

Ricerche

CONFESIONE DEI PECCATI E CONFESSORI NELL'ITALIA DELLA CONTRORIFORMA: COSA DIRE DEL SEICENTO?*

Giovanni Romeo

1. Da tempo gli studiosi della Controriforma tendono a sottovalutare o semplicemente a mettere tra parentesi le contraddizioni del modello di cattolicesimo affermatosi in Italia e nel mondo dopo la crisi cinquecentesca. Si sottolineano il rilievo dell'evangelizzazione, che assume dimensioni mondiali, il diffuso impegno educativo di tante istituzioni ecclesiastiche, gli atteggiamenti di apertura verso le scienze – peraltro molto circoscritti – presenti all'interno della Chiesa cattolica già nel Seicento, si enfatizzano come emblemi di modernità e di precoce apertura mentale il cauto modo di combattere la stregoneria adottato nell'Italia del tardo Cinquecento dalla Congregazione del Sant'Ufficio e l'accorta riorganizzazione dell'Inquisizione romana promossa negli stessi anni. Nello stesso tempo si minimizza o si ignora il rovescio della medaglia, già ben visibile in età postridentina: la debole presenza pastorale di molti vescovi e parroci, lo stentato avvio o l'inesistenza dei seminari, le forti limitazioni imposte all'autonomia di governo delle Chiese locali, la difesa a spada tratta di privilegi, immunità e abusi del clero. Poca attenzione è riservata inoltre alle resistenze aspre che le autorità ecclesiastiche più zelanti subirono ovunque, non appena cercarono di applicare rigorosamente alcune delle più rigide disposizioni di un concilio epocale: dai nuovi criteri di selezione dei confessori all'inasprimento dei controlli sui monasteri femminili¹. Il corollario di questa impostazione è ovvio: le distinzioni diffuse nella cultura dell'Otto-Novecento tra i protestanti alfieri della modernità e i cattolici mantenuti da Roma nell'ignoranza e nella soggezione sarebbero solo uno schema astratto, del tutto inattendibile, sostanzialmente privo di rilievo storiografico.

* Questo articolo è la versione ampliata della relazione presentata nel quadro del seminario *Seicento religioso. Ricerche su mistica, dottrine e strategie di governo*, promosso dall'Università di Parma e dall'Università di Roma Tre, e tenutosi a Roma presso l'Università di Roma Tre il 12-13 febbraio 2010.

¹ L'esempio più limpido di un'impostazione così riduttiva è in D. Sella, *L'Italia del Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007, un libro peraltro vivace e incisivo; ma se ne colgono tracce precise anche nel più equilibrato Ch.F. Black, *Church, religion and society in early modern Italy*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.

fico, frutto esclusivo della reazione ai grandiosi eventi che tra Sette e Ottocento hanno cambiato il mondo. L'identità degli europei contemporanei – si sottolinea sempre più spesso – sarebbe nata soprattutto da un profondo lavoro di riforma e disciplinamento guidato proprio dalle Chiese cristiane, senza distinzioni particolari al loro interno. In alcune di queste riflessioni c'è del vero, è innegabile: libri come quelli dedicati da Peter Burke alla lotta alla cultura popolare e da Daniela Lombardi al governo delle questioni sessuali e matrimoniali segnalano con precisione i tratti comuni delle rispettive strategie di intervento². Ma di qui a ignorare le specifiche asprezze e le molte contraddizioni del cattolicesimo della Controriforma ce ne passa. Osservato dagli archivi italiani, statali o ecclesiastici, centrali o periferici, il quadro è molto meno armonioso e moderno: le ombre sono tante e forti, prominenti almeno quanto le luci. La ricostruzione del difficile governo della confessione sacramentale nell'Italia del Seicento è un buon esempio di queste tensioni. Esse spingono a studiare dimensioni dell'amministrazione della penitenza poco note e per lo più trascurate nei contributi di maggior rilievo dedicati al foro della coscienza negli ultimi anni³.

2. Un primo elemento di riflessione viene dal confronto con il Cinquecento. Le molte eredità del secolo precedente, non sempre agevolmente conciliabili, continuarono a gravare a lungo su un sacramento tradizionalmente evitato dalla maggioranza dei fedeli. Basti qui ricordare che, se si escludono isolate iniziative, soltanto nei drammatici anni Quaranta del secolo cominciarono a delinearsi nuove, organiche strategie capaci di ridisegnarne l'amministrazione. Fu allora, in una Chiesa in pesante crisi, che le battaglie dei gesuiti e i provvedimenti di emergenza tesi ad arrestare la diffusione a macchia d'olio del dissenso religioso individuarono nella confessione dei peccati uno strumento decisivo di difesa e di riaffermazione dell'identità cattolica. Il confessore si va affermando come una figura chiave, abilitata a muoversi con finezza e spregiudicatezza su terreni molto diversi: di volta in volta attento e sensibile direttore spirituale, zelante apostolo della pratica frequente, interprete abile e ricercato dei turbamenti femminili, fedele collaboratore del Sant'Ufficio, cui dovrebbe avviare i penitenti sospetti d'eresia che non può più assol-

² P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980 (ed. or. 1978); D. Lombardi, *Storia del matrimonio dal Medioevo ad oggi*, Bologna, Il Mulino, 2008.

³ Mi riferisco soprattutto alle due monografie di Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000, e *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 2009, a V. Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino 2004. Ampio spazio a queste tensioni è invece in un pregevole libro di R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.

vere nel foro della coscienza. Su quei percorsi, che miravano a potenziare e riqualificare il più osteggiato dei sacramenti, ma anche a utilizzarlo senza troppi scrupoli per intercettare i nemici della fede e i loro complici, a sostegno dell'azione degli inquisitori, sarebbe stato indirizzato il governo della pena per tutta l'età moderna, anche se con alterni successi⁴.

Neanche negli ultimi decenni del Cinquecento, che pure sono una fase di crescita, i confessori italiani ottengono risultati particolarmente brillanti, al di là di un'avanzata tra le donne, pur non facile e non priva di contraddizioni, nei labirinti delle carceri e nelle stanze d'ospedale⁵. Sia sul piano della collaborazione con l'Inquisizione, sia sul versante dell'amministrazione ordinaria del sacramento, essi scontano le disastrose condizioni in cui versa la Chiesa nella penisola. Neppure la riorganizzazione delle sue istituzioni locali avviata nei primi anni postridentini e la coeva costruzione della rete dei tribunali inquisitoriali nell'Italia centro-settentrionale ebbero forse nell'immediato ricadute di un certo rilievo sulla pratica della confessione. Il rapporto con il Sant'Ufficio si presenta particolarmente complicato. Chi amministra il sacramento non ha alcun interesse a rendere la vita difficile ai propri penitenti, e questi ultimi non hanno abitualmente alcuna voglia di trasformarsi in delatori, se una comparizione in giudizio è la *conditio sine qua non* per rimediare un'assoluzione e potersi comunicare. Quando si tratta di denunciare qualcuno all'Inquisizione, preferiscono deciderlo liberamente, non in ossequio a sgradevoli obblighi sacramentali, e lo fanno per lo più per inimicizia, raramente per zelo⁶.

⁴ Si vedano almeno, insieme al citato libro di R. Rusconi, G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990; G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1993; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996; G. Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, La Città del sole, 1997; Id., *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Le Lettere, 2008³; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000.

⁵ Per le donne si veda Romeo, *Esorcisti*, cit.; per ricoverati, detenuti e condannati a morte Id., *Aspettando il boia*, cit.

⁶ Per gli interventi più aggiornati sui rapporti tra confessori e inquisitori in età moderna si vedano G. Romeo, *Confesseurs et inquisiteurs dans l'Italie moderne: un bilan*, in «Revue de l'histoire des religions», CCXX, 2003, 2, pp. 153-165; G. Marcocci, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2004 (il IV capitolo, pp. 237-335, è dedicato a *Confessori, inquisitori, eretici*); E. Brambilla, *Il segreto e il sigillo: denunce e comparizioni spontanee nei processi inquisitoriali*, in *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal Medioevo all'età moderna*, Atti del XLV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice, 3-4 settembre 2005, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2007, pp. 111-161; gli studi pubblicati in *Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna*, a

Difficoltà e resistenze di vario segno caratterizzarono anche la pratica quotidiana della confessione e contrastarono pesantemente l'impegno dei vescovi e dei prelati riformatori. Con ogni probabilità essi riportarono inizialmente solo successi circoscritti, instabili e spesso di basso profilo spirituale, legati anche a modi di confessarsi vietati, soprattutto femminili (è il caso dell'accorta distribuzione dei peccati tra i confessori «territoriali», destinatari per lo più delle trasgressioni di poco conto, e i sacerdoti «forestieri», ovviamente sconosciuti, cui si preferiva confidare senza alcun rischio quelle più gravi). È verosimile, insomma, che all'indomani del Concilio sia solo cominciata una lunga battaglia, volta a combattere in primo luogo gli abusi più eclatanti, come quelli che erano stati illustrati ai padri tridentini da un'apposita commissione: compravendita di licenze e di assoluzioni, tassi di disaffezione al sacramento altissimi, specialmente tra i maschi, ignoranza diffusa dell'abc del «mestiere» da parte dei confessori⁷.

Per il resto, le novità più importanti introdotte a fatica dopo Trento nell'organizzazione delle Chiese locali – residenza di vescovi e parroci, assiduità nella celebrazione di sinodi diocesani e concili provinciali, continuità e sostanza religiosa delle visite pastorali – e i controlli centrali avviati nel tardo Cinquecento per incrementare l'applicazione delle riforme tridentine nelle diocesi in crisi sembrano strumenti insufficienti a stabilizzare la pratica della confessione frequente e a garantire lo stesso adempimento del precetto pasquale. Non è impresa da poco piegare le molte ostilità concentrate sul sacramento, favorite anche dal lassismo, più o meno interessato, di una parte del clero, soprattutto regolare. Alle difficoltà incontrate sul territorio vanno sommati gli esiti complessivi delle scelte romane. Se è indubbio infatti che una forte spinta centralizzatrice caratterizza le linee di politica religiosa in età posttridentina,

cura e con introduzione di A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2007; il bilancio attento e originale tracciato da E. Bonora, *L'Archivio dell'Inquisizione e gli studi storici: primi bilanci e prospettive a dieci anni dall'apertura*, in «Rivista storica italiana», CXX, 2008, 3, pp. 968-1002, in particolare pp. 976-980; M. Cassese, *Espulsione, assimilazione, tolleranza. Chiesa, Stati del Nord Italia e minoranze religiose ed etniche in età moderna*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2009, pp. 77-96 (è un bel caso settecentesco di «conversione» di una straniera malata); C. Di Filippo Baretti, *Inquisizione e confessione tra '500 e '600: aspetti e problemi*, in *L'Inquisizione in Italia e il caso milanese*, a cura di C. Di Filippo Baretti e G. Signorotto, Roma, Bulzoni, 2009, pp. 283-311, e i saggi di G. Pizzorusso, V. Lavenia, P. Broglio inseriti in *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa Sacraenta*, éd. par P. Broggio, Ch. De Castelnau-L'Estoile, G. Pizzorusso, Rome, Ecole française de Rome, 2009 (ma l'intero volume è ricco di spunti al riguardo). L'ipotesi dell'egemonia inquisitoriale sui confessori è ribadita senza prove degne di questo nome da A. Prosperi, nella premessa alla recente riproposizione del testo, immutato, di *Tribunali della coscienza* (Torino, Einaudi 2009), dove peraltro, sorprendentemente, mi vedo attribuire una «posizione apologetica confessionale»... (p. XVIII).

⁷ Si veda Romeo, *Esorcisti*, cit., pp. 172-174.

na, ciò non vuol dire che le piú alte autorità della Chiesa cattolica costituiscono un blocco monolitico, intenzionato a far rispettare le nuove regole del gioco in modo inflessibile. Si pensi al lavoro congiunto esercitato dalla Congregazione del Concilio, l'organismo incaricato di dettare l'interpretazione corretta delle decisioni tridentine, e da quella dei vescovi e regolari, a sua volta competente sul governo delle istituzioni ecclesiastiche in tutto il mondo, con un occhio di riguardo all'Italia. Furono soprattutto le strategie di questi influenti dicasteri romani a esercitare un peso non indifferente nel frenare un'applicazione rigorosa delle novità piú incisive introdotte nella pratica sacramentale, prima dal Sant'Ufficio, poi dai decreti conciliari⁸.

3. Il caso della Congregazione dei vescovi e regolari mi sembra esemplare. La pioggia di ricorsi e proteste che si rovescia nell'ultimo quarto di secolo, soprattutto dall'Italia, sui cardinali preposti a coordinare e guidare in tutto il mondo l'attività delle diocesi e degli ordini religiosi è impressionante. La penisola, sospesa per tanti decenni tra eresia e ortodossia, si afferma – o si riafferma – come il paese del papa. L'impegno di un dicastero chiamato a vigilare su tutto il mondo cattolico si concentra soprattutto sul suo territorio: di lì proviene la stragrande maggioranza delle istanze ed esclusivamente al suo controllo mirano molte iniziative dei cardinali che lo dirigono. Proprio come il Sant'Ufficio, una seconda Congregazione romana dotata di un raggio d'azione universale fa dell'Italia la principale area di riferimento. Si tratta di una scelta importante, carica di implicazioni: sono in discussione aspetti di grande rilievo della vita religiosa, che coinvolgono continuamente sia istituzioni e autorità locali, ecclesiastiche e non, sia singoli esponenti del clero, dai prelati ai parroci, dalle monache ai chierici⁹.

⁸ Mancano indagini approfondite sulle attività e le strategie dei due dicasteri, i cui ricchissimi archivi si conservano presso l'Archivio Segreto Vaticano. Per la Congregazione del Concilio, un utile punto di partenza è in *La Sacra Congregazione del Concilio: quarto centenario della fondazione (1564-1964). Studi e Ricerche*, Città del Vaticano, 1964. Una prima ricostruzione delle strategie «sacramentali» della Congregazione è ora in B. Albani, *In universo christiano orbe: la Sacra Congregazione del Concilio e l'amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII)*, in *Administrer les sacremens*, cit., pp. 63-73. Per la Congregazione dei vescovi e regolari, indicazioni bibliografiche essenziali sono in G. Romeo, *La Congregazione dei Vescovi e Regolari e i visitatori apostolici nell'Italia post-tridentina: un primo bilancio*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero cultura società*, Atti del convegno internazionale di studi, Siena, 27-30 giugno 2001, a cura di M. Sangalli, II, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003, p. 607.

⁹ Il rilievo è il frutto di ricerche ormai decennali, di cui è impossibile rendere conto in questa sede, si riferisce in particolare al primo secolo di attività del dicastero (1573-1673) e nasce da indagini incrociate condotte nelle due principali sezioni in cui si articola il suo archivio: la serie *Registra Episcoporum* (bipartita dal 1599, da quando le decisioni relative agli ordini religiosi sono raccolte nei *Registra Regularium*, e tripartita dal 1626, quando cominciano

L'organizzazione dell'ascolto dei peccati rientra a pieno titolo in queste controversie: anzi, nella miriade di liti alimentate dai decreti dei visitatori apostolici o dalle iniziative «tridentine» dei più zelanti vescovi italiani, occupa uno spazio davvero notevole. Gli elementi di scontro di più forte rilievo strategico sono pochi, ma ricorrenti: il «mestiere» di confessore (bisogna mediare, soprattutto a tutela dei regolari, nell'applicazione del decreto conciliare che affida ai soli vescovi il diritto di conferire le «patenti»)¹⁰, l'ampiezza dei suoi poteri (entro quali limiti deve mantenersi la riserva vescovile dei casi; se è opportuno lasciare piena libertà ai singoli prelati; quali e quanti sacerdoti devono essere abilitati ad assolverli)¹¹, il difficile equilibrio tra i privilegi dei confessori regolari e la giurisdizione dei parroci (soprattutto in occasione del preccetto pasquale)¹², la questione delle «pacì» (si stabilisce che ha diritto all'assoluzione nel foro della coscienza il penitente che dichiara di aver rimesso l'odio, anche se rifiuta di fare pace pubblicamente o non rinuncia a chiedere giustizia)¹³, il governo spirituale delle monache (va inviolabilmente ap-

ciano i *Registra Monialium*) e la serie *Positiones* (anch'essa tripartita allo stesso modo dal 1626).

¹⁰ Si vedano al riguardo le tensioni napoletane del 1577, esemplarmente ricostruite da M. Mancino (*Licentia confitendi. Selezione e controllo dei confessori nella Napoli moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2000, pp. 23-46). Si tratta peraltro di contraddizioni presenti ovunque. Un esempio in Archivio Segreto Vaticano (d'ora in avanti ASV), *Congregazione dei vescovi e regolari* (d'ora in avanti CVR), *Registra Episcoporum* (d'ora in avanti RE) 19, c. 74r, 6 febbraio 1590: la Congregazione, sollecitata dalle proteste di alcuni confessori regolari, richiama il patriarca di Venezia a non sottoporre senza motivo a nuovi esami i confessori già approvati. Ma gli sviluppi del contenzioso, in ASV, CVR, RE 20, c. 37r-v, 12 marzo 1590, danno ragione al patriarca: si trattava di esami di religiosi abilitati solo provvisoriamente.

¹¹ Si veda Mancino, *Licentia confitendi*, cit.; ma la questione torna con grande frequenza nell'ultimo quarto di secolo in ogni angolo d'Italia. Un caso particolarmente indicativo è in ASV, CVR, *Positiones* (d'ora in avanti POS) 1597, T-V, lettera del vescovo di Tortona al card. Alessandrino del 20 novembre 1596: il prelato segnala con forte irritazione ai superiori romani le continue scorrettezze dei confessori regolari, che assolvono i fedeli da ogni peccato, con grave pregiudizio del governo spirituale della diocesi, ma da Roma il 15 gennaio seguente la Congregazione si limita a rispondergli di osservare gli ordini già ricevuti.

¹² Un buon esempio di questi problemi è in un memoriale inviato da Nola nel 1583, in cui le autorità diocesane segnalano alla Congregazione la presenza degli ordini mendicanti e dei gesuiti di ritenere equiparati ai parroci i propri confessori approvati, con conseguenze disastrose sui comportamenti dei fedeli (è in ASV, CVR, POS 1583, L-R).

¹³ Si veda ASV, CVR, RE 3, c. 94v, 17 giugno 1578: la Congregazione istruisce il vescovo di Mariana, in Corsica, sul modo migliore di «fare le pacì». Nella Chiesa – gli spiegano – si osserva universalmente il principio «che la remissione interiore dell'odio senza fare pubblicamente pace basti a poter pigliare il santissimo sacramento». Chi simula una pacificazione interiore inesistente solo per essere ammesso ai sacramenti, se la vedrà con Dio. Sul-la questione un utile punto di riferimento è il recente libro di O. Niccoli, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

plicato l'inflessibile decreto tridentino, che con l'obbligo di un unico confessore triennale per monastero intendeva cancellare sia la libertà di scelta individuale goduta dalle religiose, sia gli incarichi a vita, affidati a sacerdoti del ramo maschile dell'ordine cui apparteneva l'istituto, cioè le fonti primarie delle pericolose «contiguità» tradizionali)¹⁴.

Non figurano invece quasi mai, se non in circostanze occasionali, in relazione a singoli eccessi di penitenti o di ecclesiastici e prelati, due novità cinquecentesche di assoluto rilievo: la collaborazione dei confessori con i giudici di fede e il controllo sistematico dell'adempimento del preccetto pasquale, che ebbe la sua applicazione più nota nel modello di schedatura dei fedeli su base parrocchiale elaborato da Carlo Borromeo a Milano¹⁵. Se ne può comprendere il motivo. I cardinali della Congregazione invitano sistematicamente i vescovi troppo rigorosi a un uso discreto e prudente degli strumenti coercitivi e temperano volentieri l'asprezza dei decreti degli stessi visitatori apo-

¹⁴ È uno dei problemi più intensamente affrontati in questi anni dalla Congregazione, non solo in Italia, anche perché provoca maggiori tensioni tra le religiose, i confessori degli ordini di appartenenza e i vescovi. Esempi in ASV, CVR, RE 22, c. 60v, 6 aprile 1592 (istruzioni al patriarca di Venezia, per ovviare alla scarsa disciplina dei confessori di monache e alla tendenza delle religiose a sceglierli liberamente in occasione dei giubilei) e, per l'Europa, RE 24, cc. 683v-684r, 13 ottobre 1593 (disposizioni date al vescovo di Jaen in merito agli abusi nei monasteri femminili soggetti agli ordini religiosi). Per un primo bilancio del problema, in una situazione esplosiva come quella napoletana, si veda G. Romeo, *Note sui confessori di monache nella Napoli moderna*, in *Munera parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, a cura di G. Luongo, II, Napoli, Fridericiano editrice universitaria, 1999, pp. 379-396.

¹⁵ Si veda, per Milano, W. de Boer, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Torino, Einaudi, 2004, un libro ricco e stimolante, ma fortemente limitato dalla discutibile scelta di privilegiare e assolutizzare le fonti locali. Alla luce delle strategie romane e del confronto con la situazione di altre diocesi, le conclusioni di de Boer devono essere nettamente ridimensionate. Basti pensare alla questione degli «stati d'anime», cioè degli elenchi di parrocchiani che i curati avrebbero dovuto predisporre in funzione della identificazione dei fedeli che non adempivano l'obbligo del preccetto pasquale. Il sostanziale fallimento del sistema, che pure fu ufficializzato dal *Rituale Romanum* nel 1614, appare evidente sia dalle faticose e inconcludenti esperienze della Curia arcivescovile napoletana nel Seicento (si veda G. Romeo, *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione*, Roma-Bari, Laterza, 2008, capp. IV e V), sia dallo scarsissimo rilievo che la questione assume nelle dure ispezioni dei visitatori apostolici e negli interventi della Congregazione dei vescovi e regolari. Isolati richiami (ad esempio in ASV, CVR, RE 5, c. 11v, 29 dicembre 1579: a Macerata le vivaci reazioni di un inconfesso all'intervento punitivo del vescovo sono addebitate dalla Congregazione al prelato: «Et se V.S. facesse tenere buon ordine la Pasqua, come Ella sa che si serva altrove, senza alcuno dubio saperia quale delle sue pecorelle manca di venire a questi santissimi sacramenti alli debiti tempi») non modificano il quadro d'insieme, che è quello di autorità centrali consapevoli della inopportunità di controlli polizieschi dei fedeli: ne potevano scaturire solo inutili eccessi e reazioni ancora più ostili alla Chiesa.

stolici, quando le reazioni dei laici e degli ecclesiastici colpiti sono troppo forti. Meglio persuadere che costringere, ripetono spesso, anche se non ignorano che una linea così morbida va a discapito degli interessi dell’Inquisizione e impedisce o complica il controllo annuale dei parrocchiani. L’esigenza di tutelare la libertà di scelta del penitente prevale sulla necessità di controllare scrupolosamente l’adempimento del preceppo pasquale e il rispetto delle regole dettate al riguardo dai supremi inquisitori. Neppure questi ultimi, d’altra parte, si intromettono con facilità in affari così delicati: sanno anch’essi che non bisogna scoraggiare con eccessive complicazioni i fedeli che si avvicinano ai confessionali, visto che è già così faticoso vincerne le resistenze. Perciò molti cauti interventi degli stessi cardinali del Sant’Ufficio pongono precisi limiti ai tanti possibili usi del sacramento, che pure avvantaggerebbero i propri tribunali¹⁶.

In ogni caso, ci sono ben pochi dubbi sul fatto che per tutta l’età moderna all’interno della Curia romana il governo della confessione dei peccati resta in larga misura nelle mani della Congregazione dei vescovi e regolari, che amministra i propri poteri di controllo e di coordinamento delle istituzioni ecclesiastiche locali con grande intelligenza politica e in piena autonomia dall’Inquisizione. Può essere istruttivo, per comprendere la linea seguita già nel tardo Cinquecento dal potente dicastero, rileggere la risposta data a un’innovazione introdotta dopo Trento in qualche diocesi della penisola: l’obbligo per le donne di entrare in chiesa velate. L’atteggiamento dei cardinali interpellati è chiarissimo. Non sono entusiasti, è evidente, ma non sono pregiudizialmente contrari. Certe novità si possono anche sperimentare. Se va bene, tanto di guadagnato per le autorità ecclesiastiche, che avranno uno spazio in più da governare; se però le resistenze sono irremovibili, meglio ritirarsi in buon ordine¹⁷. In generale, perciò, non ha senso cercare di applicare alla lettera il Concilio appena concluso, né si può spingere oltre un certo limite la collaborazione con l’Inquisizione. Come tutte le altre norme, sia quelle Tridentine, sia quelle dettate dal Sant’Ufficio devono essere confrontate con le reazioni dei destinatari: la scelta di gestirne politicamente l’introduzione si afferma subito, negli anni Settanta del Cinquecento.

La freddezza della nuova Congregazione verso le strategie di riforma religiosa incentrate su metodi polizieschi trova forse la sua espressione più chiara in un precoce e pungente accenno ai celeberrimi concili provinciali milanesi gu-

¹⁶ Ho esaminato queste linee d’intervento in *Confesseurs*, cit.

¹⁷ Si veda ASV, CVR, RE 3, c. 74r, 19 aprile 1578 (è la risposta data all’arcivescovo di Rosano e a un rigoroso editto da lui emanato, che ha suscitato violente proteste. Da Roma si fa notare che «seben ad alcun altro prelato è riuscito bene, et è cosa laudabile, non di meno non è riuscibile a tutti [...] et quando poi non sortiscono buon fine, nasce altrettanta confusione, quanta consolatione quando riesce»).

dati da Carlo Borromeo. Nel 1593, a pochi anni dalla morte del santo che li aveva promossi, i suoi potenti cardinali rimproverarono il vescovo di Bergamo per averne applicato pedissequamente un decreto e accolsero l'immediato ricorso a Roma del Capitolo e del clero della cattedrale: non poteva fondare la propria decisione, risposero al prelato, su una norma conciliare milanese, «non essendo in uso ne anco in Milano istesso, come a Lei deve esser noto...»¹⁸. Di lì a poco Borromeo sarebbe diventato uno dei santi più rappresentativi della Chiesa della Controriforma. Altro però era predisporne in tempi rapidissimi la canonizzazione, altro dare credito alle misure insostenibili da lui imposte alla provincia ecclesiastica milanese, nel frenetico ventennio in cui ne era stato il metropolita: all'indomani della sua morte esse erano tranquillamente ignorate nella stessa Milano, con l'aperto consenso della competente Congregazione romana. Atteggiamenti del genere, d'altra parte, guidavano gli stessi cardinali del Sant'Ufficio, entro i limiti imposti dalla deferenza dovuta a un collega così autorevole, nel tenere a bada il suo profilo di implacabile cacciatore di streghe¹⁹. Per quanto ho potuto finora accettare, nel tardo Cinquecento la sola eccezione a una lettura «politica» dei decreti tridentini in materia di confessione riguarda il governo spirituale delle monache: qui l'aspra linea del Concilio è difesa a spada tratta e gli interventi centrali vanno tutti nella direzione di un rigore inflessibile.

4. Gli altri elementi di assoluto rilievo che si ricavano per questi anni dall'archivio della Congregazione riguardano il territorio e l'identità delle istituzioni che si confrontano con il nuovo dicastero. Come si accennava, il suo spazio di governo, ancorché universale, è in realtà circoscritto alla penisola, ma non in modo omogeneo: Regno di Napoli e Stato pontificio sono le aree più «ribelli», da cui arrivano continuamente ricorsi e proteste²⁰. Solo per la stretta repressiva imposta dal Concilio ai monasteri femminili, che Roma cerca di applicare senza esitazioni di sorta nel tardo Cinquecento, le reazioni rabbiose, che dilagano ovunque, provengono anche da territori che per il resto danno un minor carico di lavoro alla Congregazione. Per l'Italia, è il caso dello Stato di Milano e, per il resto, delle religiose straniere, appartenenti all'Europa cattolica o al Nuovo mondo²¹. Per ora, spiegare la sproporzione territoria-

¹⁸ ASV, CVR, RE 24, c. 312v, 22 novembre 1593.

¹⁹ È quanto ho documentato in *Inquisitori, esorcisti e streghe*, cit., pp. 47-52.

²⁰ È un dato che risalta con chiarezza sia dallo spoglio integrale della serie *Registra Episcoporum* tra il 1567 e il 1623, sia da sondaggi decennali a campione effettuati nelle serie dei *Registra* (poi tripartite dal 1626) fino alla fine del Seicento.

²¹ ASV, CVR, RE 23, 1592, un registro in cui si conservano solo interventi in materia di monache e regolari, con prevalenza di quelli relativi alle religiose: il 51% di questi ultimi si divide tra il Regno di Napoli e lo Stato pontificio, mentre il residuo 49% riguarda il resto della penisola, in cui spicca la forte presenza dello Stato di Milano (22,9%; 12,6% sul to-

le complessiva del rapporto con la Congregazione all'interno della penisola è problematico. Non saprei dire, ad esempio, se abbia un peso determinante la distanza – non solo geografica – da Roma o se invece nel Centro-Nord differenze istituzionali interne alla Chiesa, diversi assetti politico-amministrativi o un impegno più intenso nell'applicazione delle riforme tridentine favoriscano il precoce raggiungimento di più stabili equilibri religiosi²².

Non sono soltanto i numeri a far riflettere, anche se la divaricazione si fa più consistente nel passaggio dagli anni postridentini al nuovo secolo e appare diversificata all'interno dello stesso Stato pontificio: l'area emiliano-romagnola scarica su Roma una conflittualità meno accesa rispetto alle regioni dell'Italia centrale²³. Il dato che più colpisce è un altro. Nel Regno di Napoli e nelle terre del papa sono soprattutto gli amministratori delle comunità locali la spina nel fianco delle autorità ecclesiastiche. Lo stillicidio di processi relativi ai criteri di nomina dei predicatori quaresimali ne è solo la testimonianza più diffusa: nell'Italia centro-meridionale, soprattutto nei paesi più piccoli, le comunità intendono continuare a pagarli solo se possono sceglierli a proprio piacimento. Sicché, quando il vescovo, in applicazione del Concilio, ritiene necessario vagliarne l'idoneità e l'esame va male, la situazione precipita. La nomina da parte sua di un nuovo predicatore si scontra spessissimo con il rifiuto di ospitarlo, di pagarlo e di ascoltarlo, opposto dalle comunità interessate. Chi opera la scelta si accolla le spese che ne derivano: ecco il principio poco o nulla tridentino difeso in materia di prediche da sindaci e consigli comunali, e con una fermezza e un'intransigenza che a noi possono sembrare degne di miglior causa. Tuttavia queste istanze non sono sottovalutate dalla Congregazione dei vescovi e regolari: ne scaturiscono così controversie legali spesso interminabili²⁴.

tale delle decisioni contenute nel ms.), mentre un 12,8% di decisioni (6,6% sul totale) coinvolge istituti sparsi in Europa e nel Nuovo Mondo.

²² Per la questione del Regno di Napoli si veda da ultimo Bonora, *L'Archivio*, cit., p. 976.

²³ Nel 1594, il 38,3% delle decisioni assunte riguarda il Regno di Napoli, il 25,1% lo Stato pontificio (con una netta prevalenza, al suo interno, dell'area meridionale), e i restanti interventi l'Italia del Centro-Nord nel suo complesso (ASV, CVR, RE 25); nel 1625 (ASV, CVR, RE 70) lo squilibrio è diventato ancora più netto, con il 54,4% e il 31,6% di decreti relativi rispettivamente al Regno e allo Stato pontificio (con la stessa prevalenza delle regioni centrali). Il confronto con i dati di K.J. Beloch (*Storia della popolazione d'Italia*, Firenze, Le Lettere, 1994, pp. 628-629) mostra con evidenza la sproporzione tra indicazioni demografiche e dinamiche conflittuali.

²⁴ Si veda M. Mancino, *Il costo della predicazione nell'Italia moderna: criteri di finanziamento e dinamiche conflittuali*, in U. Dovere, a cura di, *Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento: possesso, uso, immagine*, Atti del XIII Convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa, Aosta 9-13 settembre 2003, Cinisello Balsamo, San Paolo edizioni, 2004, pp. 221-279.

Non c'è solo la predicazione, s'intende. Il ventaglio delle questioni sollevate dalle comunità del Centro-Sud è molto ampio. Si spazia dal lavoro festivo alla vita delle confraternite, dalla sepoltura dei morti *ab intestato* alle clericalizzazioni di comodo: aspetti della vita associata diversissimi, tutti di grande rilievo, di cui ancora oggi si sa ben poco²⁵. In un sistema di relazioni con la Chiesa così teso, è ancora una volta la confessione dei peccati ad avere un rilievo particolare, soprattutto grazie alle iniziative dei rappresentanti delle comunità locali. Sono loro, più ancora dei singoli penitenti, a osservare con occhi guardingo e sospettosi le ripercussioni dirette o indirette delle riforme tridentine sul modo tradizionale di confessarsi. Attentissimi alle novità «pericolose», quelle che vengono dallo zelo dei prelati più rigidi, essi sono pronti a farsi sentire, in diocesi e a Roma, con la stessa combattività con cui rivendicano la scelta dei predicatori quaresimali. Amministrare un paese significa anche difenderlo dal potere enorme che il sacramento della penitenza consegna alla Chiesa.

Ostilità verso la riserva dei casi, inadempienza diffusa della confessione di preetto in parrocchia, netta preferenza per le comode scorciatoie garantite dai confessori regolari: nell'organizzazione dell'ascolto dei peccati gli equilibri si raggiungono anche grazie ad accordi non scritti con sindaci, eletti, istituzioni laiche. Chi intende modificarli unilateralmente – come i vescovi o i visitatori più intransigenti – deve fare i conti con le resistenze spesso rabbiose dei rappresentanti delle comunità, che si trasformano abitualmente in attacchi veleñosi alle persone dei rispettivi prelati, soprattutto nelle piccole diocesi. Confrontato con il tenore e il livore di molti di questi ricorsi, lo stesso anticlericalismo dell'Italia del tardo Ottocento impallidisce. Anche in materia di confessione, insomma, nello Stato del papa re e nel Regno di Napoli si registra una reattività al Concilio aspra e vibrante, che non manca, s'intende, nel resto della penisola, ma sembra coinvolgere di meno sia i singoli, sia le istituzioni secolari.

È altrettanto evidente, peraltro, che mentre per le comunità locali dello Stato pontificio i contrasti si possono appianare con minori patemi, malgrado le forti tensioni e le complesse articolazioni interne della giustizia secolare e della Chiesa²⁶, per le autorità romane il problema più serio, sullo scacchiere italiano, è costituito proprio dal Regno di Napoli. Anche se quantità e qualità dei ricorsi alla Congregazione identificano le terre del papa come un'area altrettanto, se non più infuocata, non c'è confronto con il rilievo ben diverso

²⁵ L'incrocio tra l'archivio della Congregazione e i fondi, conservati nell'Archivio di Stato di Napoli, del Consiglio collaterale del Regno e della delegazione della Real Giurisdizione offre testimonianze imponenti di questi conflitti.

²⁶ Si veda al riguardo il quadro recentemente tracciato da I. Fosi, *La giustizia del papa. Sud-diti e tribunali nello Stato Pontificio in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

attribuito dai suoi cardinali alla conflittualità che dall’Italia meridionale si riscontra a Roma. Può essere indicativo quanto la Segreteria di Stato scrive nel 1591 al nunzio di Napoli a proposito della necessità di aprire la stagione delle visite apostoliche, ormai chiuse «in tutti gl’altri Stati et provintie d’Italia», nel Regno, «che ne ha tanto bisogno», per i tanti fedeli che vivono al di fuori della Chiesa, immersi in intoccabili pratiche proibite, e per porre fine ai conflitti tra gli ecclesiastici²⁷. Vista dal centro, la difficile situazione religiosa della penisola e delle sue Chiese locali vuol dire in primo luogo il Sud. Nel resto d’Italia, malgrado il problema delle zone che confinano con le aree «infette», le complicazioni con la Milano spagnola, con il ducato di Savoia o con le repubbliche di Venezia e di Genova e le contraddizioni interne allo stesso Stato pontificio, si può lavorare come in un’unica grande realtà, relativamente tranquilla: una certa omogeneità di fondo, non si può dire in base a quali elementi, è considerata forse acquisita. Nel Regno di Napoli, complici gli atteggiamenti particolarmente risoluti dei vicerè e del Consiglio collaterale, il numero sproporzionato di diocesi piccole, la povertà di molte di esse, la reattività delle comunità locali e la mancanza di una rete inquisitoriale vera e propria, tutto appare a Roma molto più complicato²⁸.

5. Queste indicazioni sono una premessa indispensabile per chi cerca di ricostruire l’andamento della pratica della confessione nel Seicento nei territori della penisola. Non è un lavoro semplice, anche per la frammentazione, le difficoltà di reperimento e l’eterogeneità delle fonti. Le acquisizioni indirette di maggior rilievo sono venute negli ultimi anni dalla ricostruzione delle attività inquisitoriali, ma si tratta di ricerche per lo più dedicate a singole aree o a singole questioni. È problematico perciò trarne indicazioni precise sulle dinamiche complessive dell’amministrazione del sacramento.

Alcuni esempi. Nel Seicento la capacità di intercettazione di penitenti «eretici» da parte dei confessori attivi nell’Italia centro-settentrionale e a Napoli si rafforza (ma già nel resto del Regno e nello Stato pontificio la situazione è molto più incerta): essi sono sollecitati in numero crescente da mancate assoluzioni nel foro della coscienza a presentarsi a un tribunale del Sant’Ufficio²⁹.

²⁷ ASV, *CVR, RE* 19, c. 325r, 4 giugno 1591. Tra l’altro, proprio nel novembre dello stesso anno (ASV, *POS* 1591, M-N) un memoriale anonimo da Napoli chiedeva alla Congregazione una visita apostolica per la sola capitale.

²⁸ La questione, che meriterebbe una ricerca a parte, non è mai stata sollevata: si è insistito troppo, semmai, sull’abusato cliché dell’applicazione del Concilio di Trento, sulla piena partecipazione del Sud alla «svolta» tridentina. Per accennare solo a un aspetto del problema, il disagio romano per l’insufficienza dei controlli dell’Inquisizione nel Regno rimarrà costante nel Seicento; si veda da ultimo Romeo, *Amori proibiti*, cit., pp. 152-155.

²⁹ Una riprova di questa linea di tendenza viene dalle tensioni che a metà del secolo contrapposero le autorità del Sant’Ufficio alla Repubblica di Venezia. Esse scaturirono proprio

Tuttavia gli ordini di grandezza delle confessioni sacramentali praticate e di quelle finite davanti ai giudici di fede restano incommensurabili: è ciò che si osserva sia dall'incrocio tra le ricchissime testimonianze dell'Archivio centrale della Compagnia di Gesù e i fondi inquisitoriali, sia dove – è il caso di Napoli – si possono ricostruire i ritmi della frequenza del sacramento e quelli delle denunce/autodenunce presentate dai fedeli intercettati in confessionale. Ogni anno si confrontano le centinaia di migliaia con le decine. Né è senza significato che proprio a Napoli nel 1622 anche un arcivescovo da tempo malato e poco attivo come Decio Carafa, «vedendosi in questi tempi molto rilassato et abusato detto oblico di denuntiare», avverte l'esigenza di pubblicare un editto per ricordare i rispettivi obblighi, con la minaccia di punizioni rigorose, sia ai fedeli che omettevano la denuncia di sospetti eretici e apostati al Sant'Ufficio, sia ai confessori che li assolvevano senza problemi. Inoltre, le assoluzioni impropriamente rilasciate ai penitenti in debito con l'Inquisizione erano inserite tra i casi di riserva vescovile. In conclusione, però, il prelato richiamava al riguardo i decreti della Congregazione dei vescovi e regolari, non i dettami dell'Inquisizione romana. Superfluo aggiungere che non sono affiorate finora tracce di questa iniziativa nella serie inquisitoriale napoletana e nelle altre fonti coeve di un archivio diocesano ricchissimo³⁰.

dal trattamento delle autodenunce indotte dal rifiuto di assoluzione sacramentale: era in discussione la mancata presenza dei delegati della repubblica alle spontanee comparizioni, che diventavano così uno spazio giudiziario gestito in totale autonomia dagli inquisitori, in deroga alla normativa applicata nei procedimenti ordinari. Si veda G. Trebbi, *Il processo stracciato. Interventi veneziani a metà Seicento in materia di confessione e Sant'Ufficio*, in «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti», CLXI, 2002, 3, Classe di scienze morali, lettere ed arti, pp. 118-236. Ricco di indicazioni e di spunti sul rapporto confessione dei peccati-Inquisizione nel patriarcato di Aquileia è il recente libro di D. Visintin, *L'attività dell'inquisitore fra Giulio Missini in Friuli (1645-1653): l'efficienza della normalità*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2008 (si vedano in particolare pp. 44-52). Riflessioni attente sulla questione, malgrado la limitata base documentaria, vengono anche da Brambilla, *Il segreto*, cit.

³⁰ Si veda di chi scrive *Ricerche*, cit., pp. 87-88, nonché l'intervento dedicato a *Tribunali della coscienza* di A. Prosperi, in «Quaderni storici», CII, 1999, pp. 796-800, e *Pio V nelle fonti gesuite: le «Epistolae generalium Italiane» e le «Epistolae Italianex»*, in *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di M. Guasco e A. Torre, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 111-127. Per il rapporto tra le confessioni praticate e quelle «intercettate» a vantaggio del Sant'Ufficio, sia i dati dei fondi epistolari «italiani» dell'Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in avanti ARSI), per gli anni 1600-1625, e dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede (d'ora in avanti ACDF), per la prima metà del Seicento, sia quelli delle «confessioni di confessione» napoletane (serie giudiziarie dell'Archivio storico diocesano di Napoli, d'ora in avanti ASDN, per gli anni 1600-1647) confermano le linee interpretative proposte da chi scrive in *Ricerche*, cit., III cap. L'editto del Carafa (reperito recentemente in ASDN, *Miscellanea giudiziarie*) è trascritto integralmente in appendice al presente lavoro.

Ancor più indicativa per le dinamiche della confessione nel Seicento mi sembra la netta diminuzione dell'uso giudiziario delle comparizioni legate al divieto di assoluzione sacramentale: è sempre più importante «educare» i penitenti, non punire gli eventuali complici dei loro peccati-delitti. Il dato riguarda tutte le serie inquisitoriali note, ma è particolarmente evidente nelle Vicarie, le piccole strutture decentrate che nascono come funghi tra la fine del Cinquecento e i primi del Seicento nei distretti inquisitoriali del Centro-Nord. Per quanto risulta finora, i titolari dei nuovi uffici verbalizzano decine di migliaia di delitti contro la fede e annotano infiniti nomi di presunti responsabili, ma aprono sempre più raramente procedimenti nei loro confronti. Mi è impossibile qui illustrare adeguatamente questa situazione, ma alcuni aspetti della serie inquisitoriale pisana mi sembrano di un certo rilievo, anche se, con l'esclusione di quella livornese, la documentazione relativa alle Vicarie del Sant'Ufficio di Pisa è piuttosto esigua³¹.

Penso alle attività dei vicari di Pontedera nei decenni centrali del Seicento. I loro verbali scarni, ridotti all'osso, di tanto in tanto accompagnati da rapide note sui rapporti con l'inquisitore o sull'attesa dei suoi ordini, sono preziosi. Essi consentono di verificare, dopo oltre mezzo secolo di stabile presenza inquisitoriale a Pisa, sia la forza e l'immagine del tribunale, sia i tempi e i modi del suo radicamento nei «nuovi» territori cui le Vicarie lo avvicinano. L'importanza della piccola serie di Pontedera non è tanto negli abusi scoperti, che tra l'altro «producono» solo un processo (per adescamento in confessione) e un preccetto largamente disatteso (per medicina superstiziosa), a fronte di circa 120 denunce³². Succede più o meno così anche nelle altre Vicarie pisane, tutte poco attive sul piano giudiziario vero e proprio, e anche nelle omologhe strutture dell'Inquisizione modenese. Si tratta, a Pontedera come altrove, di peccati-delitti tra i più lievi: gli uomini bestemmiano con molta facilità, le donne – ma non solo loro – sono ansiose per la salute, specialmente per quella

³¹ Per le Vicarie, si veda Romeo, *L'Inquisizione*, cit., e la bibliografia ivi citata. La sedentarietà abituale degli inquisitori italiani è un dato solidamente documentato in tutte le serie inquisitoriali italiane; stupisce pertanto che l'amico A. Del Col traggia dalla mobilità di un singolo inquisitore di Aquileia e Concordia, fra Felice Passeri (1580-1584), la valutazione che gli inquisitori italiani non erano stanziali... (*L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 448-450). Per quanto riguarda le Vicarie pisane, mi riferisco qui in particolare ai volumi di atti compresi tra il 1617 e il 1649, conservati nel fondo *Inquisizione* dell'Archivio arcivescovile di Pisa (d'ora in avanti AAP). Per la serie modenese può essere indicativo il riferimento ai numerosi fascicoli provenienti dalle vicarie locali sommariamente inventariati, per ovvie ragioni, da G. Trenti in *I processi del tribunale dell'Inquisizione di Modena. Inventario generale analitico 1489-1784*, Modena, Aedes Murratoriana, 2003.

³² AAP, *Inquisizione*, volumi di atti dal 1639 e dal 1645.

dei bambini, e ricorrono abitualmente, per curarsi, a pratiche magiche tradizionali, assicurate da altre donne o da empirici³³.

Conta ancora di più, in queste carte, l'orizzonte quotidiano in cui maturano le piccole storie di cui traboccano. Eccone, visti da Pontedera, gli elementi essenziali: le confessioni, soprattutto quaresimali, sono, insieme ai contraccolpi della pubblicazione natalizia degli editti inquisitoriali, il veicolo abituale delle comparizioni; la distanza tra gli abusi intercettati e la «scelta» di segnalarli è molto varia – da poche ore a 20 anni, ma mediamente è più vicina alle settimane che ai mesi e ai giorni – ed è in genere più alta per gli uomini; la consapevolezza della peccaminosità sembra più diffusa per le superstizioni che per le bestemmie, ma è temperata dalla certezza che ci sono facili difese contro i confessori più rigidi, dai giubilei alle molte alternative penitenziali offerte dalla vicina città di Pisa³⁴. Allo stesso modo, di scomuniche e inquisitori non sembra ci sia molta paura. Un episodio capitato nel 1638 può essere considerato caratteristico del piccolo segmento di intolleranza inquisitoriale che si rispecchia in queste fonti.

Nel gennaio di quell'anno Lorenzo Pazzini, un giovane e zelante cerusico di Pontedera, si presenta davanti a don Paolo Pippeschi, il prevosto locale, nonché vicario del Sant'Ufficio, per denunciare uno sgradevole scambio di battute avuto un paio di settimane prima con Alessandro Pandolfi, un fattore. L'uomo si era rivolto a lui perché curasse la moglie, che soffriva di risipola. Se l'era fatta «incantare», gli spiegò, senza specificare da chi, ma non era guarita. La risposta di Pazzini fu semplice. Per l'infermità non poteva dargli alcuna indicazione, se non la visitava. Per la soluzione «magica» avvertì però il bisogno di correggerlo: era sconveniente, disse, curare una malattia con incanti, visto che oltre tutto quelle pratiche erano punite con la scomunica. L'altro a quel punto scoppì a ridere e aggiunse, tra il divertito e il sorpreso: e da quando in qua c'è la scomunica per chi fa queste cose? Il cerusico gli spiegò per filo e per segno i rischi che correva: da poco erano stati affissi alle porte delle chiese editti pubblici, che vietavano ogni forma di magia e prevedevano la scomunica, sia per i trasgressori, committenti compresi, sia per chi non denunciava quegli abusi. Pandolfi, sempre più incuriosito e stupito, volle sapere allora chi «la metteva», quella scomunica. Ma quando Pazzini gli chiarì che era «il Santo Ufficio della Santa Inquisizione», il fattore chiuse in bellezza il breve scambio di battute: e che fa adesso l'Inquisizione? Scomunica le civette³⁵?

Senza volerlo, Alessandro Pandolfi sintetizzava magistralmente oltre mezzo secolo di battaglie del tribunale inquisitoriale pisano contro le pratiche magi-

³³ Per le altre Vicarie dell'Inquisizione pisana si veda ad esempio quella di Calcinaia (ivi, volume di atti dal 1645).

³⁴ Traggo queste indicazioni complessive da AAP, *Inquisizione*, volumi di atti dal 1639 e dal 1645.

³⁵ Ivi, volume di atti dal 1639, c. 95r, denuncia del 22 gennaio 1638.

che. Proprio nel 1581 il suo giovane e focoso vicario, in una delle prime scaramucce su quel fronte, si era sentito rinfacciare duramente da una giovane donna, Lucrezia Peloso, lo zelo incomprensibile con cui cercava di spaccare il cappello in quattro a proposito di un banale sortilegio, quello della caraffa. Per lei quel frate impiccione cercava guai, con i suoi assurdi schemi di interrogatorio: voleva «dirizzare il becco alle civette», gli disse in tono minaccioso, non se la sarebbe passata liscia³⁶. Adesso, nel cuore del Seicento, di fronte a pronunce ufficiali non molto diverse, il tono delle reazioni era cambiato: alle proteste rabbiose erano subentrate le risate e i commenti beffardi. Lo spauracchio dell’Inquisizione non impressionava più, suscitava semmai disprezzo e scherno; la pratica della confessione, che avrebbe dovuto aprirle la strada, era un filtro insufficiente, una rete bucherellata, che non catturava molte prede; nelle Vicarie, le nuove, agili strutture che avrebbero dovuto garantire al Sant’Ufficio una più efficace articolazione territoriale, si passava il tempo a riempire carte su carte, a scomunicare civette, per dirla con Alessandro Pandolfi.

6. Come leggere questi due dati dal punto di vista della pratica della confessione? La loro contemporaneità è una semplice coincidenza, che rispecchia un’evoluzione parallela interna a ciascuno dei due fori, priva di interrelazioni e confronti tra le distinte autorità ecclesiastiche che li governano, o può essere vista come il frutto di una specie di compromesso con i fedeli, raggiunto grazie al consenso o alla tolleranza dei vescovi e/o degli inquisitori competenti, su iniziativa di confessori ben informati della burocratizzazione crescente del Sant’Ufficio? Non è azzardato ipotizzare che nell’Italia del Seicento essi cercassero di convincere il penitente «eretico» a presentarsi in tribunale anche attraverso l’argomento, credibile e facilmente verificabile, che non solo la sua impunità sarebbe stata certa, ma non ci sarebbero state utilizzazioni contro terzi degli abusi da lui rivelati ai giudici di fede.

Potrebbero essere inoltre indicativi di questioni più generali – ad esempio di resistenze diffuse all’intreccio tra confessione dei peccati e Inquisizione, o quantomeno di atteggiamenti femminili di netta ostilità verso quel binomio – anche gli incerti esiti di uno dei pochi ampliamenti di competenze decisi nel Seicento per i propri tribunali dai cardinali del Sant’Ufficio: la decisione, formalizzata nel 1622, ma operativa da tempo nelle Inquisizioni della penisola iberica e nella stessa Inquisizione romana dalla fine del Cinquecento, di trasformare in tutto il mondo cattolico l’adescamento in confessione in delitto contro la fede³⁷. Fin dall’inizio la battaglia ingaggiata contro i sacerdoti che

³⁶ L’episodio è ricostruito in Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe*, cit., pp. 169-176.

³⁷ Per i termini generali della questione, si vedano per l’Italia Prosperi, *Tribunali*, cit., pp. 508-519; Romeo, *Ricerche*, cit., cap. V, ed *Esorcisti*, cit., *passim*; per la Spagna, A. Sarrión

approfittano del confessionale per avviare contatti proibiti con le penitenti (gli abusi del sacramento a sfondo omosessuale sono molto più rari e molto meno conflittuali) fu difficoltosa e irta di ostacoli. Il capitolo dedicato alla *solicitatio ad turpia* dal più grande cardinale inquisitore del Seicento, Francesco Albizzi, nella sua imponente *summa*, è una testimonianza di primissimo piano di quanto impervio fosse quel fronte³⁸. Ma ne sono un esempio altrettanto solido le defatiganti trattative tra i sacerdoti «puliti», depositari di confidenze scottanti ascoltate in confessione sul conto di confratelli viziosi e sui contatti proibiti avviati con donne che confidavano loro i propri peccati. Gli uni vorrebbero convincere le altre a denunciarli al Sant’Ufficio, per togliere dalla circolazione le mele marce. Abitualmente però le donne sono restie, per svariate ragioni: timore per la propria incolumità e per la sovraesposizione inevitabile in un processo, vergogna, voglia di dimenticare, talvolta affetto per i seduttori³⁹.

In questi casi, molto frequenti, le resistenze femminili alla denuncia all’Inquisizione – inevitabile per ottenere l’assoluzione sacramentale – sono fortissime. Nel corso del Seicento cresce perciò il numero dei confessori zelanti che chiedono ai cardinali della Congregazione l’autorizzazione ad assolvere nel foro della coscienza le donne adescate restie a comparire in giudizio, anche se sono obbligati a diventare essi stessi improvvisati notai del Sant’Ufficio e a trasmettere a Roma copia della deposizioni delle penitenti. Appare quanto meno dubbio, peraltro, che questi verbali abbiano avuto un peso particolare sul piano giudiziario⁴⁰. In un orizzonte così incerto, in cui il ruolo inquisitoriale dei confessori faticava a imporsi, una sola circostanza finì per agevolarne in qualche modo il lavoro: il calo della tensione repressiva caratteristico delle Inquisizioni italiane del Seicento⁴¹.

Mora, *Sexualidad y confesión: la solicitudón ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Alianza, 1994, e S. Haliczer, *Sexuality in the confessional: A sacrament prophane*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1996; per il Portogallo Marcocci, *I custodi*, cit., pp. 311-335.

³⁸ De *Inconstancia in jure Admittenda, vel non*, Amstelaedami, sumptibus Ioannis Antonij Huguetan, 1683, pp. 402-422.

³⁹ Riassumo così le indicazioni ricavate dallo spoglio della serie a mio avviso più importante conservata in ACDF, quella dei *Decreta Sancti Officii* (d’ora in avanti DSO), condotto fino al 1635 sistematicamente e per il resto del secolo a cadenze quinquennali.

⁴⁰ Questa prassi attraversa tutto il secolo (ricavo il dato da ACDF, DSO). La difficoltà di convincere alla denuncia le penitenti adescate era tale che nel 1635 in un memoriale spedito a nome di un gruppo di confessori romani «e di fuori» (il caso è in ACDF, DSO, 1635, c. 28r, seduta del 7 febbraio) si richiesero alla Congregazione del Sant’Ufficio, insieme ad altri interventi, misure per sbloccare quella situazione di stallo (senza esito: i cardinali conclusero che non spettava loro).

⁴¹ Rinvio al riguardo all’ipotesi avanzata in *L’Inquisizione*, cit., cap. II.

In un quadro di crescente burocratizzazione delle loro attività non è inverosimile immaginare che il tam tam tra i peccatori-eretici, soprattutto tra chi era reduce dalle dichiarazioni rese nelle Vicarie del Sant’Ufficio, abitualmente molto brevi, oltre che prive di concreti risvolti giudiziari, diffondesse definitivamente la certezza che quei passaggi erano mere formalità, che producevano solo pezzi di carta senza alcun rilievo legale. Insomma, mi sembra plausibile che dietro il *boom* delle autodenunce nelle Vicarie inquisitoriali del Seicento vi fosse un consenso informato – per così dire – da parte dei fedeli: senza la certezza della sostanziale innocuità delle proprie comparizioni per sé e per gli altri, ben difficilmente un numero così alto di persone si sarebbe piegato ad accettare gli schemi elaborati dall’Inquisizione romana nel Cinquecento.

Altra questione decisiva, ma finora studiata molto poco, è quella dell’identità dei confessori che nel Seicento intercettano «eresie» e convincono i penitenti-delinquenti a presentarsi al Sant’Ufficio. Due esempi. Fa riflettere in primo luogo lo scarsissimo impegno in queste trafilé da parte dei gesuiti attivi in Italia, che pure sono i più esperti e ricercati specialisti del governo delle coscienze⁴². Nel tardo Cinquecento, essi avevano dato un contributo di rilievo alle battaglie dell’Inquisizione, sia in Italia, sia in Spagna, sia in Portogallo, ma limitatamente alla caccia agli eretici⁴³. Per il Seicento è stato recentemente sottolineato il ruolo che svolsero in Toscana in materia di simulata santità e di quietismo⁴⁴. Tuttavia, rispetto all’ordinaria amministrazione, in cui rientra abitualmente nel Seicento l’azione di contrasto alla magia spicciola e alle

⁴² Ricavo il dato sia dai due fondi inquisitoriali che ho studiato sistematicamente, quelli di Napoli e Pisa (rispettivamente in ASDN e AAP), sia da quelli di Modena e Aquileia (rispettivamente in Archivio di Stato di Modena e Archivio arcivescovile di Udine), dove ho condotto approfondite ricerche, sia da una ricca, eterogenea documentazione consultata in ACDF. Non è meno indicativa la netta diminuzione dei riferimenti alle attività del Sant’Ufficio nelle serie epistolari «italiane» dell’ARSI, nel passaggio dalla fase pionieristica dei primi decenni di vita della Compagnia ai nuovi equilibri interni che si avvertono nel Seicento. Per il rapporto tra gesuiti, eresia e Inquisizione, si vedano almeno J.L. González Novalín, *La Inquisición y la Compañía de Jesús*, in «Anthologica Annua», XXXVII, 1990, pp. 11-55; Romeo, *Ricerche*, cit., cap. II; V. Lavenia, *Assolvere o infamare. Eresia occulta, correzione fraterna e segreto sacramentale*, in «Storica», VII, 2001, 20-21, pp. 89-154, e S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione 1540-1773*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 21-32.

⁴³ Per l’Italia si vedano V. Marchetti, *Gruppi eretici senesi del Cinquecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975; Romeo, *Ricerche*, cit., e Pio V, cit.; per la Spagna, S. Pastore, *Il Vangelo e la spada. L’Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003; per il Portogallo, Marcocci, *I custodi*, cit., pp. 287-311.

⁴⁴ A. Malena, *L’eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003, pp. 74-98, e 180-181, e Brambilla, *Il segreto*, cit., pp. 151-154.

bestemmie, la Compagnia si muove in Italia con grande indipendenza e tende abitualmente a impartire l'assoluzione sacramentale ai penitenti-eretici, risparmiando loro sgradite comparizioni dinanzi ai giudici di fede. È un dato importante, che provocò tensioni già nei decenni centrali del Cinquecento⁴⁵ e richiederebbe attente indagini incrociate. Potrebbe essersi trattato, infatti, diversamente dalla disobbedienza «ordinaria» di tanti confessori italiani, ben nota alle autorità ecclesiastiche, ma ingovernabile per le sue dimensioni di massa, di una prassi in qualche modo ufficiale, che perpetuava la stagione dei privilegi concessi ai gesuiti nel corso del Cinquecento. Si dovrebbe verificare, inoltre, se nel Seicento si mossero su quella lunghezza d'onda tutti i confessori di più alto spessore culturale e religioso, che erano abitualmente gli esperti di fiducia dei penitenti socialmente più rappresentativi, con tutto ciò che se ne potrebbe ricavare sul piano della vita civile, non solo in rapporto alla storia del sacramento e del Sant'Ufficio. Qualcosa del genere, d'altra parte, succedeva nel primo Seicento nelle terre dell'Impero, soprattutto grazie ai confessori gesuiti e di altri ordini religiosi, con conseguenze devastanti, che suscitavano il forte disappunto dei nunzi apostolici⁴⁶.

Ancora, nei filtri che per tutta l'età moderna conducono in Italia davanti ai giudici del Sant'Ufficio i penitenti non assolti, manca all'appello, per quanto mi risulta, anche buona parte dei parroci, formalmente confessori obbligati in quaresima per tutti i fedeli dei rispettivi distretti: penso a Modena, Pisa e Napoli, ma anche alle denunce di stregoneria a Siena⁴⁷. Il dato è particolarmente indicativo in una città come Napoli, in cui la confessione in parrocchia conosce nel corso del Seicento una crescita apprezzabile: evidentemente, nella costruzione non facile di un rapporto di fiducia con le anime di cui sono responsabili, i curati della grande città percepiscono le mancate assoluzioni motivate dall'obbligo di denuncia come un forte elemento di disturbo⁴⁸.

⁴⁵ G. Romeo, *Note sull'Inquisizione romana tra il 1557 e il 1561*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXVI, 2000, pp. 115-141, in particolare pp. 133-141.

⁴⁶ Si veda I. Fosi, *Procurar a tutt'uomo le conversione degli eretici. Roma e le conversioni nell'Impero nella prima metà del Seicento*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», LXXXVIII, 2008, pp. 335-368, in particolare pp. 354-356.

⁴⁷ Per Modena, Pisa e Napoli il rilievo è frutto dello studio delle rispettive serie inquisitoriali; per Siena, si veda O. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, capp V e VI (il ruolo dei parroci nelle denunce di stregoneria appare abbastanza sporadico; prevale la spinta alla ricomposizione delle tensioni interne delle comunità). Un accenno al problema è in Brambilla, *Il segreto*, cit., pp. 126-129.

⁴⁸ Il dato inquisitoriale napoletano è certo sia tra il 1549 e il 1647, gli anni in cui il fondo è stato reinventariato, sia per le fonti dei decenni successivi, in corso di riordinamento. L'aumento delle confessioni in parrocchia si ricava soprattutto dai fondi giudiziari conservati in ASDN, in particolare dalle «dichiarazioni di confessione», la fonte di straordinario rilievo di cui sono ricchi i verbali dei notai della Curia arcivescovile napoletana in età moderna (l'ho ampiamente utilizzata in *Ricerche*, cit., cap. I).

Solo i sacerdoti che nel Centro-Nord cumulavano alla cura d'anime la responsabilità di guidare una Vicaría dell'Inquisizione ed erano perciò tenuti a garantire per dovere d'ufficio una stretta continuità tra amministrazione del sacramento e sostegno al Sant'Ufficio hanno lasciato tracce cospicue del servizio reso in qualità di parroci-confessori-giudici. Quel cumulo, però, non piaceva ai supremi inquisitori, che non tardarono a sconsigliarlo apertamente: non era opportuno che uno stesso ecclesiastico fosse insieme pastore e giudice, era meglio ricorrere a religiosi⁴⁹. Per gli altri loro colleghi, vale a dire per i tanti parroci italiani – la stragrande maggioranza – che non solo non hanno alcun ruolo negli ingranaggi inquisitoriali, ma abitualmente non avvertono l'esigenza di contribuire in prima persona alla difesa giudiziaria dell'ortodossia, è ovvio domandarsi perché si comportino così.

La risposta non è semplice. Si dovrebbe scavare in tante direzioni. Una prospettiva di ricerca particolarmente promettente può scaturire dalla ricostruzione delle altre dimensioni dell'intolleranza «appoggiate» alla parrocchia dalla parte più attiva e zelante della Chiesa italiana della Controriforma. Un esempio viene dalla lotta agli inconfessi e ai concubini, che spesso si sovrappone, perché una quota non irrilevante dei primi si tiene o è tenuta lontana dai sacramenti, in quanto legata da relazioni proibite. Se facesse testo il caso della lotta al concubinato nella diocesi di Napoli, che ho studiato recentemente per circa un secolo, fino alla peste del 1656, la prima metà del Seicento potrebbe essere stata una fase decisiva, ma per le Curie vescovili, non per i parroci: a Napoli, infatti, sul terreno della identificazione e segnalazione di inconfessi e conviventi alle autorità diocesane, il loro contributo resta a lungo poco significativo⁵⁰.

Qualcosa del genere succedeva dagli anni Settanta del Cinquecento anche per la loro collaborazione – sostanzialmente inesistente – alle attività del Sant'Ufficio. Bisognerebbe però comprendere come mai nella seconda metà del Seicento, in una città in cui una parte dei confessori, sia pur esigua, è in grado di convincere quote crescenti di fedeli all'autodenuncia all'Inquisizione e gruppi consistenti di parroci cominciano a collaborare attivamente con la Curia arcivescovile sul fronte del concubinato e dell'inadempienza al precezzo, il contributo di questi ultimi al buon funzionamento dei controlli sull'ortodossia resta irrilevante, se non nullo⁵¹. L'Inquisizione, anche quando è gestita dal-

⁴⁹ Si pensi a una figura come il prevosto-vicario del Sant'Ufficio di Pontedera, don Paolo Pippeschi, o ai vicari dell'Inquisizione di Modena attivi negli stessi anni nell'Appennino modenese. Per la linea romana si veda Romeo, *L'Inquisizione*, cit., p. 69.

⁵⁰ Si veda il mio *Amori proibiti*, cit., pp. 138-144.

⁵¹ La collaborazione dei parroci napoletani alla caccia ai concubini e, più limitatamente, alla lotta agli inconfessi costituisce, soprattutto dall'episcopato di Innico Caracciolo in avanti (1667-1685), uno dei dati più rilevanti delle ricerche che sto conducendo sul Sei-Settecento, per concludere il progetto avviato con il libro *Amori proibiti*, cit.

le autorità diocesane in regime di quasi monopolio, come capita a Napoli, rimane per la grande maggioranza degli ecclesiastici incaricati di cura d'anime un continente sconosciuto, un mondo estraneo e forse malvisto, che complicherebbe rapporti già non facili con le rispettive comunità: anche i parroci più zelanti, pronti a segnalare inconfessi e conviventi ai superiori, sono restii a denunciare loro i responsabili di abusi formalmente ancora più gravi, in quanto lesivi dell'ortodossia.

Il disagio dei curati spiega però solo in parte la ridotta collaborazione dei confessori della diocesi al buon funzionamento dell'Inquisizione vescovile. A Napoli e nel Napoletano c'è anche una dimensione territoriale da non sottovalutare: a subordinare l'assoluzione dei penitenti alla comparizione in Sant'Ufficio sono quasi soltanto sacerdoti che amministrano il sacramento nella capitale. Una formazione culturale e religiosa di questi ecclesiastici più solida e agguerrita e il costituirsi di cerchie di penitenti più scrupolosi e più disponibili all'obbedienza rispetto al tardo Cinquecento potrebbero spiegare sviluppi di questo tipo, molto diversi dalle tendenze rilevabili nel territorio extraurbano. Qui l'incrocio tra confessione dei peccati e comparizione nei tribunali di fede è modestissimo, sostanzialmente nullo: una più radicata diffidenza verso il sacramento, una ridotta presenza dei confessori, forse anche una loro minore qualificazione culturale e rapporti più ravvicinati con le comunità locali potrebbero spiegare questa netta sproporzione.

Se la diffusione di schemi d'intervento così differenziati fosse verificata ovunque nell'Italia del Centro-Sud nel Sei-Settecento, ne potremmo ricavare un dato significativo: lo sradicamento delle bestemmie e delle superstizioni – ordinariamente è questo il bottino ricavato dalla più stretta collaborazione tra confessori e inquisitori – resta un obiettivo irrilevante per i parroci, e forse per le stesse Curie vescovili, in un'ampia parte della penisola, nella fase più matura della Controriforma. Solo singoli padri spirituali colti e zelanti, attivi nelle città e capaci di convincere fedeli obbedienti o afflitti dalla malattia, tipicamente seicentesca, dello scrupolo, avrebbero saputo tenere alti nel Sud i vessilli ormai sdruiciti dei tribunali di fede locali. Al contrario, le campagne meridionali – proiettate verso gli esiti sincretistici così ben documentati nel Novecento lucano di Ernesto De Martino – avrebbero sperimentato sporadicamente in età moderna i percorsi che dai confessionali condussero migliaia di contadini del Centro-Nord a passaggi, pur rapidi e non particolarmente temuti, nelle sacrestie dei pievani-vicari del Sant'Ufficio o dei religiosi che in parte li sostituirono nel corso del Seicento. Gli sviluppi di questo processo storico si possono misurare con precisione proprio sul terreno delle cosiddette superstizioni, che fu, insieme alle bestemmie, quello più battuto dai vicari del Sant'Ufficio: mentre nel profondo Nord, a fronte di tradizioni folcloriche non meno ricche di quelle meridionali, l'impegno di confessori e inquisitori fu più serrato e insistente, nel Sud la contiguità tra magia e religione rimase un con-

trassegno della vita quotidiana, come le suggestive ricerche di De Martino ci hanno insegnato⁵².

La questione, ovviamente, resta aperta anche per l'Italia degli inquisitori, dove le differenziazioni territoriali sembrano di ben altro segno. Nelle aree rurali, le liste di fedeli che in quaresima diventano *sponde comparentes* nelle Vicarie del Sant'Ufficio, ovviamente dopo la confessione di prechetto, delineano il quadro di comunità che, pur con le dovute garanzie, accettano il passaggio poco più che simbolico dal confessionale all'Inquisizione «fatta in casa» dei rispettivi vicari. Al contrario, nelle città, la mancanza degli interminabili elenchi di autodenunce ridotte a qualche riga potrebbe rivelare scenari ben diversi: forse di fedeli consapevolmente «laicizzati» o in ogni caso sostenuti nel loro rifiuto di comparire in giudizio da confessori più qualificati e più liberi rispetto alle trafilé imposte dall'Inquisizione. Da sole, certo, queste indicazioni non consentono conclusioni perentorie sul radicamento della confessione dei peccati nell'Italia del Seicento, né in quella meridionale affidata quasi esclusivamente ai vescovi, né in quella centro-settentrionale governata anche dagli inquisitori e caratterizzata perciò da un rapporto più stretto tra confessori e tribunali di fede.

Per evitare generalizzazioni fuorvianti, resta fondamentale – ovunque – l'esigenza di ricostruire tendenze e ritmi della pratica sacramentale e della vita religiosa *tout court*: sinodi, visite pastorali, lettere, fonti giudiziarie diocesane ed evidenze dei grandi archivi ecclesiastici centrali sono il punto di riferimento imprescindibile per indagini esaustive. Solo attraverso queste pazienti verifiche si potranno approfondire questioni importanti: stabilire ad esempio, per il Centro-Nord, se l'annotazione dei «cattivi» sui registri dei vicari del Sant'Ufficio riguarda solo burocrazie «quaresimali», su questo versante nuove, o punteggia tutto l'anno, in ossequio ai modelli delineati nel Cinquecento dai padri fondatori dell'Inquisizione romana, se ci sono zone di una Vicaría che non rispondono alle sollecitazioni e perché, se i paesi più rappresentati nelle autodenunce sono anche quelli più assidui nella pratica sacramentale, o, sul più ampio scacchiere della penisola, se ci sono scarti significativi, all'interno e all'esterno dell'Italia «inquisitoriale», tra città e campagna, ricchi e poveri, alfabetizzati e ignoranti, e così via.

Per ora, gli esiti delle numerose ricerche incrociate condotte negli ultimi anni su un ampio ventaglio di fonti disponibili al centro e in periferia mi spingono a confermare la valutazione che avanzai nel 1997: l'arrivo dei penitenti non assolti nelle aule dei tribunali del Sant'Ufficio, che nel Seicento appare

⁵² Ho segnalato questo aspetto del Seicento religioso in *Inquisizione, Chiesa e stregoneria nell'Italia della Controriforma: nuove ipotesi*, in D. Corsi e M. Duni, a cura di, «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 53-64, in particolare p. 64.

ovunque come un fiume ingrossato dalle piogge, visto dai confessionali non è più di un torrentello, se si tiene conto degli accresciuti ritmi della pratica sacramentale, che sembrano ormai una conquista stabilmente raggiunta, soprattutto tra le donne. Il contributo dei confessori alla difesa giudiziaria dell'ortodossia, pur in netta crescita, rimane ridotto anche nel secolo d'oro della confessione frequente, è abitualmente circoscritto al tempo del prechetto (meccanismi che nel periodo prepasquale recuperano una certa funzionalità appaiono di solito arrugginiti) e, soprattutto, ha modesti ritorni sul piano repressivo⁵³.

Se questo è il profilo complessivo che si delinea della pratica del sacramento nelle fonti inquisitoriali, indicazioni non meno ricche si possono ricavare dalle tracce che ha lasciato l'amministrazione ordinaria della confessione dei peccati dopo la svolta del Cinquecento. Le ricerche sono in pieno svolgimento, ma alcune linee di tendenza cominciano a profilarsi.

7. Il quadro storiografico continua a essere molto insoddisfacente. Dell'organizzazione e dell'esperienza quotidiana del sacramento si sa davvero poco. Penso a due sviluppi caratteristici della cultura e della vita religiosa nel Seicento: la lussureggianti fioritura della trattistica dedicata ai casi di coscienza e il consolidamento definitivo delle missioni popolari, che nell'amministrazione della penitenza ebbero un momento centrale⁵⁴. Ancora una volta è problematico istituire confronti e correlazioni tra questi aspetti e la ricostruzione dello spazio che confessori e confessionali occuparono nella vita quotidiana degli italiani. Entrambi i dati, da soli, dicono poco. Riflettiamo sulle raccolte di casi di coscienza: com'è ovvio, filoni sostanzialmente nuovi, che si traducono in generi di successo e in caterve di libri, significano lettori, interes-

⁵³ Fondamento di questi rilievi sono sia i ricchissimi fondi giudiziari relativi alle attività della Curia arcivescovile napoletana, sia l'archivio della Congregazione dei vescovi e regolari, studiato in profondità per il cinquantennio 1573-1623 e per sondaggi per il resto del secolo, sia le serie di *Relationes ad limina* presentate tra il tardo Cinquecento e il tardo Settecento dai titolari *pro tempore* di 6 diocesi italiane (Napoli, Pisa, Modena, Aquileia, Venezia, Firenze) conservate tutte in ASV, *Congr. Concilio, Relationes dioecesum*, sia i volumi di lettere riguardanti le relazioni presentate tra il tardo Cinquecento e la fine del Seicento (*Libri Litterarum Visitationum Sacrorum Liminum*; sempre in ASV, *Congr. Concilio*, nell'*Indice* 1173).

⁵⁴ Per i casi di coscienza nel Cinque-Seicento, fondamentale punto di riferimento è la ricerca dedicata da M. Turrini a *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1991, anche se mancano ricerche approfondite sulla circolazione e l'uso dei testi in questione. Anche per le missioni interne il quadro storiografico è largamente insoddisfacente: alle suggestioni contenute in Prosperi, *Tribunali*, cit., non mi sembra siano seguite indagini mirate, capaci di inserire la ricostruzione delle incursioni missionarie nella trama della vita religiosa ordinaria (si veda in ogni caso nota 58).

se diffuso. Ma da parte di chi? Dei laici sappiamo poco, anche se nell'uditore dei collegi gesuiti – per fare solo un esempio – essi sembrano una presenza non secondaria. Indicazioni decisamente più ricche, ma non facili da confrontare con il *boom* della casistica, provengono invece dai percorsi formativi del clero diocesano.

Per le note difficoltà di istituire i seminari, essi restano precari quasi ovunque – escluse alcune delle grandi sedi arcivescovili – per buona parte del secolo. Per di più, i controlli delle autorità diocesane sembrano ovunque piuttosto carenti, anche perché gli esami degli aspiranti confessori tendono a burocratizzarsi e le visite personali sono poche e piuttosto superficiali⁵⁵. Inoltre, la dedizione dei vescovi più sensibili all'impegno pastorale, che non a caso ravviano nell'addestramento alla «scienza» dei peccati uno dei problemi cruciali, si scontra abitualmente con la pigrizia e il disinteresse dei destinatari. Un esempio. Le cosiddette conferenze dei casi di coscienza sembrano una delle iniziative diocesane più sgradite ai confessori e ai parroci italiani per tutta l'età moderna, non solo per il Seicento, malgrado le energie profuse dai prelati più attenti⁵⁶. Anche le visite pastorali più approfondite – penso ad esempio a quella, preoccupata e nervosa, che segue a Napoli il decennio francese⁵⁷ – possono solo registrare il fallimento di quei momenti di confronto e di approfondimento: un clero abitualmente diviso in fazioni e in tutt'altre faccende affaccendato guarda con irritazione e fastidio alle discussioni sui casi di coscienza e in genere le diserta.

Dovremmo ritenere allora che nel secolo dei santi sia rimasto profondo, o addirittura si sia ulteriormente allargato, il solco tra la stragrande maggioranza

⁵⁵ Nelle *Relationes ad limina* e nei *Libri Litterarum* (si veda nota 53) la ridotta presenza e il cattivo funzionamento dei seminari nell'Italia del Seicento sono dati indiscutibili, che non suscitano neppure particolari recriminazioni nelle autorità romane. Per quanto riguarda il quadro locale, il caso di Napoli sembra indicativo, dal duplice punto di osservazione richiamato nel testo: per le endemiche resistenze a metodi di selezione dei confessori troppo rigorosi fanno testo le conclusioni di Mancino (*Licentia confitendi*, cit., pp. 207-247), per la debole influenza delle raccomandazioni delle visite pastorali, l'omonimo fondo dell'Archivio storico diocesano di Napoli (le verifiche a tappeto di preparazione e moralità del clero diocesano si fanno nel corso del secolo rare e poco incisive).

⁵⁶ L'indagine più approfondita che conosco è quella dedicata alla Padova del Barbarigo da L. Billanovich, *Fra centro e periferia. Vicari foranei e governo diocesano di Gregorio Barbarigo vescovo di Padova (1664-1697)*, Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1993, pp. 51-77. Il fastidio degli ecclesiastici italiani per le conferenze sui casi di coscienza è, per quanto mi risulta, generalizzato, sin dai primi del Seicento. Lo sa bene la Congregazione, che loda i vescovi zelanti, ma li dissuade da ogni forma di costrizione. I preti interessati ci devono andare spontaneamente (ASV, CVR, RE 42, c. 54v, 5 marzo 1608, invito diramato al vescovo di Terni).

⁵⁷ Condotta dall'arcivescovo Luigi Ruffo Scilla, essa si svolge tra il 1816 e il 1819 (è in ASDN, *Visite pastorali*).

dei confessori secolari e gli specialisti del clero regolare appartenenti agli ordini più agguerriti culturalmente, formatisi nelle loro prestigiose scuole interne e tradizionalmente più versati nel mestiere di confessore, perché per secondi titolari in regime di quasi monopolio dell'amministrazione del sacramento? E che in larga misura i confessori secolari siano rimasti dei novellini, cui abitualmente i vescovi forniscono una «patente» per mera necessità, chiudendo un occhio, e magari tutti e due, sulla loro preparazione? Probabilmente sì. Se le cose andarono così, la ricostruzione di una storia vissuta della confessione nell'Italia del Seicento dovrebbe tenere nel debito conto la dislocazione territoriale dei più influenti istituti regolari, più che le alterne vicende dei vescovi e del loro impegno riformatore, tra l'altro spesso discontinuo e insufficiente, se non decisamente tiepido.

Dubbi non meno fondati riguardano la svolta effettiva rappresentata dal *boom* delle missioni popolari: al di là delle molte novità di cui sono portatrici, alla radice dei loro travolgenti successi c'è anche un motivo che sa d'antico, quello della prassi, diffusa ovunque nell'Italia pretridentina, della confessione a sacerdoti sconosciuti, frutto della plurisecolare diffidenza nei confronti di un sacramento «difficile». Le incursioni spettacolari ed emotivamente coinvolgenti dei missionari si radicano nel Seicento anche in virtù di questo meccanismo tradizionale, grazie a una persistente sfiducia nella trama ordinaria delle confessioni. Si attende il breve tempo sospeso dei loro interventi per compiere passi troppe volte rinviati: per vergogna, diffidenza verso i confessori territoriali, dubbi sulla loro correttezza e soprattutto sull'uso che potrebbero fare delle rivelazioni più scabrose. Anche il contributo dato dai missionari all'Inquisizione nel Mezzogiorno d'Italia, recentemente messo in evidenza sulla base di un piccolo nucleo documentario sei-settecentesco reperito a Capua, non può essere sovrastimato: fanno testo al riguardo sia il grande fondo inquisitoriale napoletano, in cui le denunce provenienti dalle intercettazioni di missionari sono pochissime, rispetto a una città e a una diocesi battute con grande frequenza dalle loro «scorrerie», sia l'archivio della Congregazione delle apostoliche missioni, che da Napoli organizzò in tutto il Regno e anche in altre zone della penisola interventi di grande impatto emotivo e religioso. Insomma, in rapporto alla storia vissuta del più difficile dei sacramenti, due tra le novità più appariscenti dell'Italia del Seicento potrebbero rivelarsi meno sostanziose di quanto sembra⁵⁸.

⁵⁸ Per le missioni in età moderna, un buon punto di partenza è in *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, éd. par P.-A. Fabre, B. Vincent, Rome, Ecole française de Rome, 2007. Per quanto riguarda i missionari e le spontanee comparizioni si vedano i rilievi di Brambilla, *Il segreto*, cit., pp. 140-147. Dati parziali per il Portogallo, relativi al contributo dato dalle missioni interne dei gesuiti all'Inquisizione, sono in Marcocci, *I custodi*, cit., pp. 303-307. I riferimenti all'Inquisizione napoletana e alla Congregazione delle apostoliche missioni sono il frutto di ricerche sistematiche condotte nei rispettivi fondi dell'ASDN.

8. Ancor più chiari sono poi gli sviluppi seicenteschi di altri due aspetti della questione, tra l'altro molto diversi tra loro: la selezione dei confessori e la lotta agli inconfessi. Anch'essi sono stati studiati finora solo sul piano locale, e in modo più approfondito solo per le diocesi di Padova e Napoli, ma se ne può trarre qualche indicazione di portata più generale. Una è il sostanziale fallimento delle politiche rigoriste, sia all'interno del clero, sia in direzione dei fedeli. Nella Napoli del Seicento va definitivamente in soffitta il modello delle licenze di confessione a tempo determinato, caratterizzato dalla ripetizione frequente degli esami: un sistema insopportabile, che verso la fine del Cinquecento aveva irritato e sfiancato tantissimi sacerdoti⁵⁹. Nello stesso tempo arranca senza esiti sostanziosi la lotta a colpi di scomuniche contro l'inadempienza del prechetto pasquale, vanificata dallo scarso zelo dei parroci, dalle incertezze della Curia e dagli imbrogli dei fedeli⁶⁰. Il confronto con l'impegno mostrato dalle stesse autorità vescovili contro i concubini, molto più intenso anche se poco fruttuoso, ne è una riprova. Anche a Padova, nel tardo Seicento, sembra naufragare lo zelo sofferto e tormentato con cui l'arcivescovo Barbarigo cerca di piegare l'ostinazione degli inconfessi e la pigrizia dei curati: il suo modello, tributario di quello elaborato un secolo prima da un altro rigorista celebre, Carlo Borromeo, non ottiene migliori risultati⁶¹.

Un secondo tratto comune che si ricava dalle ricerche in questione è il contesto esclusivamente locale in cui si muovono le iniziative dei vescovi più zelanti del Seicento. Né nella loro attivazione, né nelle reazioni che esse scatenano, c'è un punto di riferimento romano. Non era stato così nel tardo Cinquecento. Si pensi soltanto alle roventi polemiche e ai pesanti contraccolpi politici che la questione delle licenze di confessione e dell'assoluzione dei casi riservati aveva provocato ovunque, e con particolare virulenza proprio a Napoli, in occasione del breve episcopato di un altro prelato zelante, il teatino Paolo Burali d'Arezzo. Una tendenza diffusa dei vescovi a governare il sacramento con prudenza e moderazione, senza inasprimenti impraticabili, in linea con una politica romana da tempo volta costantemente a scoraggiarli, e un sostanziale decentramento, legato forse al raggiungimento di accettabili equilibri territoriali, potrebbero essere allora le caratteristiche più spiccate del governo ordinario delle coscenze nell'Italia del Seicento?

Se così fu, una svolta poco appariscente, nascosta nelle pieghe di relazioni più allentate tra Curia romana e diocesi, ma profondamente diversa dagli scon-

⁵⁹ Si veda Mancino, *Licentia confitendi*, cit., pp. 87-127 (per il modello tardocinquecentesco), e pp. 207-247 (per l'approdo al sistema dell'esame unico).

⁶⁰ Si veda il quadro relativo al Cinque-Seicento in Romeo, *Amori proibiti*, cit., in particolare i capp. IV e V (la situazione non è molto diversa, per quanto sto verificando, nel Sei-Settcento).

⁶¹ Billanovich, *Fra centro e periferia*, cit., pp. 166-174.

quassi postridentini, diede il colpo di grazia al Concilio. Se la cifra di quegli anni tempestosi era stata una centralizzazione «dinamica», caratterizzata da una decisa volontà delle più influenti Congregazioni cardinalizie di modificare con accortezza e intelligenza politica almeno una parte delle riforme conciliari, il Seicento, dopo i primi decenni, ci presenta una Chiesa che avverte molto di meno quell'esigenza, soprattutto a Roma, e sembra quasi indifferente al prezzo pesante che questo calo di tensione può comportare: il rischio di un paradossale ritorno alle tante contraddizioni della vita religiosa caratteristiche dell'Italia preconciliare. Anche il sacramento della penitenza risente di questa nuova temperie.

9. Si tratta per ora di una mera ipotesi, non c'è alcun dubbio. Per poter dare risposte definitive alla questione mancano ancora molti tasselli. Per quanto riguarda le autorità centrali della Chiesa, ad esempio, sembra plausibile una periodizzazione che identifica nei primi decenni del nuovo secolo una continuità apprezzabile con le strategie postridentine. Ad esempio, visto dall'archivio della Congregazione dei vescovi e regolari, il governo della confessione dei peccati nel nuovo secolo si apre con una decisa riaffermazione dell'egemonia romana sull'autonomia delle Chiese locali. Proprio nel biennio 1600-1601 l'amministrazione del sacramento è oggetto di una duplice iniziativa centrale: prima, il 10 novembre del 1600, un decreto papale, poi, il 14 marzo seguente, una circolare della Congregazione dei vescovi e regolari a tutti gli ordinari diocesani d'Italia sollevano la questione dei casi riservati, cioè dell'assoluzione dai peccati più gravi⁶².

Gli obiettivi dei due interventi erano diversi, ma complementari. Con il primo si riaffermarono con forza i diritti della sede apostolica e dei vescovi contro gli abusi di singoli confessori, soprattutto regolari, spesso vantati come legittimo esercizio di propri poteri; il pontefice però non trascurava l'esigenza di richiamare i vescovi a non eccedere nella riserva dei casi. Con il secondo – un riesame centrale di tutte le liste locali, che ogni diocesi fu obbligata a trasmettere a Roma – la Congregazione cercò di rispondere in modo più efficace alla preoccupazione già espressa pochi mesi prima da Clemente VIII, quella di rendere meno gravoso per i fedeli il ricorso al sacramento, attraverso la diminuzione dei casi riservati e l'aumento dei confessori abilitati a giudicarli. Molti prelati furono obbligati a muoversi in tal senso.

Come mai maturò una scelta così lassista, che accentuava ulteriormente l'esigenza di non rendere troppo difficoltose le assoluzioni? Una risposta esausti-

⁶² ASV, CVR RE 33, cc. 125r-126r (per il decreto papale), e 34, cc. 140r-v (per la circolare di marzo 1601). Per l'iniziativa della Congregazione si veda J. Grisar, *Die Reform der «Reservatio casuum» unter Papst Clemens VIII.*, in *Saggi storici intorno al papato dei professori della Facoltà di storia ecclesiastica*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1959, pp. 305-385.

va potrà venire solo da un riesame più approfondito delle spinte e delle contropinte che avevano caratterizzato il tardo Cinquecento, tra un centro che cerca di imporre con tutte le cautele del caso una linea tendenzialmente «liberale» e diocesi che devono fare i conti con la faticosa gestione del nuovo corso e con resistenze di ogni genere. Per ora si può solo osservare che l'attento governo romano delle reazioni alle visite apostoliche non aiutò certo il radicamento delle riforme tridentine: l'accoglimento abituale dei ricorsi locali e l'ammorbidente dei decreti emanati dai visitatori fecero forse intendere ai vescovi, al clero e alle stesse comunità interessate che non si trattava di regole intoccabili, che molto si poteva «aggiustare»⁶³.

Una riprova dell'indebolimento dei controlli centrali nel corso del Seicento viene dalla progressiva burocratizzazione di un'altra importante novità introdotta a Trento: l'obbligo periodico per i vescovi di tutto il mondo di presentare personalmente *ad limina Petri* relazioni dettagliate sullo stato delle diocesi, sull'andamento delle riforme. La ricerca è in corso e i risultati che espongo sono parziali⁶⁴. Per ora, però, alcune indicazioni mi sembrano abbastanza solide: la riluttanza e il fastidio crescente con cui i prelati, anche quelli italiani più vicini a Roma, adempiono l'obbligo, la facilità con cui la Congregazione del Concilio, addetta al disbrigo di quelle pratiche, concede proroghe e, aspetto ancor più importante, la crescente indifferenza romana per il modestissimo rilievo di buona parte di questi testi. Aumenta, insomma, la distanza tra il governo locale della vita religiosa e il progetto di rinnovamento delineato dal Concilio. Del laicato e del suo rapporto con la fede – per fare solo un esempio – restano ben poche tracce nelle *Relationes ad limina* del secolo. Difilmente, ancora, si accenna ai tanti conflitti che oppongono fedeli, autorità secolari e rappresentanti del clero alle Curie vescovili e alle altre istituzioni ecclesiastiche locali, così ben documentati nell'archivio della Congregazione dei vescovi e regolari. Rimbalzano così su due distinti dicasteri romani scenari diversissimi della vita delle diocesi italiane: per lo più tranquilli e ordinati – di fatto comode presentazioni di facciata – nei resoconti periodici dei vescovi alla Congregazione del Concilio, sanguigni e rissosi nei dossier che investivano a getto continuo quella dei vescovi e regolari. Una contraddizione così lampante non viene allo scoperto, non è adeguatamente affrontata: le tante *Relationes ad limina* senza spessore, che ricopiano i dati di quelle precedenti o seguono stancamente modelli stereotipati, ben di rado sono «osservate» a Roma dai cardinali della Congregazione del Concilio, mentre i conflitti sono governati dai colleghi del dicastero dei vescovi e regolari caso per caso, con uno sguardo sempre attento a non sconvolgere gli equilibri locali.

⁶³ Si veda di chi scrive *La Congregazione dei Vescovi e Regolari*, cit.

⁶⁴ Li ricavo soprattutto da ASV, *Libri Litterarum Visitationum Sacrorum Liminum e Relationes dioecesum* (si veda nota 53).

In questo orizzonte, molto meno «eroico» di quello postridentino, rientrano anche i riferimenti alla confessione dei peccati. Si comprende agevolmente come i responsabili delle diocesi italiane di età moderna scrivano poco o nulla nelle *Relationes ad limina* delle molte tensioni che ne limitano, turbano o stravolgono la pratica, malgrado il suo rilievo strategico. Si trattava pur sempre di un sacramento «difficile», che si amministrava tra mille ostacoli. D'altra parte, se ancora agli inizi del Seicento, non lontano da Roma, alcuni vescovi si comportavano più da signorotti che da uomini di Dio (carcerazioni facili, torture in pubblico, riserva dei casi eccessiva, con un solo penitenziere abilitato alle assoluzioni), qualcosa non stava andando per il verso giusto in Italia – per usare un eufemismo – nella riscoperta dell'impegno pastorale, così fortemente voluto dal Concilio. Quel modo così improprio di intendere il ruolo episcopale riguardava la diocesi di Bagnoregio, nel Lazio, e il prelato che la guidava fu il primo a ricevere l'intimazione di lì a poco notificata a tutti i suoi colleghi italiani: nel febbraio del 1601 dovette trasmettere a Roma la lista dei casi riservati⁶⁵.

10. La preoccupazione per un aspetto così delicato della confessione dei peccati non rimase circoscritta all'iniziativa del 1601. Per un ventennio, anzi, la moderazione della riserva dei casi e l'aumento dei penitenzieri e dei confessori abilitati furono in Italia tra gli aspetti dell'amministrazione del sacramento più intensamente dibattuti nelle controversie finite sul tavolo della Congregazione dei vescovi e regolari⁶⁶. Essi si intrecciavano a doppio filo con gli abusi dei confessori regolari, con la loro tendenza inarrestabile ad assolvere tutti da tutto. Non a caso, infatti, nel 1601 le proteste degli ordini religiosi furono immediate e rabbiose, anche se la riduzione dei casi riservati, in quanto tale, non avrebbe dovuto danneggiarli. Con ogni probabilità, la maggiore facilità nelle assoluzioni che ne derivava e le conseguenti tendenze lassiste erano forse controbilanciate da una più forte accentuazione dell'obbligo di rispettare con rigore i pochi casi riservati ineliminabili. Complessivamente, perciò, i nuovi sviluppi non avvantaggiano i loro confessori, abituati da sempre a ignorare i limiti precisi delle rispettive «patenti», a praticare giubilei perenni. Mi sembra indicativa, a questo proposito, una circostanza. Già ai primi di aprile del 1601 il papa, come per «risarcire» i regolari dei danni che stavano subendo dalle riduzioni dei casi di riserva vescovile imposte dal decreto della Congregazione, garantì ai generali dei più importanti ordini religiosi una

⁶⁵ ASV, CVR, RE 34, c. 123v, 14 febbraio 1601.

⁶⁶ Si veda ASV, CVR, RE 51, cc. 32v (il 16 gennaio 1615 il vescovo dei Marsi è richiamato alla eliminazione dell'inosservanza delle feste dai casi riservati), e 64v (il 10 aprile 1615 il vescovo di Veroli è invitato a trasmettere a Roma l'elenco dei casi riservati e ad aumentare il numero dei confessori abilitati).

proroga trimestrale dell'autorizzazione ad assolvere da quelli riservati al pa-⁶⁷pa⁶⁷. Ciò che perdevano a vantaggio dei penitenzieri diocesani, lo avrebbero guadagnato sul versante di peccati ancor più «pesanti», come erano quelli affidati al pontefice e alla Penitenzieria apostolica. Leggeva così, d'altra parte, il decreto del 1601 il vescovo di Coimbra, Afonso de Castelo Branco, un prelato intollerante, fedele collaboratore della locale Inquisizione. Nel 1603 prese spunto dalla circolare sul contenimento dei casi riservati indirizzata ai vescovi italiani per perorare un'analoga iniziativa per il Regno del Portogallo, o almeno per la sua diocesi. Il suo obiettivo dichiarato era però un altro: egli chiedeva che da Roma con l'occasione si ribadisse con severità il divieto per i confessori regolari di assolvere dai casi di riserva vescovile⁶⁸. Non sorprende perciò che in Italia, nei primi decenni del Seicento, l'amministrazione del sacramento della penitenza sia uno dei motivi di frizione ricorrenti nei rapporti parroci-regolari e vescovi-ordini religiosi⁶⁹.

Per il resto, per gli altri aspetti controversi della pratica della confessione, una sostanziale continuità con le linee di politica religiosa tardocinquecentesche ispira gli interventi della Congregazione nel primo quarto di secolo: si conferma una netta propensione a non accentuare il rigorismo e a difendere la «libertà» della confessione, senza inutili arroccamenti sulle regole più indigene, anche a discapito degli interessi di altre istituzioni ecclesiastiche. Non bisognava «difficilare» la pratica del sacramento con «nuove leggi», perché le diffidenze avrebbero rapidamente preso il sopravvento: un buon vescovo doveva governarlo con tanta destrezza, che i suoi provvedimenti dovevano passare quasi inosservati⁷⁰. Due esempi. Nel 1615 fu richiamato con severità il vescovo di Città della Pieve: aveva vietato ai fedeli di una comunità della diocesi di confessarsi ad altri che al parroco; nel 1618 si ordinò seccamente al vescovo di Cortona di revocare il divieto, imposto ai confessori tutti, di assolvere i debitori dei luoghi pii. Un sacramento così «difficile» non poteva essere utilizzato per risolvere controversie di natura civile⁷¹.

⁶⁷ ASV, *CVR*, *RE* 34, 5 aprile 1601, c. 161r. Gli ordini interessati sono: francescani osservanti e conventuali, gesuiti, serviti, minimi, cassinesi e carmelitani.

⁶⁸ ASV, *CVR*, *POS* 1603, B-C. La stretta collaborazione di Castelo Branco con l'Inquisizione di Coimbra è sottolineata in Marcocci, *I custodi*, cit., pp. 344-345, e 350-353.

⁶⁹ Sui conflitti dei confessori regolari coi parroci si veda ASV, *CVR*, *POS* 1602, M-P, lettera del vescovo di Potenza del 15 febbraio 1602 e relativo dossier su uno scontro tra il Conservatore dei frati zoccolanti e un parroco, chiuso poi a Roma; sulle loro tensioni coi vescovi ASV, *CVR*, *POS* 1603, C-G, esposto di fra Benedetto Castiglioni contro l'arcivescovo di Genova e la sua pretesa di riesaminarlo ogni anno.

⁷⁰ Era così che si scriveva il 15 ottobre 1601 al vescovo di Alessandria (ASV, *CVR*, *RE* 34, c. 264r).

⁷¹ ASV, *CVR*, *RE* 51, c. 55r, 20 marzo 1615 (Città della Pieve); ASV, *CVR*, *RE* 56, cc. 102v-103r (Cortona).

Al contrario, appare decisamente piú complicato ricostruire che cosa succede nella seconda metà del Seicento. Le ricerche sono ancora in corso e la documentazione analizzata finora è meno rappresentativa di quella utilizzata per il primo quarto di secolo. Alcune indicazioni sembrano però piuttosto solide, soprattutto se si confrontano con altri sviluppi dell'azione riformatrice della Chiesa italiana. Ad esempio, lo stesso allentamento di tensione che produce il diradarsi di sinodi e concili provinciali e il rinsecchirsi delle visite pastorali si avverte in questa fase anche nella capacità della Congregazione dei vescovi e regolari di tenere testa alle migliaia di controversie locali che la coinvolgono. Il confronto tra la straordinaria ricchezza della serie *Positiones* tra il tardo Cinquecento e il primo Seicento – quando i fascicoli che conserva sono un utilissimo surrogato degli archivi diocesani dispersi o sbarrati agli studiosi – e la relativa povertà degli anni Trenta è istruttivo⁷².

A una stagione di riforme intensa e travagliata come poche altre, guidata con mano ferma e con intelligenza politica per circa mezzo secolo, sembra far seguito, almeno nelle autorità centrali della Chiesa, una fase di stanchezza, di scarsa voglia di intervenire. Anche la confessione dei peccati – un sacramento controverso come pochi – risente di queste tendenze. Archiviata una strategia volta ad attrarre i fedeli al sacramento piú difficile, a non spaventarli con inutili eccessi di rigore, a ribadire costantemente l'opportunità di una gestione tollerante ed equilibrata dei poteri vescovili al riguardo, si ha la netta sensazione che si scivoli verso un decentramento che sa di crisi, non di scelta consapevole. La conseguenza fu inevitabile: una parte consistente dei vescovi italiani cominciò a governare anche il sacramento della penitenza in quasi totale autonomia. Anche per questa ragione, gli esiti della nuova situazione sono per ora difficilmente immaginabili.

In Chiese locali meno controllate è problematico stabilire che cosa ne fu dell'accorta politica con cui la Congregazione dei vescovi e regolari aveva cercato di instillare fiducia verso la confessione e i confessori. Un dato sembra finora imporsi: anche nelle aree piú turbolente sul piano religioso – Stato pontificio e Regno di Napoli – calano per numero e per rilievo i ricorsi a Roma, soprattutto quelli provenienti dai consigli comunali. Il confronto tra i conflitti in materia di scelta e pagamento dei predicatori e quelli relativi all'amministrazione del sacramento potrebbe essere indicativo. I primi continuano ad avvelenare i rapporti tra consigli comunali e vescovi ancora in pieno Settecento, mentre nel governo della confessione dei peccati si raggiunge abbastanza presto un qualche equilibrio, se è vero che già nel primo Seicento si di-

⁷² Si vedano per esempio i 7 fasci di *Positiones* del 1592 e i 3 di *Positiones Episcoporum* del 1633: alla vivacità e alla corposità dei dossier cinquecenteschi fanno da contrappunto le dimensioni modeste e l'interesse piú circoscritto di quelli piú recenti.

radano le tracce di proteste al riguardo da parte di sindaci e rappresentanti dei Comuni.

Nella pratica del sacramento sembrano insomma attenuarsi gli scontri frontali tra comunità locali e vescovi, anche se ciò non vuol dire necessariamente che siano vinte le tradizionali diffidenze o che si radichi definitivamente tra tutti i fedeli il modello della confessione frequente. Al contrario, certe contraddizioni – a cominciare dall'ostilità dei maschi, dal numero degli inconfessi o dalla resistenza femminile a confessare i peccati più gravi – restano irrisolte. Come ho già accennato, malgrado i molti elementi di novità, l'abile gioco dei coinvolgimenti emotivi di vario segno e la forte capacità di interposizione nelle tensioni locali, le missioni popolari in crescita sono a mio avviso anche un segno evidente di crisi: le autorità della Chiesa e quelle civili (il problema della committenza delle missioni e dei loro rapporti con i poteri secolari ed ecclesiastici è ancora tutto da studiare) si affidano alle incursioni dei missionari anche perché la vita religiosa quotidiana e l'amministrazione di un sacramento così delicato non garantiscono un governo soddisfacente delle comunità.

Lo stesso zelo pastorale che caratterizza alcuni dei più influenti vescovi attivi nel tardo Seicento, nella stagione in cui un vento riformatore riprende a soffiare vigoroso in una parte della Chiesa italiana, sembra in materia di confessione dei peccati molto meno prorompente di quanto la svolta innocenziana e l'impegno di prelati autorevoli come Gregorio Barbarigo e Innico Caracciolo avrebbero potuto far pensare. La Napoli di Caracciolo, ad esempio, malgrado il suo lungo, infaticabile episcopato, non presenta, per quanto riguarda l'amministrazione del sacramento, tracce di cambiamenti incisivi. La riforma della selezione dei confessori recepisce e consacra un ammorbidente delle procedure che si era già affermato nel corso del secolo, mentre il disordine persistente della città preoccupa e incupisce il prelato. Due anni prima della morte, nel 1683, Napoli continuava ad apparirgli come un bosco pieno di malviventi, in cui si annidavano anche molti chierici indegni dell'abito che indossavano⁷³. D'altra parte – esito abituale dei progetti di molti vescovi riformatori – neppure i correttivi da lui introdotti nella formazione del clero na-

⁷³ R. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1971, p. 44. Segnali di una più forte presenza dei vescovi vengono anche dalla Bologna di fine Seicento, come si può vedere da ultimo in G.L. D'Errico, *L'Inquisizione di Bologna e la Congregazione del Sant'Ufficio alla fine del XVII secolo*, tesi di dottorato in Studi religiosi, scienze sociali e studi storici delle religioni (XXI ciclo), rel. Umberto Mazzone, Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, 2009, pp. 211-266 (soprattutto sui rapporti tra arcivescovi e inquisitori). L'attenzione al laicato, all'adempimento del precezzo pasquale e ai possibili risvolti inquisitoriali dell'impegno episcopale sembra però abbastanza ridotta: si veda la visita pastorale condotta dall'arcivescovo Giacomo Boncompagni tra il 1690 e il 1705 (ivi, p. 261).

poletano ebbero duratura influenza: il quadro desolante della Chiesa napoletana del Settecento, tracciato da un ufficiale di Curia dopo la rivoluzione del 1799 in una vivacissima relazione scritta agli inizi del nuovo secolo su mandato dell'arcivescovo Ruffo Scilla, è uno specchio impietoso della *routine* che riprende il sopravvento sullo slancio delle stagioni di rinnovamento⁷⁴.

11. In un quadro così incerto, è problematico indicare che cosa sia potuto cambiare nell'Italia del Seicento nel governo e nell'esperienza del sacramento rispetto ai movimenti scenari del tardo Cinquecento. Alcuni intrecci sembrano però indicativi. Il collegamento, sempre più solido, tra adescamento in confessione ed eresia e l'infittirsi dei casi di simulata santità legati al «fomento» dei padri spirituali mostrano con chiarezza che proprio nei primi decenni del Seicento, con una concomitanza probabilmente non casuale, in molti confessionali italiani si diffonde il convincimento che i contatti sessuali sono atti meritori, di forte significato religioso, non peccati. Queste idee punteggiano tutto il secolo, fino alla confluenza, tutta da ricostruire, nel quietismo⁷⁵. A maggior ragione, perciò, visti questi orizzonti, potrebbero essere la spia di scelte fortemente innovative taluni sviluppi che si registrano nella seconda metà del secolo nel governo spirituale delle monache. Essi sono particolarmente importanti, perché incidono su uno degli aspetti più gelosamente difesi della normativa tridentina. Molteplici modifiche stravolgono ripetutamente il rigido schema introdotto a Trento, imperniato sulla figura di un unico confessore per ciascun monastero femminile, obbligato peraltro ad abbandonare l'incarico dopo un triennio, e di un unico confessore straordinario, concesso dai vescovi qualche volta durante l'anno, come valvola di sfogo. Si trattava di un modello di insostenibile severità, che tendeva a spezzare le tante intimità e mondanità che avevano trasformato molti monasteri del Cinquecento in veri e propri bordelli.

⁷⁴ U. Dovere, *Il buon governo del clero. Cultura e religione nella Napoli di antico regime*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, Appendice. Ringrazio mons. Dovere per avermi fatto leggere l'importante documento prima della stampa.

⁷⁵ Sui rapporti tra adescamento in confessione ed eresia si veda Romeo, *Amori proibiti*, cit., pp. 191-195; sulla simulata santità si vedano A. Jacobson Schutte, *Aspirin saints. Pretense of holiness, inquisition and gender in the Republic of Venice 1618-1750*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2001; M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004; Del Col, *L'Inquisizione*, cit., pp. 659-666; sulla repressione del quietismo si vedano almeno G. Signorotto, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelegia*, Bologna, Il Mulino, 1989; Malena, *L'eresia*, cit.; Del Col, *L'Inquisizione*, cit., pp. 666-680; F. Barbierato, *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Milano, Edizioni Unicopli, 2007, cap. IV; P. Fontana, *Santità femminile e Inquisizione. La «Passione» di suor Domitilla Galluzzi (1595-1671)*, Roma, Libreria editrice vaticana, 2007, e M. Modica, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Roma, Viella, 2009.

Quelle decisioni, associate a tanti altri provvedimenti restrittivi, provocarono ovunque, in Italia e in Europa, aspre reazioni delle monache e difficoltà di ogni genere alle istituzioni ecclesiastiche locali e centrali⁷⁶. Perciò, dopo le tempeste del tardo Cinquecento, fu inevitabile un progressivo ammorbidente. Senza particolari distinzioni territoriali, anche al di fuori della penisola, la Congregazione cominciò ad adottare nei decenni centrali del Seicento strategie d'intervento più flessibili nel governo spirituale delle religiose. La disponibilità a superare il severo modello tridentino e a venire incontro ai desideri delle monache si spinse fino a garantire loro, con gradualità e prudenza, ampie liberalizzazioni, sia sul piano collettivo, sia a livello individuale. Vediamole.

A poco alla volta il vincolo del triennio per i confessori ordinari fu polverizzato e, elemento ancor più indicativo, fu subordinato al consenso delle maggioranza delle monache: un elementare rispetto per la volontà delle destinatarie, fino a quel momento private ordinariamente di ogni diritto, restituì alle religiose la possibilità di prolungare la presenza dei confessori graditi, per periodi di tempo sempre più ampi, alla fine anche per un intero triennio⁷⁷. In secondo luogo – svolta ancor più clamorosa rispetto al modello tridentino – si cominciano ad autorizzare confessori straordinari individuali: una vera e propria rivoluzione nell'impianto autoritario elaborato nel Cinquecento. Uno dei pilastri del ferreo sistema tridentino di governo delle monache – il divieto assoluto di confessarsi a sacerdoti di proprio gradimento – si andò lentamente incrinando. Questi sviluppi, ricostruiti da tempo nelle linee essenziali per Napoli, dove nel tardo Settecento in molti monasteri femminili si registrò un vero e proprio *boom* dei confessori individuali, furono in realtà nell'Italia intera oggetto dei primi, importanti interventi romani già nei decenni centrali del Seicento⁷⁸. Inizialmente si tratta di richieste isolate, che conducono a deroghe circoscritte ed esplicitamente ritenute eccezionali. Innocenzo XI, ad esempio, è dichiaratamente contrario a qualsiasi modifica dello schema tridentino⁷⁹. Ma la linea di tendenza è chiara: si va verso il suo smantellamento.

⁷⁶ Esempi particolarmente vivaci in M. Miele, *Sisto V e la riforma dei monasteri femminili di Napoli*, in «Campania sacra», XXI, 1990, pp. 123-204.

⁷⁷ ASV, *CVR, Registrum Monialium* (d'ora in avanti *RM*) 6, 1653 (qui si tende a concedere riconferme annuali); 30, 1683 (qui si oscilla tra i due e i tre anni); 67, 1723 (qui le proroghe sono ordinariamente triennali, ma non mancano i casi di ulteriori prolungamenti).

⁷⁸ Per Napoli si veda Romeo, *Note*, cit. Per l'Italia si veda ASV, *CVR, RM* 6, 1653 (c. 108r-v, 9 maggio, l'arcivescovo di Palermo è autorizzato a concedere un confessore straordinario a tre religiose); 12, 1663 (c. 44r, 15 marzo, analoga autorizzazione al vescovo di Verona).

⁷⁹ ASV, *CVR, RM* 30, 1683 (c. 308r, il 17 dicembre si comunica al vescovo di Montepulciano che «è precisa mente della Santità di Nostro Signore che in niuna maniera si possa dagli ordinarij concedere alle monache confessori particolari, e molto meno del medesimo Ordine, ma vuole la Santità Sua che tutte si confessino dal confessore ordinario del mona-

1001 *Confessione e confessori nell'Italia della Controriforma*

Nel tardo Settecento il sentiero faticosamente aperto nel Seicento diventerà un percorso sempre più ampio e sempre più battuto⁸⁰.

Oggi come oggi, non saprei dire quanto queste dinamiche siano limitate al mondo chiuso delle religiose e quanto esprimano mutamenti più generali nella percezione del sacramento da parte del laicato come nelle strategie di governo elaborate dalle autorità ecclesiastiche. Nulla autorizza a dire, ad esempio, che per larga parte del secolo disposizioni centrali abbiano modificato in modo significativo il governo degli inconfessi o la questione annosa dei casi riservati. D'altra parte, sul piano locale, le esperienze del Barbarigo a Padova e del Caracciolo a Napoli, che pure segnalano con precisione le persistenti difficoltà incontrate dagli zelanti, nulla consentono di dire sul governo ordinario di quelli e di altri aspetti della pratica del sacramento nell'Italia del Seicento. In un orizzonte del genere, che pure appartiene all'Italia, cioè al paese più strettamente controllato dai più influenti dicasteri romani, i grandi affreschi, come quello delineato molti anni fa da J. Delumeau in un libro pur ricco di suggestioni, sembrano improponibili⁸¹. La stessa categoria di disciplinamento, che tanta eco ha suscitato negli ultimi anni, appare largamente insufficiente a definire le dinamiche dell'amministrazione del sacramento nella penisola⁸². La confessione dei peccati nell'Italia moderna, nelle sue tante declinazioni quotidiane, resta un aspetto dell'esperienza cristiana largamente controverso. Ciò vale in particolare per il Seicento: se si escludono i primi decenni, in cui si avverte ancora l'influenza dei rigidi schemi tardo-cinquecenteschi, è tuttora problematico, a mio avviso, definire in modo preciso le caratteristiche della pratica del sacramento in un secolo così complicato e sfuggente.

sterò et anco da quelli straordinarij che in vigore del sagro concilio di Trento si possono concedere alle medesime monache dalli vescovi»).

⁸⁰ Esempi aiosa in ASV, CVR, RM 113, 1772-1773.

⁸¹ J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 2006.

⁸² Si vedano i contributi inseriti nel volume *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Bologna, Il Mulino, 1994.

1002 *Giovanni Romeo*

Appendice

Pubblico qui integralmente un editto dell'arcivescovo di Napoli Decio Carafa, recuperato recentemente nel riordino delle *Miscellanee giudiziarie* dell'Archivio storico diocesano di Napoli. Vi sono efficacemente documentate alcune delle questioni affrontate nell'articolo.

Decius misericordia divina tituli Sanctorum Ioannis et Pauli Sanctae Romanae Ecclesiae Presbiter Cardinalis Carafa Archiepiscopus Neapolitanus

Sibene da Sacri Canoni et Constitutioni Apostoliche di Sommi Pontefici è stato provisto che li eretici e sospetti d'heresia o apostasia si debbano denunciare in Santo Ufficio sotto pena di peccato mortale e di scomunica, acciò quelli che son denontiati si possino punire e provedersi alla salute dell'anima loro, tuttavia, vedendosi in questi tempi molto rilassato et abusato detto oblico di denuntiare, e che le persone che sanno detti eretici o sospetti lasciano di denontiarli, volendo sopra di ciò provedere per l'obligo del nostro pastoral officio, ci è parso di ordinare con il presente editto che per l'avvenire tutte e qualsivoglia persone siano tenute denontiare in scriptis nel tribunale del Santo Officio li eretici e li sospetti di eresia o di apostasia, quali haveranno per loro fatti o detti contratto qualche sospettione di heresia o di apostasia, e che quelli non faranno detta denuntia, oltre le pene imposte da Sacri Canoni e Constitutioni apostoliche non possano essere assoluti dalli confessori, tanto secolari quanto regolari, se prima non haveranno fatte dette denuntie, riservandoci espressamente a noi et al nostro vicario generale detto caso, e che detti confessori, tanto secolari quanto regolari, non li possano assolvere, sotto le pene contenute in detti Sacri Canoni et Constitutioni Apostoliche e decreti della Sacra Congregatione sopra li negotij di Vescovi e Regolari. Et acciò nessuno possa allegare causa d'ignoranza, habbiamo ordinato che la copia del presente editto sia affissa nella porta della nostra Chiesa metropolitana et altri lochi publici di questa città, et habbia il medesimo effetto, come si fosse stato intimato a ciascuno personalmente.

Datum Neapoli die decimanona mensis augusti 1622

Decius Cardinalis Carafa Archiepiscopus Neapolitanus

D. Flaminius Massarius actorum magister Sancti Officij et monialium Curiae Archiepiscopalis Neapolitanae

Amoventes, lacerantes, aut quomodolibet deturpantes sint ipso facto excommunicati.