chiesa. Su questo punto davvero significativo del dibattito, Pani attinge all'opera dell'ora-

⁷¹ *Ibidem*, p. 160.

⁷² *Ibidem*, p. 162.

⁷³ «A lei dunque appartiene il castigare gli Eretici, come a quella nelle di cui mani non sono meno per proprio istituto gli affari della religiosa società dei Cristiani, di quello siano in mano della religiosa società dei Cristiani, di quello siano in mano della pubblica civile podestà gli affari di Stato; e non meno vieta anch'essa di abbandonar la Fede ai suoi Fedeli, di quello proibisca la civile repubblica al cittadino il defraudare le gabelle e trasgredir le sue leggi», *ibidem*, p. 173.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 177.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 184.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 185.

toriano Louis Thomassin⁷⁷, il quale aveva ravvisato nell'istituzione dell'Inquisizione la volontà di «rinvigorire la pratica di tutti i tempi»⁷⁸.

Con il Sant'Uffizio, «il castigo degli Eretici» è stato reso «più regolare, costante e metodico»⁷⁹, mentre nei secoli precedenti, secondo Pani, i pontefici, coerentemente con il loro primato, si sono preoccupati «di svelle dal campo del Signore le perniciose zizzanie, e di allontanare dal sacro ovile i lupi rapaci». Piuttosto la differenza che Pani trova tra la coazione ecclesiastica dei secoli precedenti e quella sua coeva riguarda il mancato sostegno da parte dei sovrani all'Inquisizione.

A partire dall'editto di Costantino, Pani ripercorre la storia ecclesiastica secolo per secolo, fino all'istituzione dell'Inquisizione, evidenziando i momenti in cui la Chiesa impiegò la coercizione, pur ammettendo poi che «per quanto ripetuti e frequenti siano stati i castighi dati ne' precedenti secoli agli Eretici, non sono però da paragonarsi con quelli, che s'incontrano ne' secoli undecimo e duodecimo più vicini all'istituzione di quel tribunale, che ne fissò una più metodica correzione»⁸⁰. Riguardo all'origine del termine "Inquisizione", Pani lo fa risalire a «quelle sole Inquisizioni, che si dicono istituite da questa a danno dell'eresia e a difesa della cattolica Religione, e sono anch'esse antichissime».

Ricostruite le origini, bisogna porre in luce la continuità delle istituzioni attraverso la storia ecclesiastica, come già aveva sostenuto Alfonso di Castro; d'altra parte, l'affermazione della continuità della coercizione come prassi ecclesiastica era stata colta persino da Febronio e Bartholotti⁸¹. Contro l'eresia agivano i vescovi, i concili e anche i pontefici «per porgere qualche riparo ai disordini, e provvedere alla sicurezza e tranquillità di se stessa e de' buoni Fedeli»: di fronte alla molteplicità e alla protervia di Infedeli ed eretici, «questa dolcissima Madre», osserva Pani, istituì quel tribunale rinserrando i ranghi, «vegliando sulla condotta de' rispettivi Fedeli rassodassero i deboli e richiamassero i traviati al sacro ovile, ed opponendosi sollecciti alle prime loro mosse per impedirne l'accrescimento o li assoggettassero in caso d'ostinazione al meritato castigo, o li frenassero per modo che più riuscir non potessero altrui d'inciampo

⁷⁷ *Traité dogmatique et historique des édits et des autres moïens spirituels et temporels dont on s'est servi... pour maintenir l'unité de l'Église catholique*, Paris, Impr. royale (par les soins de J. Anisson), 1703, pp. 143-144.

⁷⁸ PANI, *Della punizione degli eretici*, p. 265.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 266.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 277.

⁸¹ «Aveva ragione adunque il Febronio di scrivere, che è antichissimo nella chiesa di Dio il costume de' Romani Pontefici di spedire Legati e vicari, che invigilavano per conservare l'unità della Fede: e non dice il falso il Bartolotti, dove assicura, che a centinaja addur si possono gli esempi di coazione usata dalla Chiesa contro gl'increduli. Sbagliano entrambi», *ibidem*, p. 284.

e ruina»⁸². Così Pani si occupa della questione dell'istituzione: dopo aver vagliato criticamente i diversi contributi, conclude che l'Inquisizione è stata istituita dalla bolla di Gregorio IX del 1233, mentre la causa è individuata nella diffusione dell'eresia degli albighesi⁸³.

Risolta la disputa del quando e perché del tribunale inquisitoriale, pazientemente animato da un'idea di missione contro l'impudenza dei nemici del tribunale, Pani passa a ripercorrere i «magnifici encomi» che papi e concili hanno dato dell'Inquisizione, così come i successi, la buona accoglienza riservata al tribunale, il progresso degli ordini dei domenicani e francescani e il favore politico testimoniano che insomma «il tribunale del S. Ufficio è stato in fine ricevuto e ben veduto da tutti». Comincia così una delle trattazioni più apologetiche e anche mistificatorie non degne del rigore di Pani, perché trascura, nega e addirittura falsifica le ragioni delle rivolte, che ritiene nate «ché questi non mostrano il contraggenio che avessero al suo stabilimento, ma la premura piuttosto che nodrivano di vederlo sorgere tra loro con maggiore consistenza e decoro»⁸⁴.

Tale benevolenza e tale gratitudine popolare furono espresse nei confronti dei primi inquisitori: Domenico, «il primo o uno de' primi inquisitori più zelanti», e Pietro, «tra tutti gli inquisitori è stato quello che sostenuto un tal'impiego con più premura e l'ha esercitato con più vigore e coraggio d'ogni altri»⁸⁵. Pani liquida così le polemiche sul ruolo di Domenico e sui sospetti intorno ai domenicani, asserendo che è «una vera chimera l'odiosità che con tanta impudenza si va decantando». Ci sarebbe dunque un ampio consenso: «Anche adesso tutti i buoni Fedeli lo stimano e lo apprezzano come prima, e piangono dove lo vedono o inoperoso o soppresso, e porgono incessanti preghiere a Dio ed ai rispettivi sovrani per riaverlo», in modo che il Sant'Uffizio possa continuare a essere una «inespugnabile fortezza contro i nemici della cattolica Religione, salutare medicina agli stessi miscredenti e settarj, e d'ogni altra ecclesiastica istituzione la più utile»⁸⁶.

Dopo questa parte apologetica, segue l'analisi decisamente interessante della riorganizzazione dei tribunali in età moderna, prendendo le mosse da quello spagnolo, che il domenicano tratta brevemente, schivando le accuse a esso rivolte e rimandando per questo agli apologisti. Pani intende occuparsi solo del tribunale di Roma e d'Italia, non vuole certo intraprendere una difesa dell'ordine dei domenicani⁸⁷. Attingendo alle

⁸² *Ibidem*, pp. 286-287.

⁸³ *Ibidem*, p. 294.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 299.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 301.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 303.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 304.

fonti di Bernini e di Bromato, riconosce il ruolo precipuo di Gian Pietro Carafa nella riorganizzazione del tribunale e non respinge l'ipotesi di un intervento di Ignazio di Loyola, pur non trovando forti argomenti a sostegno. Dando spazio al contenuto della bolla *Licet ab initio*, Pani ribadisce la funzione di argine alla diffusione dell'eresia svolta dall'Inquisizione e insiste sul fatto che le ulteriori riforme hanno contribuito a garantire l'efficienza e il perseguimento dell'obiettivo di «difendere la cattolica Religione dalle insidie e violenze di coloro, che abbandonando la Fede sogliono riuscire alla Religione, alla Chiesa e a tutto il mondo cattolico di gran danno e pericolo»⁸⁸. Pertanto la gloria del tribunale splende e rifulge dalle parole di Pani, lasciando però il miraggio e quasi il senso di vertigine di fronte alle tante accuse rivolte all'Inquisizione. Il domenicano riesce comunque a individuare il tratto comune dei suoi avversari, poiché la maggior parte si è occupata anche di tolleranza⁸⁹. Dunque, a causa della sua battaglia contro quel sistema rovinoso di tolleranza, sostiene Pani, un'istituzione tanto efficiente quale l'Inquisizione si trova al centro di una così caustica polemica: il domenicano confida nel fatto che, dando una descrizione precisa di «un tribunale sì bene sistemato», le imposture svaniscano. Per questo il domenicano critica Muzzarelli che, pur avendo trattato sistematicamente del tribunale e averne legittimato l'operato, ha però lasciato uno spazio d'azione agli oppositori, con la sua esitazione sugli abusi e sulle imperfezioni⁹⁰.

Nonostante la «struttura ammirabile e la giudiziosa moderna economia», con rammarico osserva Pani, il tribunale del Sant'Uffizio è stato però soppresso oppure non è mai esistito in alcuni stati cattolici, ma – si affretta a chiarire – non per «qualche sua intrinseca imperfezione o demerito»⁹¹. Di fronte a quelli che considera dei successi – come l'eliminazione dei quietisti in Toscana, la scoperta delle imposture dei Calà a Napoli, la sconfitta dei Giansenisti in Sicilia –, Pani suppone che, se «al sorgere in Francia degli Enciclopedisti e dei Volteriani si fossero trovati in Parigi, ed altrove quei bravi Inquisitori, che distrussero un tempo i Gioachimisti e Lulisti in Aragona ed in Catalogna, i Manichei ed i Pseudapostoli in

⁸⁸ «Persuaso il Pontefice del bisogno che aveva l'Italia di opporre al fuore de' nuovi Eretici un più sicuro riparo, condiscese alle giudiziose insinuazioni di uno o di più personaggi insigni e per sapere e per santità. E coll'istituzione della suprema sagra Congregazione piantò le fondamenta del ben'inteso edificio, che poco dopo dallo stesso Caraffa divenuto Pontefice sotto il nome di Paolo IV fu accresciuto, e da S. Pio V e da Sisto V e da vari altri suoi successori perfezionato per modo, che riuscì poi non solo di gran vantaggio alla Chiesa, ma alla stessa S. Sede di maggior lustro e decoro», *ibidem*, pp. 309-310.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 313.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 315-316.

⁹¹ *Ibidem*, p. 318.

Italia, i Valdesi e Fraticelli in Germania ed in Francia, i Monarcomachi e gli Ugonotti in Parigi»⁹², allora non si dovrebbero patire quelle conseguenze così dannose. Quindi, secondo Pani, la ragione della decadenza del tribunale si trova nella «stessa sua perfezione e bellezza [...] esposta all'impeto e furore degli empi persecutori implacabili».

Secondo Pani, inoltre, non furono le ombre minacciose di Wycliffe e Hus a sferrare l'assalto più minaccioso alla Chiesa di Roma, ma la «luterana perfidia, che da furie infernali agitata più d'ogni altra setta s'accinse a devastare il sacro ovile»: i luterani hanno «sbandito» la fede cattolica dalla Germania, dalla Svezia, dall'Inghilterra e dalla Svizzera e le hanno recato grande pregiudizio anche nei Paesi cattolici, facendo credere «il tribunale del S. Officio ora troppo barbaro e crudele, ora troppo prepotente ed ingordo, dove infesto alla maestà del sovrano, dove nocivo alla quiete e libertà de' cittadini, quando odioso ai Vescovi, quanto troppo favorevole al Papa, e quando inutile affatto». Fin dall'esordio della Riforma, impregnata da notevole *vis polemica*, si era avviata, secondo il domenicano, la campagna delegittimante contro il tribunale: tra i «preludi annunziatori della più orrida tempesta» di opere di protestanti e non, Pani include il *Modus* di Massari «ridondante di menzogne e calunnie»⁹³. Allo stesso modo, i moderni settari si sono costruiti delle immagini del tribunale inquisitoriale «involto fra tante imperfezioni e difetti, che nulla più mostrava di quell'eccellenza, che acquista dal fine santissimo cui è diretto, dalle savie leggi, che lo dirigono, e dai personaggi illustri, che lo hanno eretto, perfezionato, e protetto»⁹⁴. Alla Chiesa, secondo Pani, non si può rimproverare di essere stata poco perspicace o di essersi fatta trovare impreparata di fronte a quegli attacchi, perché vi oppose i migliori teologi e prese provvedimenti di condanna delle opere, come nel caso di Pio V che stabilì delle pene per chi avesse agito contro inquisitori e familiari. Riprendendo la genealogia che vuole nella Riforma l'inizio dei mali sofferti dalla Chiesa, a causa del rifiuto della sua supremazia, Pani si inserisce nella corrente apologetica anti-illuministica e vede nella polemica contro il tribunale manifestarsi soprattutto l'insofferenza per i limiti imposti⁹⁵.

Quasi sconcertato dinanzi al credito che alcuni cattolici prestano alla polemica contro il Sant'Uffizio, Pani approfondisce la questione della riforma operata da Paolo III, distinguendo tra gli uomini e l'ufficio che hanno esercitato, dal momento che si possono trovare pessimi amministratori a ricoprire le cariche più prestigiose. I nemici del tribunale non

⁹² *Ibidem*, p. 319.

⁹³ *Ibidem*, pp. 321-322.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 322.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 326.

avrebbero dunque dovuto fermarsi al difetto di pochi, ma cercare i «soverchianti meriti e perfezioni» dei tanti inquisitori, dei quali Pani stila un elenco dei più celebri. Al contrario, hanno perseguito l'obiettivo «di screditare il nostro tribunale hanno raccolti con somma diligenza tutti i difetti de' meno dotti e meno morigerati, e con sopraffina malizia li hanno esagerati e trasportati dalle persone alla carica, senz'accennare neppur di volo la perfezione ed il merito d'infiniti altri, dai quali ritrar poteva non piccol lustro e splendore»⁹⁶. Come già aveva sottolineato Muzzarelli, il Sant'Uffizio è un tribunale umano e quindi soggetto all'errore, cui si è cercato di rimediare con alcune riforme. Secondo Pani, il tribunale va valutato in base all'equità delle leggi che lo hanno istituito, alla rettitudine delle persone che lo amministrano, e al rispetto delle regole per il disbrigo dei suoi oneri. Caratteristiche che sono state ulteriormente perfezionate dalle riforme di Paolo III, Pio V e Sisto V, le quali pongono a riparo da qualsiasi accusa il tribunale⁹⁷.

Abusi e carenze, così conclude il domenicano, vanno dunque attribuiti a chi li ha commessi, non all'istituzione. In questa medesima prospettiva, Pani interviene sulla questione del segreto e lo interpreta come obbligo di religione, ragion per cui sarebbe del tutto inutile avviare ricerche negli archivi per rispondere caso per caso, poiché si violerebbe il vincolo di fede. Il domenicano non trascura la vicenda di Galilei, «la quale nella sola singolare moderazione e dolcezza si sia scostata alquanto dal consueto metodo più comune»⁹⁸: per quel caso, rimanda alle opere di Antonino Valsecchi e del segretario della Congregazione dell'Indice, Tommaso Maria Soldati, anche se non hanno potuto attingere alle «più copiose notizie, che stanno nascoste negl'impenetrabili scrigni del S. Officio», non riuscendo così a difendere che per metà il tribunale, né a «mostrare la prudenza, l'equità, la moderazione e clemenza usata da lui in quest'incontro»⁹⁹. Quest'ultima indicazione di Pani sugli archivi inaccessibili è particolarmente significativa, dato il suo coinvolgimento nell'Inquisizione, e si può quindi avanzare l'ipotesi che possa aver preso visione delle carte del processo di Galilei¹⁰⁰.

Proprio riguardo al caso di Galilei, molti ingiustamente, secondo Pani, avevano biasimato l'azione del Sant'Uffizio, immemori «de' severi

⁹⁶ *Ibidem*, p. 329.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 330.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 331.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 332.

¹⁰⁰ Sul caso Galilei, si vedano P. SIMONCELLI, *Storia di una censura: "Vita di Galileo" e Concilio Vaticano II*, Milano, FrancoAngeli, 1992, e ora F. BERETTA, *Les dominicains et le procès Galilée ou de l'inquisition comme instrument de promotion sociale et d'hégémonie intellectuelle*, in *I domenicani e l'Inquisizione romana*, pp. 483-498, e la bibliografia recente lì citata.

giudizi fulminati e dal Jurieu contro Cartesio e dai Teologi di Alla contro varj filosofi e scrittori di primo rango», mentre il tribunale era intervenuto con una sentenza ispirata da «tanta moderazione e cautela», «a riparo di uno scandalo gravissimo, che allora più che mai ricevevano i Fedeli dalle novità di un ingegno non poco equivoco in materia di Religione», «a difesa della sua stessa autorità, ch'era stata disprezzata da lui con sommo ardire. Il Sant'Uffizio era intervenuto soprattutto per una questione di metodo «a disapprovazione di un sentimento [...] non ancor dimostrato, come costa dalle opposizioni del Leibnizio e di altri eccellenti filosofi». Ancora una volta Pani rifiuta l'accusa di intolleranza, soprattutto da parte di chi poi l'ha praticata.

Resta aperto il tema del tradimento della *Licet ab initio* posta da Faure. A leggere le pagine vergate da Faure, sembra – nota Pani – che tutto ruoti intorno all'«interesse, prepotenza, partito e disordine», mentre si tratta di un «sodo riparo del santuario e fortezza inespugnabile della Chiesa di Dio». Le ingiuste accuse ai domenicani e in generale ai regolari scaturiscono dall'ignoranza di Faure e dalla malafede di vedere i domenicani interessati solo a «proteggere il giansenismo per far prevalere la massima dell'antica loro scuola contro il contrario partito, e tutti li spaccia dispostissimi a sacrificare i dommi più sacrosanti della Cattolica Religione ai particolari, ch'egli chiama gentilmente giansenistici»¹⁰¹. Secondo Pani, i regolari possono svolgere l'ufficio con miglior risultato rispetto ai secolari, grazie al loro totale «disimpegno da ogni cura terrena e per l'umile e disagiata vita che professano e per l'estensione in fine e vasti stabilimenti de' rispettivi loro istituti»¹⁰², così non soffrono la gelosia tra diocesi, né i contrasti tra i diversi gradi. In mano ai regolari, il tribunale del Sant'Uffizio garantisce di rimanere nascosto «tra le oscurità del chiostro», mentre se fosse affidato ai secolari, questi sottrarrebbero risorse alla cura d'anime: Pani delinea un quadro fosco se si attuasse il passaggio di consegne proposto da Faure, valutando il peggioramento delle condizioni sia dei secolari sia dei regolari. Sarebbe un vero disastro per l'intera società dal momento che verrebbero a mancare anche le strutture di sostegno alle scienze e alle arti, ma anche ai poveri. Per tutte queste ragioni, è preferibile mantenere «il presente sistema quanto si scorge più coerente alla condizione di Regolare, più adattato ai bisogni del tribunale e più opportuno alla quiete e convenienza di tutti»¹⁰³. Confutata ogni osservazione di Faure, Pani conclude che l'Inquisizione deve restare nelle mani dei regolari, anche in virtù del servizio da loro

¹⁰¹ PANI, *Della punizione degli eretici*, p. 337.

¹⁰² *Ibidem*, p. 340.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 342.

prestato¹⁰⁴. La necessità che siano strettamente connessi al Sant'Uffizio anche compiti di «governo e comando» non rende meno idonei i regolari anche perché, secondo Pani, «non s'ingerisce che in affari di Fede, e nulla risolve senza l'intelligenza e consenso dell'Ordinario». A Faure resta il compito «superiore anche alla sua fantasia, benché feconda di tante invenzioni e chimere, di dimostrare come ai Regolari disdica la speciale incombenza, che è stata per tanto tempo affidata loro dalla Santa Sede, di esercitare la giurisdizione nel tribunale esteriore della Fede»: a smentirlo Pani richiama il caso dell'inquisitore di Avignone Jean-Baptiste Mabil che rispose intrepido alle menzogne dei giacobini¹⁰⁵.

Contro il progetto di Faure di riprendere il modello dell'Inquisizione spagnola affidata ai secolari, Pani offre alcuni spunti di riflessione molto interessanti, difendendo a spada tratta e preferendo il tribunale romano a quelli iberici. Pur disapprovando le rivolte contro l'introduzione del tribunale in Olanda, Francia e a Napoli, «non lascio di vedere per questo quanto maggiori appigli somministri ai malevoli per iscreditarla, e quanto può giovare al commentatore per invogliarne i paesi d'Italia»¹⁰⁶. Rispetto al modello spagnolo, Pani nutre qualche perplessità affermando che «quant'è utile e commendevole in quello Stato, tanto diverrebbe nocivo e disgustoso portato altrove». Infine, sul caso spagnolo pesano non la scarsa abilità dei regolari, che hanno potuto vantare la presenza del famoso Torquemada, o l'insoddisfazione dei sovrani, ma piuttosto «circostanze particolari di quella nazione».

Chiuso questo aspetto, Pani deve occuparsi della polemica contro familiari e patentati che, secondo Faure e invero anche per la maggior parte degli autori da noi trattati, erano invisibili *ad nauseam* ai popoli, governi e vescovi, anche per il loro numero crescente. Inizialmente, Pani distingue tra i crocesegnati di un tempo che venivano ricompensati dei loro servizi con elargizioni e quelli della sua epoca che, invece, si compiacevano delle «copiose indulgenze, che piace alla S. Sede di accordar loro»¹⁰⁷, per essere poi sostituiti dai patentati. Riguardo ai sentimenti che suscitano – «prepotenti e viziosi», «spregevole oggetto della pubblica avversione» –, Pani ricorda che, al contrario, spesso si è dovuto porre un freno alle

¹⁰⁴ «Restino pure i Regolari tra i limiti della loro umile e disagiata fortuna, e godano i Preti gli splendori e i comodi delle loro dignità e Beneficj, e come porta il principio troppo noto e comune, *saecularia Saecularibus, regularia Regularibus tribuantur*: ma per questo appunto devono essere i Regolari all'Inquisizioni trascelti, perché tale è la consuetudine ed è impiego che suol'essere conferito ai Regolari, e perché giova la loro condizione al più pacifico e pronto esercizio di una tal carica. Il pretendere che ne siano affatto incapaci è una sciocchezza», *ibidem*, p. 344.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 346.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 352.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 359.

pretese delle città¹⁰⁸. Per quanto concerne i governi, sulla pluralità dei tribunali non può che esserci consenso diffuso e condiviso se si «desiderano il buon'ordine ed il pubblico bene [...] più che i propri comodi». Accuse e infamie sono quindi liquidate come figlie del “secolo tenebroso” che allontana dalla difesa della fede.

Riepilogando, Pani ha inteso mostrare la conformità della coercizione delle coscienze al dettato scritturale e l'esclusiva competenza ecclesiastica in materia ereticale, insieme alla confutazione di alcuni punti salienti della polemica. Ora si dedica a demolire quei pregiudizi sull'Inquisizione come ostacolo alla sovranità e all'autorità episcopale: per Pani, l'alleanza tra tiara e trono è talmente solida che «se i sovrani non hanno alcun diritto nelle cause di Fede, e se le loro leggi devono essere in questi affari pedissequae non padrone dell'ecclesiastiche disposizioni, niun pregiudizio possono essi aver riportato dai giudici delegati del Romano Pontefice», dal momento che nessuno «perde ciò che non ha»¹⁰⁹. Inquisizione e governo dello Stato sarebbero quindi sempre stati in accordo e la Chiesa avrebbe rinunciato a una parte dei propri poteri, poiché «non si dimentica dell'onore dovuto ai principi, conserva illesi i loro diritti, venera la dignità de' Vescovi, si adatta alle inclinazioni ed usi dei popoli, e matura tutto per tal modo, che piuttosto che carpirlo con violenza, impetra il consenso e l'obbedienza, ed alletta più coll'amore, che sforzi per timore, e condisce talvolta nonché alla debolezza altrui, ma anche alla malizia, quando niun pericolo sovrasta alla cattolica Religione»¹¹⁰. Viceversa, dove non si riuscì a introdurre il tribunale, sorsero e imperversarono «quelle ribellioni ed quelle stragi» e il dilagare delle dottrine riformate in Francia e in Germania non incontrò ostacoli. Le prove circa l'utilità dell'Inquisizione risentono di una forte debolezza argomentativa e della riproposizione di stereotipi, in parte ormai in crisi, dopo l'ondata illuministica, così come risulta poco convincente la confutazione della tesi sugli effetti dannosi per il commercio prodotti dall'Inquisizione.

La battaglia contro la delegittimazione del tribunale inquisitorio non è combattuta solo dallo scrittoio: essa risente infatti di una cronaca incalzante. Ne sono esempio gli editti di soppressione del tribunale inquisitorio: ad esempio quello lorenese affidava nuovamente la competenza della materia ereticale ai vescovi, recuperando così l'idea del danno provocato dall'Inquisizione all'autorità episcopale. Si tratta di un argomento che Pani deve assolutamente affrontare: a suo avviso, i nemici del tribunale intendono allearsi con i vescovi, favoleggiando di una libertà senza freni e di prepotenze quando, invece, l'Inquisizione «non solo

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 361.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 367.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 370.

non pregiudica all'ordinaria giurisdizione de' Vescovi, ma serve ai medesimi di forte aiuto e soccorso alla più facile e sicura esecuzione di una delle più premurose loro incombenze»¹¹¹. I detrattori tentano con i loro mezzi di contrapporre il papa ai vescovi per far vacillare il solido forte eretto contro l'eresia e, chiamando a sostegno molti autori e padri della Chiesa, Pani rassicura circa la legittimità delle procedure e l'assoluta collaborazione armonica che impronta i rapporti tra vescovi e inquisitori, testimoniati da alcuni esempi tratti dalla pratica e dalla teoria¹¹².

Impervia la smentita della taccia di rigoroso e crudele attribuita al Sant'Uffizio: Pani la esamina alla luce delle leggi che presiedono all'istituto «colla costante massima della Chiesa di trattare gli Eretici con quella maggiore possibile dolcezza, che è conciliabile colla comune salvezza e tranquillità della Chiesa»¹¹³. Seguendo l'interpretazione di Van Espen, Faure e Fleury – ammonisce Pani – si dimenticano tutti quegli esempi e casi che rivelano invece la naturale bontà dei domenicani: Las Casas, Gérard de Montaigu, Pio V con Sisto da Siena, Melchior Cano e Maculano con Galilei e molti altri. Tuttavia, a causa delle accuse dell'«empio» Voltaire a Torquemada, «l'uomo più crudele del mondo», nonostante le tante testimonianze contrarie, molti «pretendono d'aver diritto di tradurre tutti i Domenicani per inumani e crudeli». Allo stesso modo, il fatto che Jacques Clement fosse l'assassino di Enrico III induce a estendere a tutti i domenicani l'«obbrobriosa taccia di regicidi», non considerando la «somma detestazione, che ha sempre mostrato l'Ordine stesso di così terribile eccesso».

Con questi presupposti, Pani vuole difendere «non gl'Inquisitori, ma il sistema del tribunale, e dico che non è mai stato crudele né quanto alle pene che ha fulminate, né quanto al metodo, che ha osservato nel castigare gli Eretici; e le crudeltà arbitrarie, che può aver usate talvolta un qualche lodevole inquisitore, sono tanto meno da attribuirsi al tribunale, quanto sogliono essere castigate con più rigore, se avvenga che siano dedotte al tribunale superiore»¹¹⁴.

Circa i tormenti e le torture, «tutti hanno riconosciuta questa pratica per un estremo rimedio, tutti i criminalisti ne hanno rilevata in ogni tempo l'imperfezione ed i pericoli»¹¹⁵. Pertanto il domenicano irride i

¹¹¹ *Ibidem*, p. 374.

¹¹² Sui rapporti niente affatto facili tra vescovi e inquisitori, si veda BONORA, *Giudicare i vescovi*.

¹¹³ «Parlo non dell'antico ma del tribunale presente, e lo considero non secondo i fatti particolari, che si dicono accaduti, ma secondo le generali sue regole e massime fondamentali, che ha sempre osservate con gelosia», PANI, *Della punizione degli eretici*, p. 384.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 389.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 393.

suoi antagonisti sul pericolo di confondere l'innocente con il colpevole a causa della tortura, poiché la misericordia di chi deve adoperare quello strumento, guidata dalla provvidenza di Dio, «modera le cose umane, e per segrete vie e mirabili sa opporsi quando bisogna alle ingiuste oppressioni, ed impedire gl'inconvenienti»¹¹⁶. Ormai anche il Sant'Uffizio, che non getta gli inquisiti in «quei pozzi e tuguri angustissimi e malsani», ha rinunciato alla tortura in favore di altri strumenti, quali «terrizioni e minacce per ricavare dalla bocca de' colpevoli le verità», preferendo «istruirlo, pascerlo e fornirlo di ogni più utile e spirituale e temporale sussidio»¹¹⁷. Insomma, gli unici a poter giustamente essere accusati di crudeltà sono i detrattori del Sant'Uffizio poiché con le loro teorie corrompono l'intero assetto sociale. Maldicenze e calunnie di crudeltà e rigore, alle quali il domenicano oppone la conoscenza di «quella moderazione, che conviene ad un tribunale della Chiesa».

Ancora una volta affiora il tema della moderazione ecclesiastica contrapposta all'immagine di crudeltà insaziabile dipinta dagli avversari. Proprio per la moderazione e la cautela che Pani giudica caratteristiche dell'Inquisizione sono da respingere le accuse di irregolarità e ingiustizie nei casi di stregoneria. Ciò che però occorre mettere in luce sono le sfumature che caratterizzano la trattazione del domenicano: se «il negare generalmente ogni effetto ai sortilegi e magie è almeno un'intollerabile temerità»¹¹⁸, bisogna punire il sortilegio come «un atto esterno d'infedeltà, che merita severo castigo», affrettandosi ad aggiungere che le pene devono essere comminate «secondo le maggiori o minori indisposizioni dell'animo di chi lo commette»¹¹⁹.

Inoltre, dopo aver sostenuto la legittimità della punizione di streghe e maghi, Pani mette a confronto il tribunale romano con quelli secolari e con i casi di giustizia popolare, anche perché «lo dimostrano le providenze date dal S. Officio che ha ingiunto più volte ai suoi Inquisitori di frenare l'insolenza di quelli che senz'autorità e senza previo formale giudizio offendevano le così dette streghe e stregoni tumultuariamente»¹²⁰.

A questo punto, Pani deve misurarsi con la questione della correzione fraterna, distinguendo le regole paoline «pel privato loro regolamento e

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 395.

¹¹⁷ «Aspettare dalle pietose viscere di quella dolcissima Madre, che nata a por termine alla barbarie degli antichi Idolatri, appena comparsa non solo disapprovò i crudelissimi giuochi de' gladiatori, e proibì ai suoi di esserne spettatori, non ispirò solo in tutti sentimenti più miti ed umani, e rese più moderate le collere degl'indocili vincitori», *ibidem*, pp. 397-398.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 402.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 413.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 409.

governo, con quelle che dà ai Vescovi pel buon ordine del pastorale loro ministero»¹²¹. In questo modo non accoglie neanche la distinzione tra eretici formali e pertinaci e i «tanti poveri ignoranti, i quali senz'aver mai dato un minimo indizio d'infedeltà, o per trasporto di collera o per ignoranza prorompono in qualche atto o parola soggetta al tribunale della Fede»¹²². Anche questi ultimi richiedono l'applicazione intransigente della norma.

A questo punto, avendo nuovamente mostrato le «soavi maniere» del Sant'Uffizio e l'«equità di quell'Editto, che lo regge e sostiene» contro le favole sciocche e maliziose dei suoi detrattori, Pani non può esimersi dall'affrontare l'obbligo dei confessori di rispettare il segreto sacramentale, ribadendo l'impegno a rispettarlo «anche a costo della vita», tranne nel caso dei *sollicitantes ad turpia*¹²³.

La battaglia contro i nemici del Sant'Uffizio sembra ormai conclusa, ma manca ancora la confutazione delle accuse al metodo, alla procedura per verificare il delitto. Nonostante gli inquisitori impieghino gli stessi strumenti utilizzati nei processi che si svolgono nei tribunali secolari per i complotti contro il sovrano e la patria, i critici, osserva indignato Pani, omettono maliziosamente l'analogia. Il metodo inquisitorio è «assai commendevole e moderato, sì che lo sfregio delle accuse il più delle volte suole riuscire più pernicioso che utile, come ancora perché usato colle cautele, riserve e ponderazioni, che non mai si trascurano dal tribunale del S. Ufficio, riuscir suole più vantaggioso ai colpevoli che al fisco»¹²⁴. Secondo il domenicano, la richiesta di giuramento del denunciante pone il denunciato al riparo da abusi, così come l'ammissione alla deposizione di vili e deboli giova a scoprire la verità, dal momento che la storia è piena di casi in cui gli eretici, grazie a donne e a poveri, sono riusciti a diffondere il «contagio». Le cautele a favore dell'inquisito, le diligenze nell'esame, l'accuratezza nel redigere i verbali, l'esame poi dei cardinali, sentito il parere dei consultori, garantiscono l'imputato, così come la difesa a lui accordata¹²⁵.

Quando si arriva poi alla sentenza, il Sant'Uffizio non lascia l'imputato alla vendetta, ma in ogni modo cerca di «ottener col ravvedimento del reo anche la consolazione di salvarlo; e per riuscirvi, non si stanca per

¹²¹ *Ibidem*, pp. 419-420

¹²² *Ibidem*, p. 421.

¹²³ *Ibidem*, p. 423.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 429.

¹²⁵ «Ed è sì cauta la Congregazione nel procurare che in queste esecuzioni non segua cosa alcuna, che riuscir possa di aggravio degl'inquisiti, che vuole che si registri la maniera di tali esecuzioni, e si fa contestare dai rei medesimi nei loro costituiti, per vendicarne gli oltraggi, se fossero mai stati strapazzati dai suoi ministri in mal punto...», *ibidem*, p. 432.

settimane e mesi ed anni, e consiglia e prega e minaccia e insiste indefessamente, e tutti in somma adopera i mezzi che suggerisce la cristiana carità per ottener l'intento»¹²⁶. Pani respinge inoltre la proposta di istituire un tribunale d'appello che vagli l'operato inquisitoriale, considerandola un abuso per la diffidenza nei confronti del Sant'Uffizio, ma anche per l'evidente ingerenza del potere temporale su quello spirituale.

Dal serrato confronto con le procedure penali dei tribunali secolari, agli occhi di Pani dovrebbe risultare incontrovertibile la moderazione ecclesiastica: l'esigenza di adottare la tortura per scoprire i complici e lo stato d'animo del reo scaturisce dalla particolarità del delitto¹²⁷. Da una parte poi legittima l'uso della tortura, mentre dall'altra sostiene che il Sant'Uffizio si limita alle torture della «corda, gli zuffoli ed i flagelli», usati «con tanta discrezione e così di rado», preferendo altre pene mitissime. Ben altre, ammonisce Pani, sono le procedure di tortura in uso presso i tribunali secolari che però non sconcertano altrettanto.

Essere soggetti al Sant'Uffizio è, secondo Pani, una garanzia per l'imputato poiché «quello che in altri tribunali è grazia speciale, che non si accorda che a pochi, in quello del S. Officio è stile, e diviene talvolta disposizione di equità dovuta a tutti. E siccome egli è più inclinato alla misericordia, che al rigore, e basta un solo dubbio [...] per arrestarlo da ogni penale risoluzione, ed un lampo solo di vero pentimento per piegarlo alla più mite condiscendenza»¹²⁸.

Da parte dei critici, la rappresentazione terrificata dell'azione del Sant'Uffizio raggiunge l'apice di angoscia con il richiamo al segreto: esso sembra occultare e cancellare ogni possibilità di salvezza per l'imputato all'oscuro persino delle ragioni del suo arresto e vittima per questo di

¹²⁶ «Anche quando dall'insuperabile e perniciosa loro pertinacia è costretto d'abbandonare i rei al rigore delle leggi, non lascia di esercitare molte parti di madre amorosa, e prega perché sia mitigato per lui il rigor delle leggi non lascia di esercitare molte parti di madre amorosa, e prega perché sia mitigato per lui il rigor delle leggi, e vuole che sia accompagnato al supplicio da pie persone, e fa che si usi ogni sforzo per vincerlo in quegli estremi momenti. Che se all'aspetto del rogo acceso o dell'infame patibolo si scuote l'ingrato e pentesi, non è tardo il ravvedimento per lui. Lo accoglie di nuovo fra le sue braccia, procura di rassodarlo ne' buoni suoi sentimenti, né altro più da esso esige, che segni non dubbj del suo costante ravvedimento, per liberarlo non che dalla morte ma da ogni ulteriore vessazione», *ibidem*, p. 436.

¹²⁷ «Una di queste si è, non v'ha dubbio, il costume che ha d'interrogare i rei fra i tormenti anche dopo che hanno confessato i fatti ereticali, per rilevare non i soli complici ma anche se abbiano o no creduto cattolicamente: nel che si mostra in vero assai diverso da tutti gli altri, i quali, paghi per lo più di aver cavata dalla bocca del reo la confessione del fatto criminoso, punto non si curano di rilevare le interne disposizioni del delinquente; e qualunque buona intenzione egli abbia avuta, punto non giova per sottrarlo al meritato castigo», *ibidem*, pp. 443-444.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 450.

abusi e ingiustizie. Invece, grazie al segreto, secondo Pani il tribunale evita di «esporre ad alcun pericolo quelli, che in qualunque maniera cooperano con lui alla difesa della cattolica religione, pone freno ai seduttori, e disprezza con ogni ragione tutte le sciocchezze che si vanno inventando contro di lui». Questa giustificazione del segreto inquisitoriale, come abbiamo visto, risale a Francisco Peña.

Al sospetto che si possano ottenere deposizioni e denunce «anche con giuramento per ogni piccolo lucro e motivo», Pani risponde che la Chiesa ha sempre cercato di ammonire i denunciati «dell'orrendo peccato che commetterebbero e delle gravissime pene alle quali si esporrebbero» nel caso non dicessero la verità; di verificare l'assenza di motivi di inimicizia con il denunciato; in terzo luogo, di appurare la condotta da buon cristiano dell'imputato; infine, di impedire denunce ingiuste da parte di nemici¹²⁹.

In conclusione Pani intende smentire l'accusa che vuole l'avidità principale spinta dell'azione inquisitoriale, come lasciano intendere i nemici del tribunale: a questo fine, ricorda che dal 1701 la confisca dei beni dei processati era a vantaggio degli Stati; poi fa riferimento al fatto evidente, a suo avviso, che l'operato degli inquisitori è teso solo alla gloria della fede. Allo stesso modo, le accuse di Sarpi – ammonisce Pani – si riferivano al regolamento che imponeva alla comunità l'obbligo di mantenere il tribunale; ma la norma venne cancellata poco dopo, e da allora l'Inquisizione sopravvive grazie a sovvenzioni private e, a partire dal pontificato di Pio V, con «qualche discreta pensione o di qualche beneficio vacante»¹³⁰.

Sgombrato il campo dalle principali accuse rivolte nel corso dei secoli al Sant'Uffizio, Pani si concentra sull'opera di Tamburini, il *De tolerantia ecclesiastica et civili*, uno dei più forti stimoli polemici a spingere il domenicano a intraprendere la sua opera controversistica. Infatti, la volontà di confrontarsi (polemicamente) con il giansenista è implicita già nella scelta del titolo dell'opera. A Tamburini, cui dedica i due capitoli conclusivi, Pani rimprovera intanto di aver definito il tribunale «terrificum» e «plenum minarum et caedis», e di aver considerato Agostino primo «difensore di quella discreta e prudente intolleranza»¹³¹.

Per confutare Tamburini, come già aveva fatto Cuccagni, Pani ne riepiloga le proposte, ovviamente radicalizzandone la portata e gli esiti: secondo quest'interpretazione, il giansenista riconoscerebbe «una libertà così ampia, che non ha da temere altro freno, che quello di un giudice in-

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 464-465.

¹³⁰ Su quest'aspetto, si veda PROSPERI, *Il budget di un inquisitore*, ora in *Id.*, *L'Inquisizione romana*, pp. 125-140.

¹³¹ PANI, *Della punizione degli eretici*, p. 480.

visibile, il quale deve punire gl'increduli nell'altra vita», raccomandando quindi «una mansuetudine così mostruosa», che sfocia in «mera insensibilità e viziosa dissimulazione». In quest'ottica, il domenicano irride la pretesa di impiegare contro gli eretici solo «persuasione e preghiera» e di ammettere la scomunica vincolata da cavilli estenuanti da renderla quasi impossibile. Recuperando l'idea caratteristica dell'origine antica degli errori, Pani accusa Tamburini di aver raccolto tutte quelle dottrine eretiche che, dall'antichità fino ai giansenisti, la Chiesa aveva esaminato, smentito e condannato¹³². Il percorso di allontanamento di Tamburini dalla verità, sempre nel giudizio del domenicano, nasce dal travisamento di tutti quei luoghi della Scrittura e della patristica, che esortano alla moderazione e pietà, e così il giansenista si è progressivamente e pericolosamente avvicinato ai «sofismi in somma, che hanno addotti ed inventati i nemici del S. Officio». Secondo Pani, il ragionamento di Tamburini è estremamente contraddittorio, poiché, pur attribuendo l'origine delle eresie all'ignoranza, non deduce logicamente da questa premessa la colpevolezza degli eretici e quindi che essi siano meritevoli di pena; al contrario, il giansenista ritiene che gli eretici, essendo ignoranti, «d'altro non abbisognano, che d'istruzione e preghiera»¹³³. Pani conduce l'esame dell'opera di Tamburini con indignazione crescente di fronte a quelle incoerenze aggravate dalla presunzione di volerne fondare il valore nella Scrittura e nella patristica¹³⁴.

Con grande *vis* polemica il domenicano si dedica alla confutazione dell'interpretazione di Agostino, fautore di tolleranza e contrario alla persecuzione ereticale così come la propone Tamburini: per rivendicare l'appartenenza del vescovo di Ippona al fronte contrario alla tolleranza indiscreta, Pani richiama soprattutto la controversia contro i Donatisti, l'opera contro Petiliano, le lettere a Vincenzo e a Marcellino, scritti che hanno illuminato il percorso di legittimazione dei rigori cristiani contro l'eresia, anche se la Chiesa prega per gli eretici¹³⁵. Agostino addirittura «non vuole che lo zelo dei sovrani e della Chiesa abbia bisogno dei disturbatori della società per castigarli, e crede che la sola offesa divina maestà

¹³² «Nell'accozzare insieme tante stravaganze ed errori, voi ben vedete, che non ha fatto altro che ripeter ciò che a danno della Chiesa cattolica e della S. Sede è stato inventato dagli antichi Eresiarchi, esposto con maggior estensione da Marsilio di Padova e da Arnaldo di Brescia, e dilatato ampiamente da Wicleffo, dai protestanti Grozio e Boemer, e da Richerio ed altri Giansenisti moderni, e riprovato già dalla Chiesa», *ibidem*, p. 483.

¹³³ *Ibidem*, p. 486.

¹³⁴ «Leggete questa meschina operetta e vedrete che non esagero; e comparirà anche meglio la sua mala fede e stranissima maniera di pensare e di ragionare, se vi farete ad esaminare le sentenze di que' Padri, dell'autorità de' quali presume di poter'abusare per sostenere l'indicato suo ruinoso sistema», *ibidem*, p. 489.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 501.

lo autorizzi abbastanza»¹³⁶. Secondo Pani, Tamburini non faceva altro che ripetere quanto avevano inventato i donatisti a favore della tolleranza indiscreta, articolata in tre punti: «Vogliono costoro essere tollerati nei loro errori; 1. perché così porta la cristiana ed ecclesiastica lenità e dolcezza; 2. perché così ci hanno insegnato col loro esempio Gesù Cristo e gli Apostoli; 3. perché così esige la natura di nostra Fede, che non è vera e gradita, se non è volontaria, né per altra strada dev'essere insinuata, che per quella dell'istruzione e consiglio»¹³⁷. Dunque Tamburini manipola o fraintende le teorie agostiniane, tranne quando riprende i luoghi in cui Agostino «ammette e loda o la lenità della Chiesa o la libertà della Fede, altro non sono che una conferma di quei principi, che noi ammettiamo, e, come si è già detto, punto non giovano alla sua causa»¹³⁸.

Attraverso la confutazione di Tamburini, Pani riporta al centro delle proprie teorie Agostino, recuperando un campione della Chiesa di Roma alle schiere romane e difendendolo dalle accuse di Limborch e Bartholotti¹³⁹. Così si chiude la ricchissima opera di Pani con questa rivendicazione dell'appartenenza di Agostino al fronte della intolleranza indiscreta, con la consapevolezza che la battaglia non è conclusa e che i novatori avrebbero trovato nuove armi di offesa.

Rispetto ai precedenti, un elemento di originalità dell'opera di Pani, probabile frutto dell'evoluzione della scienza storica, è l'acquisizione di consapevolezza delle differenze tra l'Inquisizione medioevale e quella moderna che il domenicano sottolinea nelle lettere ventisettesima e ventottesima, ma con diversi richiami nel corso dell'opera. Dalla trattazione complessiva risultano una grande capacità controversistica di Pani e un'ampia conoscenza delle argomentazioni dei suoi nemici, ma il tutto è fortemente indebolito dal costante riferimento a elementi irrazionali e fideistici. Laddove non riesce a confutare razionalmente l'avversario, il domenicano chiama a sostegno l'elemento di fede, che forza e devia il ragionamento.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 503.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 507.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 512.

¹³⁹ «E voi appoggiato ad una autorità così evidente e sicura fatevi largo fra le nemiche schiere; e se trovate chi vesta bugiardamente le sue divise, come il Pavese, o chi la disprezzi, come fa il Limborch, il quale ha la temerità di dire, che S. Agostino è stato tollerante finché ha dovuto combattere coi Manichei, dei quali aveva un tempo approvati gli errori, ma era poi divenuto intollerante coi Donatisti; e come fa il Bartolotti, che nella sua esercitazione ha il coraggio di scrivere, che S. Agostino è stato tollerante finché ha avuto in mente i prepotenti Ariani, ed è poi divenuto intollerante quando ha veduto di poter prevalere contro i Donatisti; non usate con costoro altre armi, che quelle della derisione e disprezzo», *ibidem*, p. 513.

L'opera circola quasi esclusivamente nella penisola italiana per ragioni evidenti anche se la prima edizione, nel 1789, ottiene subito un'ovvia, buona accoglienza sul «Giornale ecclesiastico» con una recensione di Giovanni Marchetti¹⁴⁰. Con successo, secondo Marchetti, Pani si dedica a smentire le leggende e a esaminare con accuratezza le questioni sottese all'azione inquisitoriale, vincendo i nemici del Sant'Uffizio¹⁴¹. Anche la seconda edizione viene recensita sul «Giornale ecclesiastico», questa volta da Luigi Cuccagni, che ravvisa le differenze tra le due edizioni – «due squarci che si leggono aggiunti alla lettera 9, e coi quali sono al vivo dipinte le due sette ora dominanti dei Liberi Muratori e dei Gianse-nisti» – e, ovviamente, alla confutazione dell'opera di Tamburini su cui lo stesso Cuccagni si era misurato¹⁴².

Mentre Tamburini, soprattutto con la successiva *Storia dell'Inquisizione*, rifiutando la coercizione delle coscienze, si proiettava felicemente nella cornice del dibattito europeo arricchito dall'apporto delle opere di Llorente, Puigblanch e Fereal, la *Punizione degli eretici* di Pani riprende l'idea già diffusa e che sosterrà De Maistre, secondo la quale l'Inquisizione avrebbe salvato l'Italia dai fiumi di sangue che le Riforme avevano provocato altrove, rinchiudendosi però in un recinto apologetico sterile.

Con un meritorio sguardo sintetico e analitico che abbraccia più secoli, forte della conoscenza approfondita della letteratura anti-inquisitoriale ma rinchiuso nel recinto assediato del Sant'Uffizio, Pani rappresenta lo sforzo di trarre dall'erudizione gli strumenti utili a forgiare le armi per uno scontro che avrebbe portato non all'affermazione netta di uno dei due contendenti, quanto piuttosto a una ridefinizione delle parti in causa. Sul versante cattolico, però, è il pensiero giansenista a rispondere più efficacemente alla critica illuministica prima e giacobina poi. Grazie a Pani, l'immagine dell'Inquisizione di fine Settecento recupera la legittimazione dell'azione e il messaggio evangelico, sebbene, come si è visto, le due anime di repressione e misericordia non si concilino e anzi

¹⁴⁰ «Giornale ecclesiastico di Roma», LXI, 29 agosto 1789, pp. 241-243. Sul «Giornale ecclesiastico di Roma», si veda PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica*. Su Giovanni Marchetti, sta scrivendo una monografia di prossima pubblicazione Alessandro Guerra. Si veda intanto PIGNATELLI, *sub voce*, in DBI, LXIX, 2007, pp. 642-648.

¹⁴¹ «Questi due pregiudizi dominanti: con esaminare pel primo qual sia l'enormità del delitto della contumacia nella eresia, di quali conseguenze secondo contro la Chiesa, di quali contro la Repubblica stessa; onde raccoglasi se la coazione esteriore, e la vendetta corporale, corrispondano in giusta lance di proporzione all'oggetto di far argine alla seduzione di un Eretico, o punirne l'ostinazione nell'empietà. Scendasi secondariamente a discutere se il Tribunale della Sacra Inquisizione ecceda in niente quella proporzione fra lo scopo, ed i mezzi, fra il delitto e la pena, che si è fissata nella precedente discussion generale», G. MARCHETTI, *Recensione*.

¹⁴² «Giornale ecclesiastico di Roma», I, 9 gennaio 1796, pp. 1-3.

tendano a prendere il sopravvento l'una sull'altra. Questo significativo e irrimediabile contrasto, solo apparentemente sanato, trova espressione nell'interpretazione sfuggente e necessariamente forzata del pensiero di Agostino data da Pani. Laddove i detrattori dell'Inquisizione cominciano a ripensare la relazione tra religione e politica usando il tema dell'Inquisizione-persecuzione, Pani resta legato alla difesa del fortilizio assediato con armi ormai desuete: oltre alla scelta del metodo controversistico, l'accusa di manipolare le fonti rivolta agli avversari, dopo gli enormi progressi dell'ermeneutica, si rivelerà controproducente. L'opera di Pani diventa però essenziale per conoscere l'arsenale nelle mani della controversistica e anche i progressi compiuti: nel corso dei secoli, la polemica contro l'Inquisizione si è arricchita di aspetti e di temi per l'intervento di storici e giuristi, grazie a cui il dibattito, prima limitato al campo dottrinale, si apre a questioni giurisdizionali e filologiche fino a prendere in considerazione le conseguenze dell'operato di un'istituzione repressiva. Pani si trova costretto a rispondere alla denuncia dell'ignoranza della popolazione, della superstizione dilagante, dell'avvelenamento dei rapporti sociali per il clima di sospetto, come pure della corruzione del sentimento religioso. L'Inquisizione diventa così la chiave per interpretare la decadenza di una parte d'Europa, mentre sempre più è considerata un mito e non un'istituzione giudiziaria...

Con Pani si chiude, almeno per il momento, lo scontro ideale tra tollerantisti e intollerantisti, mentre le armate rivoluzionarie incalzano e sono ormai sul territorio italiano: si apre una nuova stagione che vedrà persino il rogo degli incartamenti processuali inquisitoriali a Roma e la dispersione degli stessi¹⁴³. Si chiude così inesorabilmente un'epoca, ma ancor vive e profonde sono le sue ripercussioni¹⁴⁴.

¹⁴³ CAFFIERO, *La repubblica nella città del Papa*, p. 65. Si veda inoltre V. SCIUTI RUSSI, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico*. Ringrazio Vittorio Sciuti Russi per aver voluto mettere a mia disposizione i suoi saggi e per aver voluto leggere questo lavoro.

¹⁴⁴ Sulle perduranti conseguenze dell'azione inquisitoriale si rimanda alle considerazioni di FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, pp. 7-10, FIRPO, *Vittore Soranzo*, pp. 511-517, e G. ROMEO, *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. VI-XI.

INDICE DEI NOMI

- A**bbattista Guido, 126n
Aconcio Giacomo, 54-55
Adorni Braccesi Simonetta, 10n, 27n, 110n
Agostino d'Ipbona, 18, 23, 24, 32, 38, 66, 90, 95, 98, 147, 169, 170, 185 e n, 189, 194, 196, 200, 215-217, 219
Agrippa di Nettesheim Enrico Cornelio, 20, 21, 25-29, 46, 49
Ahnert Thomas, 89n
Alazard Florence, 35n
Alberti Leandro, 32n
Alcala Angel, 137n
Alciati Andrea, 19, 20
Aleandro Girolamo, 31 e n
Alembert Jean-Baptiste Le Rond d', 183
Alimento Antonella, 161n
Alois Gianfrancesco, 33
Álvarez Recio Leticia, 6n
Amabile Luigi, 9n, 116n, 137n
Ambrogio Aurelio, 200
Amidei Cosimo, 140 e n
Amiel Charles, 89n
Arconati Lamberti Giovanni Girolamo, 74-77, 79
Aretino Pietro, 174
Argenson, René-Louis de Voyer, 165-169, 171
Arnaldo da Brescia, 216n
Arnold Gottfried, 89
Ascari Maurizio, 120n
Ascham Roger, 108 e n
Asso Cecilia, 22n
Atanasio di Alessandria, 200
Atenagora, 200
Aubert Alberto, 57n
Audisio Gabriel, 60n
Aulnoy, Marie-Catherine Le Jumel de, 169, 191
Avilés Miguel, 21-23
Azzolini Monica, 149n
- B**ackus Irena, 16n
Baker J., 148-152, 155, 158
Baldi Marialuisa, 20n
Baldini Ugo, 115 e n
Barbeyrac Jean, 192
Barcia Franco, 73, 74n
Baronio Cesare, 71
Barrera Piero, 115n
Bartholotti Joannes Nepomucenus, 192, 195, 198, 203, 217
Bartolo da Sassoferrato, 20
Basadonna Pietro, 115
Bataillon Marcel, 22 e n
Bayle Pierre, 104, 195, 196
Beaulieu Luke, 80-88, 157, 159
Becattini Francesco, 172-175, 193
Beccaria Cesare, 140
Béde Noel, 22
Bedingfeld Henry, 129
Beemon F.E., 64n
Bejczy István, 18n
Bellarmino Roberto, 67
Belli Giuseppe Gioachino, 59
Belligni Eleonora, 72n
Belloni Gino, 107n
Bellori Pietro, 112
Benedetto XIV papa, 144
Benedict Philip, 50n
Berengo Marino, 189n
Beretta Francesco, 207n
Berington Simon, 120-122
Berkvens-Stevelinck Christiane, 89n
Bernardo di Chiaravalle, 18, 95, 1985, 200
Bertolotti Antonino, 8n
Bertozzi Marco, 50n
Betti Francesco, 55 e n
Biagioni Mario, 28n
Biondi Albano, 51n, 140n
Boccaccio Giovanni, 174
Boehmer Justus Henning, 198, 216

Bolton Charles A., 175n
 Bonora Elena, 7n, 60n, 211n
 Bori Pier Cesare, 17n
 Borromeo Agostino, 7n, 35n, 41n
 Bosio Tommaso Maria, 118
 Bosworth Clifford Edmund, 114n
 Botero Giovanni, 196 e n
 Boutry Philippe, 188n
 Bower Archibald, 126-132
 Brambilla Elena, 7n, 60n
 Brandt Gerard, 79
 Brega Gian Piero, 22n
 Brenz Johann, 202
 Brigantino Giuliano, 29 e n
 Bromato Carlo, 205
 Brosses Charles de, 113 e n
 Bruno Giordano, 68, 73, 139,
 Brunus Conrad, 151, 152
 Buccella Niccolò, 56
 Bühler Pierre, 53n
 Bullinger Heinrich, 50 e n
 Burlamacchi Vincenzo, 110 e n
 Burnet Gilbert, 79, 108-11, 113, 133
 Busino Giovanni, 34n
 Bzovius Abraham, 81, 150, 151

Cabianca Domenico, 55 e n
 Caccamo Domenico, 55n, 56n
 Cacitti Remo, 140n
 Caffiero Marina, 7n, 8n, 184n, 219n
 Caietano detto il, Tommaso De Vio, 145
 Caldwell Ames Christine, 6 e n
 Calvino Giovanni, 28 e n, 30n, 46, 196
 Campanella Tommaso, 73 e n
 Campi Emidio, 53n
 Campori Matteo, 140n
 Cano Melchior, 211
 Cantimori Delio, 28n, 34n
 Cantù Cesare, 31n, 33n, 51n
 Cantù Francesca, 10n
 Canziani Guido, 20n
 Capitani Ovidio, 17n
 Caponetto Salvatore, 55n
 Caracciolo Antonio, 33, 58n
 Carafa Gian Pietro, poi Paolo IV, 30 e n,
 52, 57 e n, 140, 205
 Caravita Niccolò, 103
 Cardano Girolamo, 20 e n
 Carena Carlo, 21n
 Carena Cesare, 63, 83, 89, 91, 103, 151, 169

Carlo II Stuart, 80, 87
 Carlo V Asburgo, 47, 67, 91, 97
 Carnesecchi Pietro, 33, 34, 58, 174
 Cartesio (Descartes René), 208
 Casanova Giacomo, 135n
 Cassini Samuele, 19
 Castello Sebastiano, 45-46
 Castelvetro Ludovico, 140
 Castenario Ambrogio, 34
 Castiglioni Angelo, 32
 Castignoli Piero, 41n
 Castro Alfonso, 15, 32 e n, 203
 Cavaillé Jean-Pierre, 35n
 Cavarra Adriana, 19n
 Cavazza Silvano, 44n, 45n, 52n, 56n
 Cernigliaro Aurelio, 9n
 Chabod Federico, 20n
 Chamberlain Jeffrey S., 148n
 Chandler Samuel, 148, 153-155, 163
 Chevalier Bernard, 59n
 Chiara Piero, 135n
 Chiminelli Piero, 132n
 Chiosi Elvira, 137n
 Chittolini Giorgio, 5n, 172n
 Ciangulo Niccolò, 132-136
 Cimagli Vincenzo, 63 e n
 Cipriano Tasco Cecilio, 90
 Claydon Tony, 155n
 Clement Jacques, 211
 Clemente IV papa, 150
 Clemente VIII papa, 69, 71
 Clemente XI papa, 120
 Clifford Martin, 94 e n
 Cochetti Maria, 35n
 Collins Anthony, 153, 195
 Comparato Vittor Ivo, 67n, 103n, 109n
 Concina Daniele, 143, 144
 Contarini Gasparo, 29, 34
 Cooman Guido, 139n
 Cornand de la Crose Jean, 110-113
 Corsini Paolo, 176n
 Costantino, 42 e n, 66, 85, 94, 185, 203
 Cottier Georges, 7n
 Coudert Allison P., 89n
 Coward Barry, 88n
 Cozzi Gaetano, 65n
 Cozzi Luisa, 65n
 Croce Benedetto, 31n, 114 e n, 120 e n
 Croft Pauline, 6n
 Crudeli Tommaso, 174 e n, 175
 Cuccagni Luigi, 177n, 215, 218

Cugnoni Giuseppe, 59n
Curione Celio Secondo, 28, 35, 51-52, 196

D' Agostini Maria Enrica, 107n
D'Ancona Alessandro, 114 e n, 115
D'Andrea Francesco, 109
Dall'Aglio Stefano, 55n, 127n
Dam Harm Jan van 72n
Dante Alighieri, 132, 174
Dappiano Luigi, 54n
Davidson Nicholas, 188n
De Maio Romeo, 137n
De Beer Esmond Samuel, 92n
De Dominis Marcantonio, 72-73, 97, 158, 191, 202
De la Mettrie Julien Offroy, 195
De Maistre Joseph, 218
De Thou Jacques-Auguste, 64-65, 72, 171
Debus Allen G., 25n
Dedieu Jean-Pierre, 6n
Del Bene Tommaso, 83
Del Col Andrea, 7n, 10n, 26n, 172n
Dell'Arco Maurizio, 57n, 59n
Dellon Charles, 89, 91, 114, 150, 151, 152, 158, 164, 168, 169, 191
Delpiano Tiziana, 143n
Denis Anne, 65n
Denis Philippe, 46n, 49n
Di Pierro Giuliana, 9n
Diaz Furio, 175n
Dikema Peter A., 10n
Domenichi Ludovico, 28-29
Domenico di Guzman, 30, 51, 61, 75, 82, 90, 91, 96, 125, 138, 144, 151, 157, 169, 170, 173, 184, 193 e n, 204
Donadelli Claudia, 58n
Donato Maria Pia, 7n
Donattini Massimo, 33n
Douglas John, 129-131
Drusi Riccardo, 107n
Duke Alastair, 64n
Dupin Louis Ellies, 161-162, 168, 171

Eder Georg, 61 e n
Einatten Joris van, 192n
Ellison Lee Monro, 120n
Enrico II Valois, 60
Enrico III Valois, 98, 211
Enrico IV Borbone, 98

Erasmus da Rotterdam, 21-25, 28, 29, 39, 43, 46, 145, 196
Ernst Germana, 20n, 73n
Escandell Bonet Bartolomé, 19n
Eymerich Nicholas, 35, 89, 168

Fagiani Francesco, 126n
Fanini Fanino, 55 e n
Farinacci Prospero, 103
Farnese Alessandro, 58
Fassò Luigi, 73-74
Fattori Marta, 103n
Faure Giambattista, 143-148
Federico II Hohenstaufen, 67 e n, 91, 101, 138, 139, 151, 173
Feist Hirsch Elizabeth, 46n, 48n, 49n
Felici Lucia, 35n, 46n, 50n, 53n, 55n
Fereal Victor [pseud. di M.me de Suberwick], 218
Ferdinando I Asburgo, 47
Ferguson Wallace K., 21n
Ferrari Stefano, 141n
Ferrone Vincenzo, 138, 141n, 161n
Ficino Marsilio, 25
Filangieri Gaetano, 140, 141n, 152n
Filippo II Asburgo, 67, 85, 101, 139
Firpo Luigi, 73n, 196n
Firpo Massimo, 29n, 30n, 31n, 32n, 33n, 34n, 50n, 53 e n, 56n, 57n, 219n
Flacio Illirico Mattia, 55
Fleury Claude, 11, 99-102, 133, 139, 165, 166, 171, 173, 184, 186, 191 e n, 198, 211
Folieta Umberto, 9n
Fornari Callisto, 41
Fortunati Vita, 120n,
Fosi Irene, 57n
Foucault Didier, 35n
Fragnito Gigliola, 5n, 7n, 29n, 30n, 219n
Frajese Vittorio, 7n, 65n
Francesco d'Assisi, 138, 173
Franchi Girolamo, 15n
Fulton Elain, 61n

Gabrielli Pietro, 115
Galasso Giuseppe, 9n
Galeno di Pergamo, 39
Galilei Galileo, 73, 157, 158, 174, 207 e n, 211

Galli Sara, 141n
 Gambarin Giovanni, 65n
 Garavelli Enrico, 28n
 García Cárcel Ricardo, 164n
 Garzoni Tommaso, 32 e n
 Gavin Antonio, 122-125, 140, 150, 157
 Gelasio papa, 100
 Gencarelli Elvira, 74n
 Genovesi Antonio, 139 e n
 Gentile Valentino, 164
 Gerdes Daniel, 34n
 Ghislieri Michele, poi Pio V, 15 e n, 58-59
 Giacomo II Stuart, 154
 Giacomoni Paola, 54n
 Giannini Massimo Carlo, 10n, 31n
 Giannone Pietro, 138-139, 144, 170, 192, 193n
 Giarrizzo Giuseppe, 122n, 141n
 Gibson William T., 148n
 Gilabert Francisco Marti, 137n
 Gill Catie, 9n
 Gilly Carlos, 21n, 47n
 Gilmont Jean-François, 16n
 Gilmore Myron P., 21n
 Ginzburg Carlo, 5n, 28n, 55n, 108n
 Giorgio Francesco, 25
 Giorgio II Hannover, 124
 Giovanni Crisostomo,
 Giovanni Paolo II Wojtyła, 7
 Girolamo Sofronio, 38, 200
 Girolamo da Praga, 18, 37, 158, 170
 Giulio III papa, 50
 Giulio da Milano, 56
 Giuseppe II Asburgo, 171, 176
 Giustiniano, 138
 Giustino, 200
 Gleason Elisabeth, 29n
 Goldie Mark, 80n
 Goodman David, 6n
 Goodwin Gordon, 80n
 Gotor Miguel, 53n
 Goujet Claude Pierre, 94n, 168-171
 Grataroli Guglielmo, 44 e n
 Gregorio IX papa, 204
 Gregorio Magno papa, 112, 200
 Gregorio Nazianzeno, 185, 200
 Grell Ole Peter, 188n
 Gres-Gayer Jacques, 161n
 Gribaldi Mofa Matteo, 35
 Grieder Josephine, 120n
 Grimaldi Costantino, 139

Grimani Giovanni, 33
 Gropper Johann, 46, 47n,
 Grozio Ugo, 216n
 Grundmann Herbert, 17 e n
 Guasco Maurilio, 59n
 Guerra Alessandro, 176n, 218n
 Guerrini Olindo, 114 e n

Haliczer Stephen, 137n
 Halkin Léon, 22n
 Harris Tim, 80n
 Harvey A. D., 120n
 Haydon Colin, 80n, 122n, 148 e n, 155n
 Heidegger Johann Heinrich, 102n
 Henningsen Gustav, 6n
 Holt Geoffrey, 126n
 Homza Lu Ann, 22-23
 Howgill Francis, 9n
 Hunter Ian, 89n
 Hurtado de Mendoza Diego, 20n
 Hus Jan, 18, 37, 158, 170, 194, 196, 206
 Hutton Sarah, 89n

Ignazio di Antiochia, 94, 200
 Ignazio di Loyola, 205
 Ilario papa, 185 e n, 200
 Ingram Robert G., 148n
 Innocenzo III papa, 159, 160, 172, 184
 Innocenzo IV papa, 173
 Innocenzo XI papa, 111
 Ireneo di Lione, 200
 Iselin Ulrich, 44n
 Israel Jonathan, 50n, 104n, 138n

Jones William, 153
 Johnson Samuel, 131
 Jost Tommaso Aquino, 180
 Jurieu Pierre, 176, 208

Kaplan Benjamin J., 104n
 Kelly Henry A., 19n

La Brasca Frank, 35n
 Las Casas Bartolomeo, 211
 Lattanzio Lucio Cicerio Firmiano, 200
 Lauro Agostino, 103 e n

Laursen John Christian, 89n
 Lavenia Vincenzo, 9n, 32n, 43n, 64n, 65n,
 Leclerc Gustave, 139n
 Le Clerc Jean, 93, 192
 Leonardi Mario F., 184n
 Leone Magno papa, 185, 200
 Leschassier Jacques, 65
 Lestringant Frank, 16n
 Leti Gregorio, 30n, 73-74
 Levi Carlo, 113n
 Levine Joseph M., 22n
 Lima Anne, 89n
 Limborch Francis, 153
 Limborch Philip van, 89-95, 98, 104, 148,
 150, 151n, 153, 154, 164, 169, 170 e n,
 191-193, 217
 Lithgow William, 114, 157, 158, 164
 Llorente Juan Antonio, 218
 Lo Re Salvatore, 174n
 Locati Umberto, 15, 32 e n
 Locke John, 50, 92 e n, 93 e n, 104, 153,
 161, 180, 192
 Lomonaco Fabrizio, 192n
 Longo Carlo, 7n
 Louthan Howard, 61n
 Luigi XIV Borbone, 79
 Lupetino Baldo, 55
 Lutero Martino, 145, 147, 196, 202
 Luzzati Michele, 8n

Mabil Jean-Baptiste, 209
 Mabillon Jean, 108-109, 111
 Machiavelli Niccolò, 134, 174, 185n, 195
 Macry Paolo, 59n
 Maculano Vincenzo, 211
 Maltby William S., 18n
 Mangio Carlo, 175n
 Manrique Alonso, 22
 Manselli Raul, 18n
 Manzoni Alessandro, 183
 Marcatto Dario, 30n, 31n, 34n
 Marchant John, 155-159, 160
 Marchetti Giovanni, 218 e n
 Maria Tudor, 159
 Marshall John, 80n, 94n, 104n
 Marsilio da Padova, 216n
 Marsollier Jean, 88, 94-98, 102, 139, 161,
 165, 166, 168, 171, 192
 Martin Isaac, 158
 Martin Murphy G., 108n

Marucci Valerio, 57n
 Marzo Antonio, 57n
 Mascilli Migliorini Luigi, 175n
 Massafra Angelo, 59n
 Massari Girolamo, 34-45, 191, 206
 Massimiliano II Asburgo, 61
 Max Frédéric, 115n
 Maylender Michele, 115n
 Mazzei Rita, 69n, 107n
 Mazzolini Silvestro detto Prierate, 20, 34
 Mazzone Umberto, 6n
 McBride Ian, 155n
 Méchoulan Henri, 28n
 Medici Cosimo I, 10n, 28, 174
 Mellinato Giuseppe, 184n
 Menozzi Daniele, 139n, 172 e n, 176
 Merkel Ingrid, 25n
 Merkle Sebastian, 30n
 Merlo Grado Giovanni, 6, 7n, 18n, 140n
 Meyer Lodewijk, 133
 Miccoli Giovanni, 7n, 172n
 Millar Carvacho René, 6n
 Miller Clarence H., 21n
 Minuti Rolando, 162n
 Molho Anthony, 5n
 Molinos Miguel de, 108, 109, 112, 115,
 116, 120
 Momigliano Arnaldo, 17 e n
 Montaigu Gérard de, 211
 Montanari Daniele, 176n
 Montanus Gonsalvus, 18n, 91, 151, 169,
 192
 Monter William, 59n
 Montesquieu Charles-Louis de Secondat,
 162, 185n, 197
 Morandi Giambattista, 30n
 Moreno Doris, 8 e n, 12n, 15n, 108n,
 164n
 Morone Giovanni, 30n, 33, 53, 140
 Moselli Domenico, 184n
 Mozzarelli Cesare, 141n, 172n
 Muratori Ludovico Antonio, 140 e n, 195
 Muzzarelli Alfonso, 11, 183-188, 205,
 207
 Muzzarelli Girolamo, 30

Naphy William G., 8n
 Nauert Charles, 21n
 Navagero Bernardo, 31 e n
 Nederman Cary J., 89n

Negri Francesco, 52 e n, 55 e n
 Neveu Bruno, 5n
 Niccoli Ottavia, 17n, 20n, 58n, 59 e n
 Nicole Pierre, 176
 Nierop Henk van, 64n
 Noghera Giovanni Battista, 195
 Noodt Gerhard, 192

O' Brien Charles H., 172n
 O' Malley Charles D., 46n
 O' Malley William, 26n
 Oates Tito, 80
 Oberman Heiko A., 10n
 Ochino Bernardino, 53-54, 62
 Olavide Pablo, 181
 Olivieri Achille, 19n
 Olmi Giuseppe, 141n
 Orano Domenico, 8n
 Origene, 200
 Osbat Luciano, 102n, 115n, 116n, 138n
 Overell M. Ann, 44n
 Owen John, 162

Paganini Gianni, 137n
 Pagano Sergio, 10n, 29n, 30n
 Pagden Anthony, 18n
 Palerario Aonio, 55 e n
 Pallavicino Sforza Pietro, 74
 Panciatichi Bartolomeo, 174,
 Pani Tommaso Vincenzo, 11, 35 e n, 99n,
 183, 188-219
 Panizza Letizia, 35n
 Paolo di Tarso, 38, 43, 69, 75, 100, 173
 Paolo III papa, 11, 30, 31, 57, 62, 68, 82,
 101, 113, 143-147, 206, 207
 Paolo IV papa, 31, 32, 57 e n, 58 e n, 59,
 62, 64, 65, 67, 68, 131, 174, 205n
 Paolo V papa, 71
 Paramo Luis de, 61-62, 82, 83, 89, 101,
 108n, 150, 152, 158
 Parente Fausto, 8n, 26n
 Parente Ulderico, 26n
 Pastor Ludwig von, 31n, 58n
 Pastore Alessandro, 50n
 Pastore Stefania, 43n
 Pedio Tommaso, 9n
 Peña Francisco, 35 e n, 103, 200, 215
 Perez Villanueva Joaquin H., 19n
 Perini Leandro, 38n, 39n, 44n

Perna Pietro, 38 e n
 Perocco Daria, 107n
 Perrenot de Granvelle Antoine, 31
 Perrone Compagni Vittoria, 26n
 Peters Edward, 6 e n, 107 e n, 122n, 181
 e n
 Petrarca Francesco, 42, 174
 Peyronel Rambaldi Susanna, 7n, 8n, 10n,
 19n, 32n, 33n, 47n, 51n
 Piazza Girolamo Bartolomeo, 124-125,
 131, 164
 Picchitelli Francesco, 116
 Pietro da Verona, 19n, 99
 Pietro Leopoldo Asburgo Lorena, 175
 Pignata Giuseppe, 114-120, 122, 128, 129
 Pignatelli Giacomo, 169
 Pignatelli Giuseppe, 143n, 176n, 184n,
 188n, 190n, 218n
 Pilati Carlo Antonio, 141-142
 Pin Corrado, 65n
 Pinto Crespo Virgilio, 18n
 Pio IV papa, 53, 58, 81
 Pio V papa, 58, 59, 102 e n, 131
 Platania Gaetano, 107n
 Pole Reginald, 30
 Pollmann Judith, 64n
 Polman Pontien, 16n
 Ponzinibio Giovan Francesco, 19, 20
 Popkin Richard H., 28n, 89n
 Porcacchi Tommaso, 32
 Porter Roy, 188n
 Possevino Antonio, 162
 Pozzi Regina, 7n
 Prandi Alfonso, 164n, 183n
 Procacci Giuliano, 132n
 Procaccia Micaela, 7n
 Prodi Paolo, 6n, 9n
 Prosperi Adriano, 6n, 7n, 9n, 10n, 12n,
 15n, 16n, 17n, 28n, 30n, 31n, 32n,
 34n, 35n, 44n, 50n, 52n, 55n, 56n,
 58n, 89n, 110n, 166n, 215n
 Pucci Francesco, 28n
 Puigblanch Antonio, 218

Racault Jean-Michel, 120n
 Radcliffe Ann, 8
 Radetti Giorgio, 54n
 Radicati Alberto, 138, 140
 Ramé Louis, 124, 150, 157
 Raynal Guillaume Thomas François, 192

Reuchlin Johann, 25, 29, 145
 Rhodes Dennis E., 66n
 Ricchini Tommaso Agostino, 143
 Ricci Scipione de, 176
 Richardson Samuel, 120
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis duca
 di, 196
 Ricuperati, Giuseppe, 17n, 28n, 126n,
 138n, 139n, 140n
 Rioli Giorgio detto Giorgio Siculo, 56 e n
 Roberts Helene F., 131n
 Roberts Penny, 8n
 Roche Daniel, 161n
 Roelker Nancy Lyman, 60n
 Rogers John, 154 e n
 Romagnani Gian Paolo, 141n
 Romano Angelo, 57n
 Romeo Giovanni, 5n, 7n, 9 e n, 31 e n,
 33n, 59n, 137n, 219n
 Rosa Mario, 59n, 137n, 174n
 Ross Johann Christoph, 162-163
 Rossi Paolo, 54n
 Rota Ghibaudi Silvia, 183n
 Rotondò Antonio, 5n, 19n, 25n, 28n, 38n,
 44n, 50n, 55n, 85n, 93n, 140n, 161n
 Rousseau Jean-Jacques, 183 e n, 195
 Rozzo Ugo, 39n, 50n
 Ruffini Francesco, 176n
 Rummel Erika, 21n, 23n, 25n

Salgado James, 107, 108n
 Sangalli Maurizio, 33n
 Sarpi Paolo, 10, 64-72, 74, 75, 76, 83, 89,
 90, 91, 96, 98, 101, 104, 109, 139, 166,
 169, 170, 172, 191, 192, 202, 215
 Sauzet Robert, 59n
 Savoia Vittorio Amedeo II, 140
 Sbriccoli Mario, 194n
 Scaramella Pierroberto, 5n, 31n, 33n
 Schiera Pierangelo, 5n
 Schiller Friedrich, 8
 Schwedt Hermann H., 143n
 Sciuti Russi Vittorio, 11n, 137n, 219n
 Scott Jonathan, 80n
 Scribano Emanuela, 50n
 Scribner Robert W., 19n
 Seaward Paul, 80n
 Séguenny André, 46n
 Seidel Menchi Silvana, 6n, 10n, 16n, 19 e
 n, 28n, 45n, 50n, 55n, 56n

Serrai Alfredo, 34n
 Seripando Girolamo, 29, 30, 34
 Serveto Michele, 30n, 39, 44, 52, 164
 Sestan Ernesto, 20n
 Siebenhuner Sabine, 174n
 Simancas Diego de, 15, 89, 151, 169
 Simon Richard, 133
 Simoncelli Paolo, 10n, 28n, 30n, 31n, 33n,
 58n, 68n, 113n, 207n
 Simonutti Luisa, 28n, 89n, 92n
 Sina Mario, 18n
 Sisto da Siena, 25, 26n, 211
 Sisto V papa, 59, 205n, 207
 Slotan Johann, 49 e n
 Snader Joe, 120n
 Socrate, 49
 Soldati Tommaso Maria, 207
 Solfaroli Camillocci Daniela, 74n
 Sozzini Fausto, 50 e n
 Sozzini Lelio, 50 e n
 Spedalieri Nicola, 195
 Spicer Andrew, 64n
 Spiera Francesco, 43, 44n, 56
 Spina Bartolomeo, 20n
 Spini Giorgio, 74 e n, 115n, 132n
 Spinoza Baruch, 133
 Spon Charles, 20n
 Stella Aldo, 34n, 56n
 Stella Pietro, 139n, 143n, 161n, 175n,
 176n
 Stephens Henry, 155n
 Stephens John, 153n
 Sullivan Alvin, 131n
 Sutherland Nicola M., 59n
 Swann Julian, 88n
 Swift Jonathan, 120

Tallon Alain, 50n, 60n
 Tamburini Michelangelo, 127
 Tamburini Pietro, 53, 176-180, 215-218
 Tarantino Giovanni, 94n
 Tassis Juan Antonio de, 31
 Tasso Torquato, 132
 Tavuzzi Michael, 20n
 Taylor Matthew, 155, 159-160
 Tedeschi John, 6n, 7n, 8n, 9n, 63n
 Tertulliano Quinto Settimio Fiorente, 18,
 32, 90, 94, 200
 Tetzel Johann, 35n, 145 e n
 Textor Claudio, 34

Thomasius Christian, 161, 197
 Thomassin Louis, 203
 Thompson Andrew C., 148n
 Tillemont, Louis-Sébastien Le Nain de, 129
 Timpanaro Morelli Maria Augusta, 172n, 174n
 Toland John, 195
 Tommaso d' Aquino, 42, 169, 201
 Toon Quaghebeur, 72n
 Torcellan Gian Franco, 172n
 Torelli Lelio, 174 e n
 Torquemada Tomás de, 144, 209, 211
 Torre Angelo, 59n
 Tortarolo Edoardo, 137 e n, 141n
 Torzini Roberto, 21n
 Toschi Vespasiani Francesco, 141n
 Tracy James D., 19n, 65n
 Trebbi Giuseppe, 65n
 Trevor Roper Hugh, 126n
 Trousson Raymond, 120n
 Turchetti Mario, 21n

Valentini Filippo, 50n
 Valera Gabriella, 126n
 Valeri Elena, 32n
 Valletta Giuseppe, 103-104, 109 e n
 Valsecchi Antonino, 195, 207
 Van der Poel Marc, 26n
 Van Espen Zeger Bernhard, 172, 211

Vekene Emil van, 10 e n, 19n, 148 e n, 162n
 Velsius Justus, 46-50
 Venturi Franco, 108 e n, 109n, 110n, 11n, 140n, 141n, 142 e n
 Vergerio Pier Paolo, 35, 44 e n, 50 e n, 55
 Vermigli Pietro Martire, 53 e n
 Verzella Emanuela, 176n
 Villani Stefano, 108n
 Visceglia Anna Maria, 10n
 Vismara Paola, 140n
 Vivanti Corrado, 8n, 65n
 Voltaire François-Marie Arouet, 50, 162, 180, 192 e n, 193, 195, 211

Walker Daniele, 44n
 Wanner Raymond S., 99n
 Warneke Sarah, 108n
 Weiner Gordon M., 89n
 Wicks Jared, 26n
 Wolf Hubert, 189n
 Wycliffe John, 18, 158, 159, 170, 206

Zagorin Perez, 17n
 Zambelli Paola, 25 e n, 28n
 Zanchini Ugolino, 89, 152, 158
 Zaupser Andreas, 180-181
 Zerbi Pietro, 18n
 Zika Charles, 25n
 Zurkinden Nicholas, 39

INDICE

<i>Introduzione</i>	15
<i>Sant'Uffizio o tribunal Antichristi?</i>	
La polemica contro l'Inquisizione nel Cinquecento	15
1. Teologia umanistica e teologia scolastica: Erasmus e Agrippa	21
2. Contro la Chiesa di Cristo	29
3. Eretici contro il Sant'Uffizio	50
4. L'Inquisizione e i romani	56
5. Il Sant'Uffizio oltralpe	59
L'Inquisizione tra riflessione storica e strategia politica	63
1. Storici, martiri e critici dell'Inquisizione	64
2. L'Inquisizione vista dall'Inghilterra	79
3. Le storie dell'Inquisizione: Limborch e Marsollier	88
4. Dalla storia dell'Inquisizione alla storia ecclesiastica	98
5. Contro il Sant'Uffizio tra giusnaturalismo e giurisdizionalismo	102
In fuga dall'Inquisizione	107
1. Tra realtà e finzione letteraria: la fuga dalle carceri	114
2. L'Inquisizione raccontata da ecclesiastici fuggiaschi: Gavin, Piazza e Bower	122
3. Inquisizione machiavellica	132

Il Sant'Uffizio assediato	137
1. Contro l'Inquisizione: analisi e proposte	138
2. Il Sant'Uffizio dal tradimento della volontà di Paolo III: Faure	143
3. La storia dell'Inquisizione vista da fuori	148
4. Inquisizione come abuso di giurisdizione?	161
5. Verso il tramonto di un'epoca	171
Una vittoria a tavolino. Pani, la controversistica cattolica e l'immagine dell'Inquisizione tra Sette e Ottocento	183
<i>Indice dei nomi</i>	221

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 28



HÉRITAGE(S)

**Formazione e trasmissione
del patrimonio culturale valdese**



CLAUDIANA

Heritage(s)

***Formazione e testimonianza
del patrimonio culturale valdese***

a cura di Daniele Jalla

Collana della Società di Studi valdesi, 28

pp. 440 + 48 f.t.

€ 30,00

ISBN 978-88-7016-781-8

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 24



IL «SANTO BOTTINO»

Circolazione di manoscritti valdesi
nell'Europa del Seicento

Marina Benedetti



Marina Benedetti

Il «Santo Bottino»

**Circolazione di manoscritti valdesi
nell'Europa del Seicento**

Collana della Società di Studi valdesi, 24

pp. 135

€ 12,50

ISBN 978-88-7016-646-5

In questo volume Michaela Valente analizza la rappresentazione e l'immagine dell'Inquisizione romana tra Cinque e Settecento.

Oltre che sulle classiche opere di Paolo Sarpi e Philipp van Limborch, Valente si sofferma su una serie di trattati e pamphlet che, a partire dalla contestazione delle finalità religiose del tribunale inquisitoriale romano, finivano per esprimere il rifiuto di ogni forma di persecuzione.

Ne emerge l'ampio dibattito europeo che, a fronte di una controversistica cattolica incapace di rispondere alle accuse di crudeltà e ingiustizia, avrebbe portato – tramite il richiamo alla tradizione evangelica di non-coercizione e alla separazione tra peccato e reato, e quindi tra Stato e Chiesa – a una riflessione matura sui diritti della coscienza del singolo.

Questo volume, sprovvisto del talloncino d'angolo, è da considerarsi copia di **saggio-campione-gratuito**, fuori commercio. Esente da I.V.A. (DPR 26 ottobre 1972, n. 633, art. 2, Lett. d). Esente da bolli di accompagnamento (DPR 6 ottobre 1978, n. 627, art. 4, n. 6).

ISBN 978-88-7016-745-0



€ 20,00