

Introduzione

di Vittorio Frajese

Il volume che qui si presenta trae origine dalle relazioni tenute presso il seminario sulla censura da me organizzato assieme a Marina Caffiero negli anni 2008-09 e 2010-11. Fa eccezione il contributo di Ugo Rozzo, che non ha partecipato al seminario ed è stato invitato a dare completezza all'insieme con uno studio dedicato alla censura delle biblioteche laiche. Il seminario, avviato tre anni fa in una piccola aula del nostro Dipartimento, l'anno successivo è stato accolto presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede e si è trasformato in un'iniziativa dedicata alle ricerche e ai temi legati alla documentazione di tale archivio di recente apertura e di così notevole importanza per la storia politica e religiosa dell'Italia moderna. Esso è ora un seminario promosso dal Dipartimento di Storia, Culture, Religioni della Sapienza Università di Roma in collaborazione con l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede.

I contributi del volume sono stati sviluppati autonomamente dagli autori, secondo la logica dettata dalle loro ricerche. Fanno eccezione i primi tre, dedicati da Elisa Rebellato, Patrizia Delpiano e Maria Iolanda Palazzolo allo sviluppo della congregazione dell'Indice nel Seicento, nel Settecento e nell'Ottocento. Tali contributi rispondono ad una mia sollecitazione e offrono una sintesi di fatti e problemi relativi allo sviluppo della congregazione dal pontificato di Paolo V fino alla sua chiusura nel 1917. L'Indice è una istituzione che accompagna la vita italiana lungo tutto l'arco dell'epoca che siamo soliti definire moderna e la capacità di prospettare il lungo periodo della sua attività è altrettanto importante delle *Einzelheiten* offerte dalle nuove ricerche. Abbiamo bisogno di costruire il campo lungo e il presente volume fornisce per la prima volta uno sguardo di lungo periodo sullo sviluppo della censura ecclesiastica in Italia.

Rimangono esclusi i problemi connessi alla prima istituzione dell'Indice e al suo sviluppo fino al pontificato Borghese. In effetti, l'età della Controriforma ha costituito il principale oggetto delle prime ricerche sulla censura e possiede ormai una consolidata tradizione. Da Hilgers e Reusch, da Paschini a Rotondò, da Grendler a Lopez, da Rozzo a Fragnito, buon ultimo chi scrive, le ricerche dedicate alla censura cinquecentesca

sono le più numerose¹. In effetti, quella controriformistica è la fase della costruzione e della massima incidenza della censura ecclesiastica, un’età nella quale le anticamere dei cardinali dell’Indice erano affollate di scrittori in cerca di clemenza e le scelte della congregazione avevano effetti consistenti sulla cultura. Ma, come è inevitabile, questa vivacità di studi ha risolto alcuni problemi e ne ha sollevati altri. L’individuazione delle identità e dei motivi operanti alla radice dei diversi orientamenti che si contesero l’organizzazione della censura romana, lascia infatti ancora molte questioni aperte. Tutta la serie di discussioni avvenute dopo la pubblicazione dell’Indice tridentino ci dice che la normativa sulla censura non fu definitivamente fissata nel 1564 ma continuò ad essere dibattuta per oltre un trentennio trovando una codificazione finale soltanto nelle regole contenute nell’Indice del 1596². Anche queste norme, non appena codificate, furono poi corrette dalle due congregazioni preposte alla censura: non furono però più poste in discussione e regolarono la censura ecclesiastica, con leggeri aggiustamenti, fino alla riforma introdotta da Benedetto XIV nel 1753 con la costituzione *Solicita ac provida*³. La particolare capacità di tenuta dell’Indice pubblicato nel 1596 dipese dal fatto di essere esso il risultato di una faticosa composizione tra i diversi poteri coinvolti nella sua redazione e tra le diverse esigenze da essi rappresentate. Nell’Indice clementino furono infatti contenute tanto la durezza dell’Inquisizione quanto la maggiore mitezza dell’Oratorio e di Clemente VIII, così da soddisfare le differenti tendenze presenti in Roma alla fine del Cinquecento.

I Qualche traccia da seguire

Nella discussione sviluppatasi tra il 1587 e il 1596, la maggiore moderazione – il termine “*moderatio*” compare nella correzione normativa introdotta il 14 giugno 1561 e ritorna nel *De cauta imitatione sanctorum patrum* di Agostino Valier⁴ – fu sostenuta da un fronte vario: nel 1587 dai cardinali dell’Indice, tra il 1593 e il 1596 da Clemente VIII e dallo staff oratoriano che lo attorniava: Cesare Baronio, Silvio Antoniano e Agostino Valier in primo luogo. Tra i cardinali che condussero la prima iniziativa del 1587 i nomi più caratterizzanti furono quelli dello stesso Valier, di Girolamo della Rovere che si spese, non sappiamo fino a che punto, in favore del Talmud, ed infine di Ascanio e Marc’Antonio Colonna⁵. Il ruolo di Agostino Valier è facilmente spiegabile in base alla sua origine territoriale – che ne faceva il sia pur blando interprete delle esigenze dell’industria editoriale veneziana – e alla sua vicinanza al mondo dell’Oratorio. Il ruolo di Marc’Antonio e di Ascanio Colonna merita

invece di essere indagato da ulteriori ricerche⁶. Più che nelle labili tracce offerte dalle biografie individuali, le radici dell'atteggiamento assunto dai due Colonna nel 1587 vanno ricercate, a parer mio, nella prosopografia familiare. Emerge infatti evidente la tendenza di questa famiglia della grande feudalità romana a tradurre la propria posizione di fronda politica alla monarchia ecclesiastica in un atteggiamento di fronda culturale all'ortodossia dottrinale. I Colonna erano la famiglia dell'eretica Vittoria e del connestabile Marc'Antonio che difese l'eretico Gabriele Fiamma. Più tardi, nel Seicento, sarebbero stati la famiglia di Camillo, che teneva un'accademia frequentata da tutta l'eterodossia napoletana dove veniva divulgata la nuova filosofia atomistica, e di Lorenzo Onofrio, lo scandaloso marito divorziato di Maria Mancini nonché protettore di Antonio Oliva: un uomo che, se l'occhio non mi inganna, era della stessa qualità di Pietro Gabrielli e di Giovanni Maria Lancisi e viaggiava dunque tra deismo e panteismo⁷. Occorre allora porre a tema dell'indagine non tanto le singole individualità dei Colonna quanto piuttosto quella che si presenta come una tradizione familiare di costante disponibilità verso le novità culturali offerte dal proprio tempo. Di questa tradizione, i due cardinali dell'Indice rappresentarono l'interpretazione più mansueta ma pur sempre percepibile.

L'altro soggetto della moderazione fu il gruppo ispirato da Filippo Neri. Anche di questo non si sa abbastanza e se gli studi su Baronio e sui principali filippini sono numerosi, non sono stati ancora messi a fuoco né i motivi di fondo che resero l'Oratorio il centro di aggregazione del mondo religioso più aperto al suo tempo presente a Roma tra Cinquecento e Seicento né la tradizione da esso prodotta⁸. Certo pesarono l'origine fiorentina e repubblicana della famiglia Neri e il conseguente suo orientamento filofrancese. E probabilmente ebbe un significato determinante l'indirizzo pratico e caritativo della sua ispirazione religiosa, un indirizzo che valse a tenere la congregazione filippina lontana dalle intransigenze teologiche dei grandi ordini. Ciò significa tuttavia che la radice della maggiore disponibilità oratoriana verso il mondo esterno consistette nell'assenza, o più probabilmente nel rifiuto intenzionale, di una teologia sistematica e che, di conseguenza, la sua maggiore risorsa costituì anche il suo limite. L'Oratorio, in altre parole, fu più aperto degli altri centri religiosi perché animato da un indirizzo pratico e non dottrinale, caritativo e non teologico: ma ciò gli impedi appunto di elaborare anche solo i germi di una dottrina alternativa a quella che organizzava la Controriforma.

2
Quale ruolo per i vescovi?

Al polo opposto della discussione, le posizioni più intransigenti furono sostenute da un soggetto unico: il Sant’Ufficio, alleato con il pontefice regnante o in opposizione ad esso a seconda della situazione contingente. Questo dato emerge stabilmente lungo tutto l’arco della vicenda dell’Indice cinquecentesco ed è stato merito di Gigliola Fragnito averlo messo in evidenza ponendo le divergenze tra le due congregazioni in relazione a due diversi tipi di ecclesiastici: i membri degli ordini regolari di formazione teologica, operanti nella sfera dell’inquisizione, e i membri dell’episcopato di formazione retorico-umanistica, operanti nella sfera dell’Indice⁹. In effetti, l’ampia serie di ricerche condotte da Massimo Firpo sulla crisi religiosa di metà Cinquecento ha portato alla luce i contrasti intervenuti in seno alla Chiesa italiana riguardo alla teologia riformata e al modo di risolvere la frattura aperta da Lutero. La sua ricerca ha posto in evidenza tanto l’esistenza di un’adesione alla teologia della giustificazione *sola fide* che arrivava fino ai più alti gradi della gerarchia ecclesiastica quanto il ruolo decisivo svolto dalla congregazione del Sant’Ufficio per emarginare questo indirizzo politico-religioso prima che il concilio potesse discuterlo¹⁰. Ha messo dunque in luce i conflitti che accompagnarono il Concilio di Trento. Si possono svolgere molte considerazioni sui dati emergenti da questa indagine: si può sottolineare tanto l’incertezza degli “spirituali” guidati da Reginald Pole quanto il fatto che i principi teologici non hanno significato per se stessi ma valgono bensì in relazione alle conseguenze che da essi vengono tratte, alle connessioni che stabiliscono con le altre parti del sistema, ai poteri che li gestiscono e ai comportamenti che sono in grado di suscitare. E si può facilmente immaginare come anche un principio decisivo come quello della giustificazione *sola fide*, isolato dalle conseguenze trattene da Lutero, avrebbe potuto essere digerito dalla burocrazia romana come tutti gli altri sorti nella storia dell’Europa cristiana. Anche gli scettici tuttavia devono prendere atto di alcuni fatti: che la vicenda è chiaramente documentata, che la teologia della giustificazione *sola fide* non era un dettaglio secondario del conflitto religioso ma ne costituiva bensì il nucleo teologico, che Pole era a capo di una vasta connessione politico-ecclesiastica ed era dunque in grado di operare ed infine che l’esistenza di processi al foro criminale testimonia l’effettività del conflitto.

Tali acquisizioni stanno generando una tendenza a cercare i segni di questo contrasto anche nella generazione successiva e nell’età della Contro-riforma matura¹¹. Ora, individuare i conflitti operanti dietro l’unanimità di facciata è uno dei compiti più elementari di uno storico tanto più nei riguardi di una istituzione come quella ecclesiastica, abituata a celare le

proprie fratture dietro una ideologia di continuità. Il trasferimento dei conflitti di metà Cinquecento a discussioni avvenute entro il recinto dell'ortodossia tridentina e del mondo curiale finisce tuttavia per tradurre il conflitto individuato da Firpo nella ben diversa dicotomia jediniana tra “riforma cattolica” e “Controriforma” finendo con l’attribuire al Sant’Ufficio un ruolo simile a quello assegnatogli dal prelato tedesco¹². Al di là dei particolari travisamenti e degli errori di dettaglio, la caratteristica decisiva della dicotomia proposta da Jedin sta nel fatto di attribuire a necessità imposte dall'esterno la responsabilità degli impulsi intolleranti presenti nella Chiesa controriformistica e di rivendicare invece allo sviluppo della tradizione endogena gli impulsi di riforma delle istituzioni e di ravvivamento della spiritualità. Questo modello interpretativo conduce a dividere artificialmente ciò che nella cultura teologico-politica della Chiesa tridentina era inscindibilmente unito – i “positivi” impulsi educativi o di riforma e le “negative” istituzioni repressive – anacronisticamente prestando alla realtà cinquecentesca distinzioni proprie della sensibilità moderna: e induce ad accreditare l’esistenza di una necessità difensiva che non può essere analizzata come una realtà oggettiva ma va presa in considerazione attraverso il sistema teologico-politico che la mediò. È questo un passaggio rilevante che occorre chiarire. Non si tratta di discutere se la diffusione delle idee riformate abbia prodotto effettivamente un *Notstand* o se questa non sia stata piuttosto un’occasione per mettere in opera un progetto istituzionale di natura endogena. Certo, è facile notare che la categoria dello stato di emergenza è categoria novecentesca con la quale la dittatura è stata giustificata come risposta ad uno stato d’eccezione e che quindi impostare la questione in questi termini significa lasciarsi sedurre dall’analogia Controriforma/fascismo. Ma non si tratta tanto di discutere questo aspetto del problema quanto di comprendere che la sollecitazione proveniente dall'esterno fu interpretata attraverso schemi preesistenti che diedero forma ad una risposta che in Italia, Spagna e Portogallo risolse in maniera analoga situazioni tra loro differenti. Imputare a contingenze cinquecentesche e al Sant’Ufficio la responsabilità delle tendenze intolleranti presenti nella Chiesa controriformistica è un modo per non vedere i processi di lungo periodo maturati all’interno dell’istituzione ecclesiastica che di quegli esiti costituiscono le cause remote e stratificate. Così, lo stesso schema interpretativo che induce ad attribuire al Sant’Ufficio tutte le responsabilità delle intransigenze controriformistiche conduce anche a contrapporre tra loro riforma e censura – quel che nel linguaggio ecclesiastico veniva chiamato “riforma” e ciò che veniva chiamato “censura” – e a sopravvalutare, di conseguenza, le potenzialità alternative di altri soggetti.

Che l’Inquisizione sia stata, lungo tutta l’età moderna, la fonte delle chiusure dottrinali e degli arroccamenti culturali della Chiesa italiana, è

fatto scontato dal momento che questa era la sua funzione istituzionale. Che tra vescovi ed inquisitori esistesse una dialettica nella quale spesso, ma niente affatto sempre, gli inquisitori difendevano le ragioni della rigidezza e i vescovi quella di una maggiore flessibilità, è del pari vero¹³. Tra inquisitori e vescovi esisteva una concorrenza istituzionale che era concorrenza di poteri tra monarchia locale e monarchia centrale; era differenza politico-sociale tra i rappresentanti del territorio, spesso di estrazione nobiliare o patrizia, sempre intimamente legati agli interessi locali, e i commissari di estrazione borghese o popolare, delegati dal centro e scarsamente legati alla società locale; ed era infine distinzione di funzioni tra figure adibite specificamente alla giurisdizione repressiva e figure rivolte a più larghi compiti educativi e di governo¹⁴. Nell'archivio del Sant'Ufficio romano sono conservati due fascicoli dedicati ai conflitti giurisdizionali che contengono più episodi di contrasto tra inquisitori e vescovi che tra potere ecclesiastico e potere laico¹⁵. Un tale fascicolo mostra chiaramente come l'avanzata giurisdizione dell'Inquisizione fosse un processo che si svolgeva non solo contro l'istituzione Stato ma soprattutto contro l'istituzione episcopale e si giocava dunque, in ultima analisi, tra tre soggetti: l'inquisitore, il vescovo e il potere laico. Il contrasto tra vescovi e inquisitori riproduce nell'istituzione ecclesiastica il contrasto politico, proprio dell'assolutismo, tra rappresentante del patriziato locale e commissario della monarchia centrale.

Che esistesse una linea di concorrenza funzionale e giurisdizionale tra vescovi ed inquisitori, è dunque fatto evidente. Che in questa dialettica l'episcopato proveniente dal clero secolare potesse essere in taluni casi più vicino alla formazione umanistica, è fatto anch'esso vero anche se sopravvalutato nella sua dimensione e nei suoi effetti¹⁶. La questione sta nel vedere se questa dialettica abbia prodotto soluzioni teologiche e istituzionali alternative a quelle controriformistiche – quale, sia pure *in nuce*, fu la teologia della giustificazione *sola fide* difesa dagli “spirituali” – oppure se tale concorrenza sia rimasta circoscritta entro i certi confini dell'ortodossia teologica e dell'obbedienza gerarchica. Questo è il tema: e se proviamo a riscontrarlo nella discussione relativa alla censura, dobbiamo constatare tanto il fatto che i dispareri furono più vari ed articolati della concorrenza tra inquisitori e vescovi quanto il fatto che tali dispareri rimasero circoscritti entro il recinto dell'ortodossia e, anzi, entro il recinto della curia, così da non configurare mai, neppure *in nuce*, soluzioni di qualche consistenza alternativa a quella dominante. Si tratta di un punto di fondo sul quale non è possibile equivocare. Riguardo al tema del testo sacro, tra la soluzione del Sant'Ufficio – che voleva riservarne la lettura alle persone in grado di leggere il latino – e la soluzione dell'Indice – che concedeva una traduzione condotta a Roma e corredata

da opportune glosse anche a selezionate e fidate persone alfabetizzate ma digiune di latino sotto il controllo di vescovi ed inquisitori –, tra queste due soluzioni esisteva differenza di gradi, non di sostanza. Era, al fondo, la stessa differenza che passava tra la soluzione drastica del rogo e quella più laboriosa dell’espurgazione dei libri: e come tale era differenza di articolazione tecnica, non di sostanza. La valutazione soggiacente ad entrambe le soluzioni prospettate dalle congregazioni romane era infatti che la Bibbia fosse lettura pericolosa da non lasciare nelle mani del popolo ma da sottoporre a tutela. Invece di menarne scandalo, varrebbe la pena di domandarsi se una tale valutazione non fosse al fondo esatta – dal momento che tante rivolte europee avvenute fino alla rivoluzione inglese furono condotte con la Bibbia in mano – e se quindi la sua revoca alla metà del Settecento, segnali più l’eclissi del ruolo sovversivo della Bibbia che la tolleranza di Benedetto XIV.

Anche la proposta, avanzata dai cardinali dell’Indice nel 1587, di espurgare alcuni libri di Erasmo non concernenti temi religiosi fu di grande rilievo ma contenne un’attenuazione, non una contestazione del giudizio sull’umanista di Rotterdam: e fu del resto abbandonata docilmente da quegli stessi cardinali che, sei anni dopo, nel 1593, nonostante l’occasione favorevole offerta dal nuovo pontificato clementino, lasciarono cadere il tema e difesero le ragioni del rigore e della durezza contro le proposte moderatrici di Clemente VIII¹⁷. Le altre proposte moderatrici sviluppate in questi anni, l’espurgazione dei libri invece della proibizione, i permessi di lettura, perfino l’audacissima e subito scartata proposta clementina di autorizzare la custodia nelle case nobili e nei conventi dei libri non eretici chiusi in armadi, tutte queste proposte si mossero all’interno dei dispositivi di controllo vigenti senza contestarne in alcun modo la logica¹⁸. Non vogliamo dire, con ciò, che fosse tutto uguale, vogliamo dire che si trattava di differenze interne agli stessi codici valutativi e agli stessi principi teologico-politici. E a dimostrarlo, a dimostrare che non era il maggior ruolo episcopale a fare la differenza, basta una semplice constatazione. Nel Mezzogiorno d’Italia, nel regno-viceregno di Napoli, l’Inquisizione non c’era, o meglio, non c’erano gli inquisitori: l’Inquisizione c’era ed era condotta da vescovi muniti di speciali deleghe¹⁹. A Venezia invece c’erano gli inquisitori. C’era però anche uno Stato con una propria autonomia politica, c’era il Fondaco dei tedeschi, c’era il ghetto e c’era l’università di Padova. E mi sembra che nessuno abbia mai sostenuto che la situazione napoletana fosse più ospitale di quella veneziana. Se si vuole effettuare un altro riscontro a questo discorso, basta porre mente al termine di questo processo di relazioni politico-ecclesiastiche e domandarsi quali furono i soggetti istituzionali e culturali che chiusero i tribunali di Inquisizione negli anni Ottanta del Settecento. E per maggior scrupolo, effettuare

una ricognizione del numero di vescovi che difese una tale chiusura appoggiando un'iniziativa che si presentava ora sotto le benigne vesti di un'impresa tutelata dal potere politico.

Ricostruire le differenze interne al mondo ecclesiastico è dunque essenziale tanto per tracciare una storia della cultura italiana in età controriformistica quanto per individuare le diverse tendenze operanti all'interno della Chiesa italiana in questo periodo. Sopravvalutarne il significato sarebbe tuttavia altrettanto fuorviante che ignorarle. Si trattò, nel complesso, di una dialettica interna agli uffici della burocrazia pontificia e a quel sistema di principi che siamo soliti designare con il termine di Controriforma. Tra il 1593 e il 1596, l'iniziativa della moderazione fu sostenuta dai chierici dell'Oratorio grazie all'appoggio offerto loro dal papa regnante, Clemente VIII. In questo frangente, il ruolo dei cardinali dell'Indice fu di difesa delle precedenti scelte operate dalla congregazione, comprese quelle più intransigenti compiute sotto il pontificato di Sisto V, ed ebbe l'effetto di operare una prima neutralizzazione delle misure moderatrici proposte da Silvio Antoniano a nome di Clemente VIII. Ad essa fece seguito quella ancor più drastica effettuata da Giulio Antonio Santori a nome del Sant'Ufficio così che, alla fine, della *moderatio* oratoriana-clementina prospettata nel gennaio del 1594 rimase poco: la norma dei permessi di lettura e il dispositivo di espurgazione. A questo poco va tuttavia aggiunta, probabilmente, la redazione della *Instructio pro formandis processibus in causis strigum* che costituisce la più importante base del cauto atteggiamento assunto a Roma verso i processi di stregoneria²⁰. Il giudizio sullo sforzo sviluppato dal pontificato clementino non può dunque essere archiviato frettolosamente. Osserva Saverio Ricci in questo stesso volume che «Clemente VIII, il papa “protettore dei filosofi”, ha suggellato entro la fine del suo regno (1605) un sostanziale giro di vite, conseguenza tuttavia non di una strategia precisa, ma dell'intreccio fra gli schemi medievali e di primo evo moderno adattati nella Controriforma e le congiunture di vasta articolazione». E ha ragione²¹. Il fatto è che la politica sviluppata dal gruppo oratoriano fu molto cauta, non oltrepassò i confini della Controriforma dottrinale e poté avere qualche spazio solo grazie all'appoggio fornito dal papa regnante il quale, a propria volta, procedette oscillando e cedendo al segretario del Sant'Ufficio ogni volta che questi alzò la voce. Il 1º marzo 1593 pubblicò la bolla *Quum Hebraeorum malitia* che intimava la consegna del Talmud e di ogni altro libro ebraico: e tre anni dopo accettò il definitivo rogo di quel libro assieme alla Bibbia in volgare. Più che una moderazione, quella di Clemente VIII risultò alla fine una molto politica composizione delle diverse tendenze presenti ai vertici del governo romano che permise di dare avvio all'applicazione delle norme dell'Indice. E anche il compromesso, alla fine, volse in favore dell'Inquisizione, non solo per la forza di questa istituzione

ma anche a causa dell'intima fragilità della strategia moderatrice che, in ultima analisi, consistette nell'opporre alla soluzione della proibizione la soluzione, assai più macchinosa, dell'espurgazione²². La linea oratoriano-clementina si rivelò dunque fragile, non soltanto sul piano istituzionale, ma anche su quello teologico e culturale. Non per caso tutte le soluzioni più aperte verso l'esterno emergenti in questi anni furono accolte in Europa, da protestanti e gallicani, come emblemi dell'intolleranza romana. La dottrina della *potestas indirecta* formulata da Bellarmino e la dottrina della tolleranza temporanea, in risposta ad una situazione di emergenza, formulata da Cesare Baronio nel corso della polemica sull'assoluzione di Enrico IV, furono del tutto insufficienti ad affrontare i problemi politici posti dalle guerre di religione ed entrarono entrambe nel repertorio del "gesuitismo" coniato dalla letteratura gallicana e protestante²³.

3 Una Chiesa riformata dall'esterno?

Il tema delle resistenze e delle alternative presenti nella vita religiosa italiana della prima età moderna rimane aperto, perseguito com'è da ricercatori seri e attendibili. Il dato che a me sembra non smentito neppure dalle ricerche più recenti è tuttavia costituito dall'effettivo tramonto, dopo il Concilio di Trento, delle alternative interne alla Chiesa italiana e dall'emergere degli Stati come il nuovo soggetto interessato a limitare la giurisdizione spirituale del papa. Non deve far velo, a questo proposito, la collaborazione offerta dai principi all'introduzione delle istituzioni repressive di metà Cinquecento: una collaborazione dettata tanto da opportunità politiche quanto, soprattutto, dall'egemonia culturale esercitata dal modello romano sul complesso delle classi dirigenti italiane operanti in quegli anni. Quel che occorre individuare sono i modelli istituzionali e le tendenze di lungo periodo. E a questo riguardo, per circoscrivere il discorso al tema della censura, occorre rilevare che l'Indice del 1559, fortemente voluto da Paolo IV, incontrò resistenze tanto a Firenze quanto a Venezia e la stessa situazione si ripeté nel 1596. Più tardi, le esigenze politiche poste dall'alleanza veneto-pontificia generata dalla guerra di Candia permisero una nuova avanzata nei domini veneziani della censura ecclesiastica che tornò a retrocedere con la fine di quell'alleanza politica. Queste resistenze opposte dal potere politico all'introduzione degli Indici furono deboli e sostanzialmente collaborative ma il fatto che ci siano state invalida quel modello esplicativo "confessionalista" volto ad attribuire l'imposizione del sistema ecclesiastico di censura ad un interesse di Stato. Se così fosse avvenuto, se censura e Inquisizione fossero dipese da un interesse di Stato, quelle resistenze non ci sarebbero state affatto e sarebbe avvenuta invece

un'attiva promozione degli Indici da parte del potere politico. Quando poi l'influenza della monarchia pontificia cominciò ad indebolirsi dopo le paci di Westfalia e, più tardi, con la guerra di successione spagnola, il rafforzamento degli Stati italiani generò un nuovo modello di censura gestita dallo Stato, la censura di polizia, non certo il ravvivamento della censura ecclesiastica.

In effetti, l'unico consistente episodio di resistenza al modello controriformistico sviluppatosi tra Cinquecento e Seicento, rimane il conflitto avvenuto nel 1606 tra Roma e Venezia e fu dunque suscitato da uno Stato e dalla sua classe dirigente. In quegli anni, l'episcopato fu l'interlocutore principale della politica veneziana e comparve quasi naturalmente nel progetto di abolire l'Inquisizione a Venezia avanzato da Paolo Sarpi il 29 ottobre 1622. In quell'occasione, Sarpi propose di chiudere il tribunale di Inquisizione veneziano abolendo la giurisdizione sul foro interno e ripartendo quel che restava tra Stato e vescovi²⁴. Fu quella una proposta, non ipotetica e supposta bensì esplicita e reale, di chiudere l'Inquisizione, una proposta che nessuno dei vescovi di cui stiamo discorrendo avanzò mai né ebbe mai in animo di avanzare perché la presenza di quel tribunale era generalmente accettata e condivisa. La proposta di Sarpi non fu accolta neppure dalla classe dirigente veneziana e dunque neppure tentata. L'episcopato tornò ad essere il centro di iniziative di riforma solo nel Settecento con le iniziative toscane di Francesco Stefano e di Pietro Leopoldo e poi con il riformismo giuseppino²⁵. E anche sotto cieli tanto più propizi di quelli che avevano coperto la congregazione dell'Indice nel Cinquecento, la risposta dei vescovi fu debole e incerta. A conti fatti dunque, l'episcopato italiano riuscì ad avere un ruolo alternativo alle tendenze dominanti a Roma solo quando divenne l'interlocutore del potere politico.

Invece di continuare ad inanellare gli episodi del prevedibile ruolo di chiusura giocato dal Sant'Ufficio nella storia della Chiesa e della vita religiosa italiane, sarebbe utile indirizzare le ricerche sulle condizioni teologiche e politiche che concorsero a dare vita al sacro tribunale: che non fu un mostro sfuggito di mano al suo artefice bensì il maturo risultato di un concorso di fattori teologici ed istituzionali distillati nel lungo periodo. Il processo di inquisizione è stato recentemente studiato nei suoi caratteri costitutivi e consistette essenzialmente in una confessione munita di giurisdizione²⁶. Non altrettanto indagata resta l'altra essenziale funzione di giudice della fede esercitata dal tribunale anche se è facile indicarne gli elementi costitutivi nella costruzione di una dottrina filosofizzata unita alla formazione di una giurisdizione su di essa²⁷. Ai fini del nostro discorso, tuttavia, è sufficiente svolgere una più limitata considerazione. Noi proseguiamo a catalogare con il termine comprensivo di "censura" una serie vastissima ed eterogenea di interventi che si estendeva dal

controllo vero e proprio sul contenuto testuale dei libri alla eliminazione delle orazioni in volgare usate per scopi medici o amorosi, dall'intervento sulla formazione culturale del clero al controllo amministrativo sugli atti sinodali, dalla purga dei secolari depositi librari conservati presso conventi e monasteri alla moralizzazione della novellistica e dell'epica cavalleresca, dalla tutela del potere ecclesiastico all'isolamento delle comunità ebraiche: e così facciamo perché accettiamo, con una certa passività, la forma della documentazione a noi pervenuta che inserisce tutte queste operazioni nelle competenze della congregazione dell'Indice. Ma in effetti queste attività costituivano quel vasto progetto di uniformazione e omologazione culturale che nei memoriali quattro e cinquecenteschi veniva indicato con il titolo di "riforma del popolo cristiano". Quel che accadde nella seconda metà del Cinquecento fu che una cultura dominata dalla comunicazione scritta e, in maniera crescente, dalla scrittura a stampa, trovò naturale convogliare queste operazioni nella congregazione incaricata da Gregorio XIII del limitatissimo compito di aggiornare l'*Indice dei libri proibiti*. In altri termini, queste iniziative trovarono nel controllo della scrittura il mezzo più idoneo per operare.

Il termine "censura" era effettivamente usato in quegli anni e di conseguenza non è improprio. Non restituisce tuttavia il senso dell'attività cinquecentesca dell'Indice: sia perché inadeguato alla vastità e all'articolazione degli interventi del Sant'Ufficio e dell'Indice, sia perché puramente negativo a riguardo di un complesso di operazioni volto, da chi lo conduceva, ad un progetto educativo e quindi "riformatore". L'interpretazione dell'attività dell'Indice come "censura" costituì piuttosto l'esito di uno scontro drammatico e il suggello di una evoluzione culturale. Affinché ci sia "censura", in senso proprio e circoscritto e non in un senso tanto lato da risultare inutilizzabile, occorre che sia presente un conflitto di volontà tra due soggetti e che la soggettività di chi scrive si intenda come un valore. Considerare dunque l'attività dell'Indice e dell'Inquisizione come nient'altro che censura significava aver consumato un rovesciamento di principi volto a porre il valore nel soggetto che scrive piuttosto che nella norma oggettiva fatta valere dalla giurisdizione sacra. Il termine "censura" riflette bene, invece, l'attività dell'Indice settecentesco perché si fa specchio di un'inversione di valori ormai consumata, di un'iniziativa educativa passata in altre mani e di un'attività sempre più circoscritta alla protezione del potere e della dottrina ecclesiastica. La storia delle iniziative integrate del Sant'Ufficio e dell'Indice sulla comunicazione scritta può allora essere descritta come un percorso dalla riforma alla censura: l'esito di una battaglia che condusse la cultura europea a porre il valore nel soggetto che scrive.

Note

1. Per gli studi precedenti l'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF) cfr. J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Herderische, Verlagshandlung, Breisgau 1904; P. Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press*, Princeton University Press, Princeton 1977, trad. it. *L'inquisizione romana e l'editoria a Venezia 1540-1605*, Il Veltro, Roma 1983; P. Lopez, *Inquisizione, stampa e censura nel regno di Napoli tra '500 e '600*, Edizioni del delfino, Napoli 1974.

2. Le più recenti ricostruzioni in *Index des livres interdits*, dir. J. M. de Bujanda, Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Droz, Genève 1985-2002, vol. VIII, pp. 27-147; vol. IX, pp. 19-39, 189-210, 271-310, 342-50; G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna 1997; Ead., "In questo vasto mare de' libri proibiti et sospesi tra tanti scogli di varietà et controversie": la censura ecclesiastica tra la fine del Cinquecento e i primi del Seicento, in C. Stango (a cura di), *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Olschki, Firenze 2001, pp. 3-16; Ead. *L'applicazione dell'Indice dei libri proibiti di Clemente VIII*, in L. Lotti, R. Villari (a cura di), *Filippo II e il Mediterraneo*, Laterza, Bari 2003, pp. 577-617; Ead., *Aspetti e problemi della censura espurgatoria*, in *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Atti dei convegni dei Lincei, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 2000, 162, pp. 161-78; V. Frajese, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Morelliana, Brescia 2006, pp. 93-220.

3. Sulla riforma benedettina vedi ora H. Wolf, B. Schmidt, *Benedikt XIV. und die Reform des Buchzensurverfahrens. Zur Geschichte und Rezeption von "Sollicita ac Provida"*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2011.

4. Cfr. *Index des livres interdits*, cit., vol. VIII, pp. 141-3; e A. Valier, *De cauta imitazione sanctorum episcoporum*, in *Spicilegium romanum*, t. VIII, Collegio urbano, Roma 1842, p. 101.

5. Sostanziali perplessità sull'effettivo impegno posto da Della Rovere nel difendere il Talmud sono presenti in F. Parente, *The Index, the Holy Office, the Condemnation of the Talmud and Publication of Clemente VIII's Index*, in G. Fragnito (ed.), *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 161-72; cfr. anche Id., *La Chiesa e il Talmud*, in *Storia d'Italia*, Annali XI, *Gli ebrei in Italia, I, Dall'alto Medioevo all'età dei Ghetti*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1996, pp. 521-643; S. Ricci, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Salerno editrice, Roma 2002, pp. 338-65; G. Cugnoni, *Autobiografia di G. A. Santori*, in "Archivio della società romana di storia patria", XII, 1889, p. 183.

6. Di Ascanio e Marc'Antonio Colonna si possono vedere i profili biografici tracciati nel *Dizionario biografico degli Italiani* dai quali tuttavia si faticherà ad evincere le tracce delle posizioni assunte nel 1587.

7. Della vasta bibliografia su Vittoria Colonna basti qui rinviare a S. Pagano e C. Ranieri, *Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole*, Archivio Vaticano, Città del Vaticano 1989; il ruolo del connestabile Marc'Antonio Colonna nella difesa di Gabriele Fiamma è segnalato in E. Bonora, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella chiesa posttridentina*, Laterza, Bari 2007, p. 229. Su Lorenzo Onofrio vedi N. Gozzano, *La quadreria di Lorenzo Onofrio Colonna. Prestigio nobiliare e collezionismo nella Roma barocca*, Bulzoni, Roma 2004, che pubblica in appendice l'indice dei libri appartenuti al connestabile: si tratta di una biblioteca più eterodossa di quella appartenuta a Pietro Gabrielli; per i suoi intrecci con il gruppo deistico-ateo dei Bianchi cfr. D. Frascarelli e D. Testa, *La casa dell'eretico. Arte e cultura nella quadreria romana di Pietro Gabrielli (1660-1734) a palazzo Taverna di Montegiordano*, Istituto nazionale di studi romani, Roma 2000, pp. 32, 103. Sulle idee di Lancisi cfr. ora il mio *Giovanni Maria Lancisi e i Bianchi. Il processo del 1690*, in G. Dall'Olio, A. Malena, P. Scaramella (a cura di), *La fede degli italiani*, Edizioni della Normale di Pisa, Pisa 2011, pp. 97-115.

8. Della vasta bibliografia sull'argomento valga ora segnalare: l'ancora insuperato L. P. Ponnelle, L. Bordet, *Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps (1515-1595)*, Paris 1929; trad. it. L. P. Ponnelle, L. Bordet, *San Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*, ed. card. Ferrari, Firenze 1931, pp. 302-26. Ne dà ampio conto anche A. Cistellini, *San Filippo Neri. L'oratorio e la Congregazione oratoriana*, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 165 ss.; il mio *Filippo Neri*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto dell'Encyclopædia Italiana, *ad vocem*; R. De Maio, L. Giulia, A. Mazzacane (a cura di), *Baronio storico e la Controriforma*, Centro di studi sorani V. Patriarca, Sora 1982; L. Giulia (a cura di), *Baronio e le sue fonti*, Centro di studi sorani V. Patriarca, Sora 2011; G. Finocchiaro (a cura di), *I libri di Cesare Baronio in Vallicelliana*, Ministero per i Beni e le attività culturali, Roma 2008; E. Patrizi, *Silvio Antoniano. Un umanista ed educatore nell'età del rinnovamento cattolico (1540-1603)*, Eum, Macerata 2010; V. Frajese, *Le categorie della Controriforma. Politica e religione nell'Italia della prima età moderna*, Bulzoni, Roma 2011, pp. 99-131.

9. Questa netta opposizione mi sembra temperata in lavori più recenti: cfr. G. Fragnito, *Un archivio contesto: le carte dell'Indice tra congregazione e Maestro del sacro Palazzo*, in "Rivista storica italiana", 7, III, p. 1294.

10. Di una vasta produzione basti qui richiamare M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo di eresia*, Morcelliana, Brescia 2005; Id. Vittore Soranzo vescovo ed eretico. *Riforma della chiesa e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Bari 2006; M. Firpo, D. Marcatto (a cura di), *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1981-95.

11. È questo il tratto comune che mi sembra di cogliere negli studi già citati di G. Fragnito e di E. Bonora.

12. Il riferimento è a H. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1967 (1946¹).

13. Esempi di casi nei quali i vescovi – e Carlo Borromeo in specie – non furono più accomodanti e moderati degli inquisitori sono segnalati in G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Firenze 1990, pp. 42-64.

14. Sui vescovi posttridentini vedi ora le sintesi di G. Greco, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Seicento*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Laterza, Bari 1992, pp. 45-114; C. Donati, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, ivi, pp. 321-89.

15. ACDF, *Stanza Storica*, O 2 c; O 2 e; *Controversie giurisdizionali in materia di San'Uffizio e Indici*.

16. L'identificazione tra Umanesimo e apertura culturale è da verificare di volta in volta. Vedi ad esempio il caso di Giovan Francesco Pico della Mirandola, che dalla cultura umanistica cavava la demonizzazione delle streghe e il più radicale scetticismo fideistico, o il caso della discussione tra Bartolomeo de Las Casas e Sepùlveda dove il domenicano difendeva i diritti degli indiani d'America e l'umanista la loro inferiorità umana. Dato che la valutazione automaticamente positiva della cultura umanistica è una delle abitudini più diffuse tra gli storici moderni, mi permetto di rinviare alla lettura di M. Heidegger, *Lettera sull'"Umanismo"*, Adelphi, Milano 1995.

17. Sia permesso rinviare al mio *La politica dell'Indice dal Tridentino al Clementino (1571-1596)*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", xi, 1998, pp. 330-3.

18. Per quanto riguarda poi l'accoglienza data dai cosiddetti vescovi "riformatori" ad una scelta così rilevante e caratterizzante sul piano religioso come la proibizione della Bibbia in volgare, Gabriele Paleotti registrò la decisione romana senza alcun segno di dissenso mentre Carlo Borromeo la accompagnò con una propria lettera di piena adesione; cfr. P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti, (1522-1597)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1967, II, p. 241; su Borromeo, vedi C. Di Filippo Bareggi, *Libri e letture nella Milano di san Carlo Borromeo*, in N. Raponi, A. Turchini (a cura di), *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 45.

19. Sull’Inquisizione nel viceregno di Napoli cfr. G. Romeo, *Una città, due inquisizioni: l’anomalia del Sant’Ufficio di Napoli nel tardo ’500*, in “Rivista di Storia e Letteratura religiosa”, XXIV, 1988, pp. 45-66.

20. È quanto ha sostenuto R. Decker, *Entstehung und Verbreitung der Römischen Hexenprozessinstruktion*, in H. Wolf (hrsg.), *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, F. Schöning, Paderborn-München -Wien 2001, pp. 169-75; una ricostruzione della discussione relativa alla datazione dell’*Instructio* alla voce di O. Di Simplicio, *Instructio pro formandis processibus in causis strigum*, in A. Prosperi (sotto la direzione di), V. Lavenia e J. Tedeschi (con la collaborazione di), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, Edizioni della Normale, Pisa 2010, vol. II, pp. 845-7.

21. Cfr. *infra* p. 157.

22. Su questo cfr. Fragnito, *Aspetti e problemi della censura espurgatoria*, cit., pp. 161-78; E. Rebellato, *Il miraggio dell’espurgazione. L’Indice di Guanzelli del 1607*, in “Società e Storia”, 122 (2008), pp. 715-42.

23. Cfr. su questo Frajese, *Le categorie della Controriforma*, cit., pp. 224-41.

24. «La Serenissima Repubblica per il suo governo non ha urgente bisogno che vi sia un inquisitor a Venezia così presto. Per grazia di Dio non vi sono eretici in questa città, e sono qualche decenne d’anni che a quel ufficio non si è fatto processo di eresia formale, ma solo di qualche incontinenza di lingua, usata da alcuno in non parlar della religione con la conveniente riverenza et intelligentia, e per qualche occorrenza di erbarie e strigarie, cause che siccome appartengono per lo spirituale al patriarca e per il temporale alla biaxtema (sc. gli *Esecutori contro la Bestemmia*), così occorrendo necessità possono essere trattate a quei tribunali»; P. Sarpi, *Gli ultimi consulti (1621-1623)*, a cura di G. e L. Cozzi, Einaudi, Torino 1979, p. 46. Per l’inquadramento del consulto vedi V. Frajese, *Sarpi scettico. Stato e chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 375-6.

25. F. Venturi, *Settecento riformatore. La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, Einaudi, Torino 1976, p. 200; M. Rosa, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella politica ecclesiastica leopoldina*, in “Rassegna storica toscana”, XI, 1965, n. 2, pp. 264-7. Id. *Politica concordataria, giurisdizionalismo e organizzazione ecclesiastica nel regno di Napoli sotto Carlo di Borbone*, in “Critica storica”, 1967, fasc. IV, pp. 494-531; Id., *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Marsilio, Venezia 1999; E. Brambilla, *Giuseppinismo, tolleranza e libertà religiosa in un progetto di legge sul matrimonio di Giovanni Bovara (1802-1806)*, in S. Levati, M. Meriggi (a cura di), *Con la ragione e col cuore. Studi dedicati a Carlo Capra*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 481-509.

26. Della ormai vasta bibliografia dedicata a questo tema da ricordare A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996; E. Brambilla, *Alle origini del Sant’Ufficio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Il Mulino, Bologna 2000; Ead., *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, FrancoAngeli, Milano 2006.

27. Utili contributi in F. Beretta, *Galilée devant le Tribunal de l’Inquisition: une relecture des sources*, Fribourg 1998, pp. 93-162, e B. Neveu, *Juge suprême et docteur infallible: le pontificat romaine de la Bulle In Eminentissimo (1643) à la Bulle Auctorem fidei (1794)*, in “Mélanges de l’Ecole française de Rome”, 93, 1981, pp. 215-75, che tuttavia si tengono lontani dalle condizioni preliminari della formazione del crimine di eresia.