

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI

FEDERICO II



DOTTORATO DI RICERCA

“DIRITTO ROMANO E TRADIZIONE ROMANISTICA:

I FONDAMENTI DEL DIRITTO EUROPEO” XXIV CICLO

**La confisca dei beni agli eretici nella Napoli di età
moderna**

TUTOR
CH. MA PROF.SSA
GIORGIA ALESSI

CANDIDATA
DOTT.SSA
FRANCESCA D’AVINO

INDICE

Premessa _____ p. 4

CAPITOLO I

LA DISCIPLINA NORMATIVA DELLA CONFISCA DEI BENI AGLI ERETICI DAL DIRITTO IMPERIALE AL DIRITTO CANONICO.

1. Proprietà e appartenenza religiosa: gli elementi identitari dell'uomo-cittadino. _____ p. 18

2. Dalla *Leges Quisquis* alla *Cum de appellatione*: le norme imperiali sulla confisca dei beni. _____ p.28

3. La confisca dei beni nel diritto canonico: il reato di lesa maestà divina. _____ p.32

4. La confisca dei beni nell'Inquisizione spagnola. _____ p.52

CAPITOLO II

DIBATTITI E INTERPRETAZIONI DI UNA PENA “ULTRATTIVA”.

1. Dibattiti sulla disciplina della confisca. Dubbi sulla legalità della pena tra i giuristi dell'evo medievale e moderno. _____ p.61

2. Accenni alle nuove posizioni storiografiche in tema di Inquisizione. _____ p. 71

3. La confisca dei beni nei manuali degli inquisitori. _____ p. 81

3.1 I commenti di Francisco Pena al *Directorium* di Eymrich. _____ p. 87

3.2 Il *Iudicale Inquisitorium* di Umberto Locati. _____ p. 98

3.3 Il *Sacro Arsenale* di Eliso Masini. _____ p. 109

CAPITOLO III

LA CONFISCA DEI BENI AGLI ERETICI NELLA NAPOLI DI ETA' MODERNA.

1. Tra Prammatiche, editti e privilegi sulla confisca: breve storia dell' "Inquisizione" a Napoli. _____ p. 114

2. Anomalie dell' "Inquisizione" napoletana: posizioni storiografiche a confronto. _____ p. 141

3. *Scrittura per lo Santo Officio*. Napoli e le tre Inquisizioni in un manoscritto inedito del Seicento. _____ p. 158

4. Togati e nobili contro la pratica della confisca. L'opposizione alle procedure straordinarie nell'opera di Gio Battista Giotti. _____ p. 171

5. L'unione cetuale contro la confisca dei beni nella rivolta del 1661: la testimonianza di Rubino e Parrino. _____ p. 184

CAPITOLO IV

CENTRALITA' DELLA CONFISCA NELLA LOTTA ANTICURIALE

1. L'anticurialismo napoletano: scritti polemici contro l'Inquisizione. _____ p. 198

1.1 *Per la fedelissima città di Napoli negli affari della Santa Inquisizione*. _____ p. 204

1.2 *Riflessioni contro le stesse osservazioni impugnate nell'antecedente scrittura di Giacinto De Mari, in difesa della Città del Regno di Napoli, in esclusione del ritorno del Ministro Delegato del Tribunale dell'Inquisizione di Roma*. _____ p. 213

1.3 *Discorso per la Città del Regno di Napoli che nelle cause del Santo Ufficio si abbia a procedere per la via ordinaria secondo le lettere del Re Filippo II.* _____ p. 218

2. Il clima di tensione a Napoli tra il 1693 e il 1696: il resoconto di Tiberio Carafa. _____ p. 229

3. I protagonisti della lotta all’Inquisizione: Valletta e Caravita. _____ p. 237

CAPITOLO V

I PROCESSI DI ERESIA NELLA NAPOLI DI ETÀ MODERNA: L’USO DELLA CONFISCA NELLE CAUSE DI FEDE

1. Napoli tra procedura ordinaria e procedura straordinaria. _____ p. 262

2. Il Tribunale delegato contro un barone napoletano: il caso *De Marinis*. _____ p. 267

3. I “graziati dall’Inquisizione: la strana procedura contro i Luterani e i Calvinisti del Regno. _____ p. 275

4. Curia vescovile e Vicaria uniti in un caso di bigamia: la confisca al duca *Giovanni Sabato Califre*. _____ p. 298

5. La confisca dei beni in un caso di ebraismo “*ratione peccati*”. _____ p. 316

6. Stampa e censura nella Napoli di età moderna: un caso di vendita e possesso di libri proibiti. _____ p. 338

Conclusioni. _____ p. 363

Indice delle fonti. _____ p. 368

Bibliografia. _____ p. 376

PREMESSA

La ricerca in oggetto ha avuto lo scopo di analizzare la disciplina normativa e la rilevanza politico sociale di una delle pene più severe comminate dal tribunale della Santa Inquisizione: la confisca dei beni agli eretici.

L'esame si è concentrato, in particolare, sulla centralità che questa pena assunse nei conflitti antiinquisitoriali che caratterizzarono i vari tentativi da parte della corona di introdurre, nel Regno di Napoli, un'Inquisizione di tipo spagnolo. La costante reazione popolare che vide uniti come mai prima popolo, nobili e ceto togato, apparve diretta più che contro l'Inquisizione, contro l'uso indiscriminato di una pena che, rappresentando un utilissimo strumento di progressione monarchica, minava alle basi l'autonomia delle organizzazioni politiche locali.

Le fonti su cui si è diretta la nostra attenzione sono state per la prima parte della tesi quelle tipiche del diritto comune per la seconda, invece i manoscritti della biblioteca nazionale di Napoli e i numerosi documenti ritrovati nell'Archivio di Stato e in quello diocesano.

Il primo capitolo della tesi si è concentrato sull'esatta ricostruzione normativa della pena attraverso il vaglio di norme sia del *Corpus iuris civilis* che del *Corpus iuris canonici*.

L'esame ha dimostrato che la confisca, anche se limitatamente ai casi di lesa maestà umana, fu prescritta per la prima volta nelle *leges QuisQuis*¹ di età imperiale che ne sancirono la caratteristica peculiare: a patire le colpe dei condannati erano anche i discendenti non colpevoli degli stessi i quali venivano spogliati dei loro beni, della capacità di contrarre e di ogni altra dignità civile. Parzialmente revocata dalla *lex Sancimus*² e dalla *lex Cognovimus*³ la costituzione in esame non fu mai estesa dagli imperatori cristiani alla discendenza degli eretici. La pena venne, poi, adottata anche nel diritto canonico a partire dalla bolla *Vergentis* di Innocenzo III⁴ con la quale il papato equiparò l'eresia ad un crimine di lesa maestà stabilendo in modo definitivo il carattere pubblico dei reati di fede. In particolare la confisca assunse carattere retroattivo con l'effetto di annullare tutti gli atti *inter vivos* e *mortis causa* stilati nel periodo intercorso tra il delitto e la sentenza. Più tardi, le costituzioni *Gazaros*⁵ di Federico II prescissero il castigo dell'infamia e della confisca anche contro i figli ortodossi degli eretici pertinaci sottolineando la maggiore gravità del reato di lesa maestà divina rispetto a quello di lesa maestà umana. Fu, infine, la bolla *Cum*

¹ Corpus Iuris Giustiniano: C. VIII,8,5.

² Corpus Iuris Giustiniano: Nov, I, 2, pr .

³ Corpus Iuris Giustiniano: C. I, 5, 19.

⁴ Corpus iuris canonici X, V, 6, 7.

⁵ Corpus iuris canonici V, IV, V.

*Secundum Leges*⁶ di Bonifacio VIII a rendere la confisca una pena in *ipso iure* o *latae sententiae* a tutti gli effetti con l'obbligo per il colpevole di consegnare spontaneamente i beni alle autorità fiscali senza necessità di alcun intervento giudiziario.

L'esame normativo della confisca ha cercato anche di evidenziare, seppur sinteticamente, le significative divergenze dottrinali e giuridiche sull'uso della pena che, nonostante le comuni basi di diritto canonico, esistevano tra Inquisizione romana e Inquisizione spagnola. Il riferimento ha riguardato, nello specifico le istruzioni dettate dal Torquemada e il suo, meno noto, codice del 1484 ritrovato nella *Storia Universale* di Cesare Cantù⁷. Da queste fonti è stato possibile desumere che i sequestri, in Spagna, venivano applicati, di norma, prima delle sentenze; che l'infamia e la perdita dei beni erano estese anche ai discendenti e l'esproprio finiva per riguardare persino i pentiti. Gli inquisitori, del resto, avevano poteri illimitati. Potevano, infatti, condannare alla tortura, come falso penitente, ogni riconciliato la cui confessione veniva giudicata, arbitrariamente, imperfetta e corroborata da un pentimento solo simulato, nonché, quanti erano accusati di aver nascosto molti peccati durante la confessione giudiziale.

L'interesse si è, successivamente, spostato, sulla disputa relativa alla legittimità della pena che divampò nella prima metà del XVI secolo. L'esame delle fonti di diritto comune ha dimostrato che il punto centrale del dibattito riguardava l'ammissibilità di sanzioni, definite dalla storiografia "puramente penali", in cui il castigo era integralmente sganciato dagli elementi soggettivi della fattispecie normativa astratta e gli effetti della pena si estendevano anche a soggetti pienamente innocenti. I giuristi dell'umanesimo giuridico italiano e francese cercarono di restringere la portata della pena attraverso interpretazioni che ne riconducessero gli effetti entro ambiti di stretta legalità. L'Anarcano⁸, ad esempio, considerava la confisca *latae sententiae* contraria allo *ius naturae* e negava la liceità della condanna *post mortem* ammettendo la capacità di donare, testare e alienare del presunto eretico. Ancora De Vio⁹ avvalorava l'obbligo della sentenza prima dell'acquisizione fiscale dei beni del condannato e insisteva sul fatto che il reo poteva considerarsi obbligato solo ad assolvere una pena regolarmente prescritta non certo ad infliggersela spontaneamente. Fu poi

⁶ Corpus iuris canonici V,II, 12,18.

⁷ Cesare Cantù, *Storia Universale*, 1804-1808, Unione tipografica editrice Turin.

⁸ Petrus de Ancharano, *Super Sexto Decretalium acutissima commentaria*, capitolo *Cum sane*, VI libro Decretali, Bononiae, apud Societatem Typographiae Bononiensis, 1583, pp. 388-389.

⁹ Thomas Aquinas, *Opera Omnia, Summa cum commentarii Thpmae De Vio Caietani*, t. VII 1892, Prima Secunda p. 130-131 e Secunda Secunda 412-413.

Budè¹⁰ a sferrare l'attacco definitivo contro le leggi che colpivano gli eredi dei condannati per eresia nel Commento alle Pandectae del 1508 nel quale definiva la pena della confisca una norma orrenda estranea alla tradizione romana e contraria ai fondamenti stessi della giustizia.

Eppure una revisione generale delle posizioni finora quasi unanimemente condivise, in materia d'Inquisizione, sembra attraversare la storiografia più recente¹¹. Alla luce di questi studi la terminologia inquisitoriale avrebbe fuorviato non pochi studiosi contribuendo alla diffusione di una ingiustificata cattiva fama dell'istituzione che è durata per secoli. Il Sant'Ufficio non appare più, oggi come un tunnel di errori, abusi e violazioni dei diritti umani ma l'unico tribunale dell'epoca a garantire l'osservanza di un codice giuridico moderato e una prassi procedurale uniforme. Questi studi dimostrano come solo una piccola percentuale dei processi di fede si concluse, effettivamente, con la pena di morte e come, nelle sentenze, predominassero pene molto lievi. Il processo, del resto, assumeva connotati altamente garantisti concedendosi agli imputati la possibilità di chiedere il cambiamento della sede in caso di corruzione dell'inquisitore che si occupava del caso e di avvalersi sempre di un avvocato difensore.

Queste tesi storiografiche lasciano, a mio avviso, non poche perplessità. La presunta clemenza del sacro tribunale viene largamente smentita oltre che dalle critiche dei giuristi dell'evo medievale e moderno da quei manuali che nel 500 rappresentarono il vademecum cui il giudice inquisitore avrebbe dovuto attenersi nell'amministrazione della giustizia.

Il *Directorium* di Eymrich, poi ripreso e commentato dal Pena nel cinquecento, il *Iudicale Inquisitorium* di Umberto Locati ed il *Sacro Arsenal* di Eliso Masini¹², su cui pure si è concentrata la nostra analisi, rappresentano un esempio lampante in tal senso. Analizzarli ha significato

¹⁰ G. Budaeus, *Opera*, t. III, *Annotationes in Pandaectae*, Basileae, apud Nicolaum Episcopum iuniorem, MDLVII, p. 308.

¹¹ Dal Coll, Evangelisti, *L'Inquisizione tra storia ed immaginario*, Milano, Arbor librorum, 2011; Havas, *Storia dell'Inquisizione*, Bologna, Odaya 2010; Baiggent, Leigh, *L'Inquisizione. Persecuzioni, ideologia e potere*, Milano, Il Saggiatore, 2010; Fiorelli, *I sentieri dell'Inquisitore. Sant'Ufficio, periferie ecclesiastiche e disciplinamento devozionale (1615-1678)*, Napoli, Guida, 2009; Valente, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo*, Torino, Claudiana, 2009; Prosperi, *L'Inquisizione: verso una nuova immagine?* In «Critica storica», XXV, 1998, pp. 119-145, J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico: studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e pensiero, 1997.

¹² F. Nicolai Eymerici, *Directorium inquisitorium, Cum Commentariis Francisci Pegne*, Vnetiis, Apud Marcum Antonium Zalterium, MDCVII; Locati U., *Opus quod iudicale inquisitorium dicitur, ex diversis teologis et I.V.D.*, Romae, Apud haerede Antonii Bladii impressores camerales, MDLXX; Masini E., *Sacro Arsenal Pratica dell'Ufficio della S. Inquisitione con l'inserzione d'alcune regole fatte dal P. Inquisitore Tomaso Menghini Domenicano fiscale della Supremma Generale Inquisizione di Roma*, Roma, Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1625.

comprendere, attraverso la forma della prassi giudiziaria, come la confisca dei beni venisse, effettivamente, applicata nel cinquecento.

Dai manuali emerge che dopo la cattura del reo, nella stragrande maggioranza dei casi, la dimora dove abitava l'eretico o erano custodite cose eretiche era posta sotto sequestro. L'autorità politica, in collaborazione con quella ecclesiastica, entro un certo lasso di tempo, aveva l'obbligo di provvedere, a sue spese, al recupero di tutti i beni in essa rivenuti e, su autorizzazione delle autorità ecclesiastiche, di procedere alla distruzione della casa, dalle fondamenta¹³.

La confisca trovava un'applicazione spietata. Secondo i tre inquisitori non era ammessa alcuna possibilità di pentimento "salvifico" per i penitenti che confessavano spontaneamente le loro colpe dopo l'emanazione della sentenza; non era prevista nessuna grazia neppure per i recidivi e per coloro che avevano persistito nell'eresia «per multo vel parvo tempore»¹⁴ e si ammetteva, per prassi, la possibilità di procedere alla pubblicazione dei beni anche dopo la morte dell'eretico «non obstante», in tal caso, il principio per cui «crimine morte estinguntur quo ad temporales pena»¹⁵. I figli degli eretici subivano la punizione anche se ortodossi. Questo passaggio della pena da padre in figlio, di generazione in generazione, trovava un fondamento preciso. Si consideravano "intrasmissibili", infatti, solo le pene dette "puramente" personali, come ad esempio la pena di morte, per le quali era impossibile scorporare la responsabilità per il fatto dall'autore del reato, essendo, invece, la confisca una pena patrimoniale, si ammetteva la possibilità che fosse espiata «per alium»¹⁶. La pena non trovava applicazione solo contro i beni dei membri eretici del clero i quali andavano semplicemente restituiti alla Chiesa che li aveva loro erogati a titolo di mero mantenimento¹⁷.

L'interesse della ricerca, nella seconda parte della tesi, si è spostato sulla ricostruzione normativa e i riflessi socio-dottrinali che la pena della confisca ebbe nel Regno di Napoli.

Incrociando i manoscritti inediti conservati presso la Biblioteca Nazionale, le carte dell'Archivio di Stato e i processi dell'Archivio diocesano si è

¹³ Nicolai Eymerici, *Directorium inquisitorium, Cum Commentariis Francisci Pegne*, op. cit., *bona reperta in domibus in quibus inventi sunt haeretici, quatenus e qualiter publicanda*, pag. 22 E, ripresa anche in 22 A.

¹⁴ Ivi, *confiscatio bonorum, ut executioni mandetur possunt iudices saeculares*, com. 158, p. 3, pag. 157.

¹⁵ Ivi, pag. 110.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ La previsione serviva ad evitare che i beni ecclesiastici trasmigrassero nelle casse secolari attraverso il criterio della tripartizione in base al quale una parte del prezzo ricavato dalla vendita dei beni sequestrati era da destinare alle autorità secolari per coprire le spese sostenute nella fase esecutiva.

potuto evincere che la storia della confisca dei beni nel Vicereame ha assunto connotati del tutto particolari intrecciandosi, inevitabilmente, con le travagliate vicende relative all'introduzione in esso della Santa Inquisizione.

Per la prima tipologia di fonti particolarmente rilevanti appaiono, tra gli altri, gli scritti inediti di Rubino¹⁸, Parrino¹⁹, Gio Battista Giotti²⁰ e Pietro Di Fusco²¹, e i notamenti e le carte sciolte dell'Archivio di Stato quanto, invece, alla seconda tipologia lo spoglio dei processi del fondo Sant'Ufficio ha riportato in luce casi processuali di rilevantissimo significato.

L'obiettivo è stato quello di scardinare le tesi di quanti, semplicisticamente, liquidavano la centralità acquisita, nel napoletano, dai vescovi nella cura dell'ortodossia con la sufficienza della giurisdizione ordinaria alle cause di fede della città e quella di quanti, invece, riconducevano i loro poteri straordinari ad una delega segreta di Roma volta ad eludere l'opposizione popolare. Da una parte, infatti, appare con certezza che il fulcro reale intorno al quale ruotarono i tumulti che tra il cinquecento ed il seicento si scatenarono nel Vicereame spagnolo fu la confisca dei beni, dall'altro dubbio si pongono anche quanto alla provenienza del conferimento del titolo di inquisitori ai vescovi.

L'uso indiscriminato della pratica della confisca dei beni fu introdotto, per la prima volta a Napoli, in seguito dell'entrata in vigore della prammatica aragonese "De Blasphemantibus" del 1481²². Ferdinando il Cattolico avocava a se la competenza di uno dei reati di eresia considerato baluardo della cura dell'ortodossia e sanciva la pena della confisca di un terzo del patrimonio contro i blasfemi con modalità processuali del tutto diverse da quelle tipicamente adottate nei tribunali vescovili. La prammatica fu successivamente riconfermata dal sovrano nel 1483²³. La necessità di intervenire sul tema, a distanza di soli due anni, era legata all'urgenza di rimarcare la competenza regia su un crimine che avrebbe consentito indirettamente di estendere, non poco, il controllo sui reati di fede. L'impegno profuso in ambito penale collideva con i privilegi che in materia

¹⁸ Rubino, *Scrittura per lo Santo Ufficio*, BNN, ms. XI C 37 ff. 305-319.

¹⁹ Parrino, *Teatro eroico e politico de governi de vicerè del Regno di Napoli vol.III*, Napoli 1692, BNN, ms. XI C 37, ff. 289-303.

²⁰ Gio Battista Giotti, *Raggioni per la fidelissima Città di Napoli negli affair della Santa Inquisitione*. BNN, ms XI C 37, ff. 322-335.

²¹ P. Di Fusco, *Per la Fedelissima Città di Napoli negli affari della Santa Inquisizione*, BNN. Ms I-E ff. 182.

²² Giustiniani, *Nuova Collezione delle Prammatiche*, tomo III, Napoli 1804, pp. 120-121 tit. XXXVI *De Blasphemantibus*, prammatica II di Ferdinando I, 1481.

²³ Giustiniani, *Nuova Collezione delle Prammatiche*, tomo III, Napoli 1804, tit. XXXVI *De Blasphemantibus*, Prammatica III, Ferdinando I, 1483 p. 121.

di Inquisizione lo Stato da sempre aveva concesso ai Napoletani. Quando il sovrano cercò di introdurre, per la prima volta, il Sacro Tribunale nel 1510 fu costretto ad emanare un editto nel quale rendeva noto «que la Inquisition espanola se quietasse par el sossiego y bien universal de todo, y con esso la confiscation»²⁴. Il “Re Cattolicissimo”, dovendo rinunciare ad un tribunale alla spagnola stabile, emanava, nello stesso periodo, due prammatiche che concretizzavano nei fatti quello che il rescritto reale si proponeva di scongiurare realizzando i fini per cui l’Inquisizione era nata in Spagna: l’espulsione “Hebreorum sive Iudaorum”. La prima prammatica ordinava che gli Ebrei, di sesso sia maschile che femminile, a partire dai dieci anni di età si rendessero riconoscibili ai membri della comunità cristiana indossando al petto un segno di panno rosso. Chi avesse contravvenuto a tale disposizione avrebbe pagato una multa pari ad un oncia d’oro. La seconda, più rigida, vietava ogni forma di «commixtio atque conversatio» tra i perfidi Giudei e i probi Cristiani e stabiliva che tutti «gli Ebrei e i nuovamente convertiti di Puglia e Calabria» nonché quelli che se n’erano fuggiti da Spagna e si trovassero condannati da Santo Officio [...] fossero espulsi irreversibilmente «a Civitate Neapolis totque Regno»²⁵. Stessa tattica quella di Carlo V. Dopo la sua ascesa al trono, la corona cercò nuovamente di introdurre un tribunale alla spagnola stabile ma i dissidi popolari furono a tal punto cruenti da costringerlo a riconfermare, almeno in via formale, l’attribuzione agli ordinari della competenza dei reati di fede²⁶. Il sovrano, in realtà, era forte delle Prammatiche con cui ribadiva le disposizioni contro i blasfemi e i Giudei sancite dal suo predecessore acuendone la portata. Del resto, anche Filippo II per sedare i tumulti contro l’Inquisizione sorti tra il 1564-5, da una parte, emise una *declaration* nella quale dichiarava di «non haver dicto che la dicta Città y Reyno habbia havere la Inquisition en la forma de Hespana»²⁷ dall’altra riconfermava la pena della confisca dei beni per i Giudei e i blasfemi emettendo una prammatica nella quale aumentava le pene stabilite in precedenza aggravandole con quattro anni di galera.

L’uso della confisca era, dunque, fissato in norme di legge astratte e, alla luce delle più recenti scoperte, è chiaro che la sua applicazione fu costante tanto che la resistenza alla pena non fu solo quella di carattere teorico-culturale condotta dagli autori anticuriali ma assunse le vesti di una vera e

²⁴ ASN, serie c 99 vol. 109 ff. 22-234.

²⁵ Giustiniani, Nuova Collezione delle Prammatiche, tomo IV, Napoli 1804, pp. 101- 111, tit. LXXVII, *De Espulsione Hebreorum, sive Iudaorum*, prammatica I, 1509.

²⁶ ASN, Serie Museo C99 Vol. 109 ff. 753.

²⁷ Sotto la collocazione di cui alla nota precedente anche la Declaration di Filippo II. In particolare la citazione è presa dal foglio 597v.

propria opposizione sociale. La riottosità alla confisca accomunava tutti gli strati della società realizzando una solidarietà cetuale mai conosciuta prima. La motivazione che spingeva nobili e toghe a restare uniti contro il Sacro Tribunale era svincolato dai privilegi di casta e legato piuttosto all'uso spietato della confisca che colpiva incondizionatamente la nobiltà come personaggi più direttamente legati al sovrano, quando con la loro ricchezza minacciavano di ricoprire un ruolo politico prestigioso nel Regno. Per questo motivo anche i togati che, nella polemica anticuriale, avevano da sempre difeso gli interessi della corona a scapito delle rivendicazioni della Chiesa, appoggiarono l'opposizione in principio innescata dalla nobiltà e propagandarono, a mezzo stampa, una visione negativa dell'Inquisizione in generale che serviva a garantire l'appoggio del popolo nella lotta anticuriale. Attraverso quest'opera di propaganda i cittadini condivisero l'opposizione dei ceti alti all'instaurazione di un tribunale di fede diverso da quello ordinario. Non è un caso che, nel riferire gli avvenimenti del 1661, Rubino ribadisca che «la Città tutta e tutti li cittadini erano pronti ad abbrusiar le case» se il tribunale dell'Inquisizione avesse permesso l'uso della confisca dei beni e aggiungeva, ancora, che era questo il motivo che induceva « tutte le persone di qualsivoglia che fusse» a desiderare « che lo tribunale de lo Santo Officio vi fusse ma che si esercitasse dall'Ordinario e cancellando anco affatto il nome di Inquisizione »²⁸. Scopo di tutti era avere la certezza «acciò che da tutti si venisse sicuro che mai in questa Fid.ma Città e Regno ci debba essere confiscatione di beni per delitti di heresia come si sperava inviolabilmente per futura notizia di questa Città Ill.ma»²⁹. Anche il Parrino nell'opera dal titolo *Teatro eroico e politico de governi del vicerè di Napoli*³⁰ individuava i motivi della rivolta nella necessità da parte di tutto il popolo di difendersi dagli attacchi della confisca. Nella disamina dei fatti è chiara l'unione tra ceti che distinse l'intera vicenda. I cittadini, senza distinzione di casta, erano uniti per ottenere contro la confisca «un rimedio» che durasse « per sempre »³¹. A suo dire, infatti, i sequestri comminati per motivi di fede, erano numerosi. La stessa rivolta del 1661 non era legata solo al più noto caso del conte di Mola, ma nel suo manoscritto l'autore ne annoverava almeno altri sei. Nel rendere noto che per sanare i conflitti del 1661 si supplicava sua Altezza di « stabilire che mai vi fosse confiscatione de beni [...] et che si facesse supplicatio S. A in generale a mantenere senza novità e senza confiscatione di beni negli delitti di heresia», annoverava tra gli inquisiti a cui erano stati confiscati i beni ad

²⁸Rubino, *Discorso di quanto è passato in materia di Inquisizione in Napoli 1661-1662*, ff. 326-339.

²⁹ Ivi, f. 330.

³⁰ Parrino, *Teatro eroico e politico de governi de vicerè del Regno di Napoli vol.III*, Napoli 1692; BNN ms. XI C 37 ff. 289- 303.

³¹ Ivi, f. 292.

opera dell'Inquisizione, anche il conte delle Noci, due gentiluomini che erano al suo servizio, Vincenzo Liguoro rappresentante della piazza di Porto « et in ogni modo li altri signori Liraldo, Mirabello et Alessandro di Cassano »³².

A ribadire le osservazioni del Rubino e del Parrino fu Giò Battista Giotti, nel suo *Raggioni per la Fidelissima Città di Napoli negli Affari della Santa Inquisitione*. Nel manoscritto l'Inquisizione era considerata pericolosa perché portava con se la pretesa di confiscare i beni agli eretici. « I litigi ogn'ora agitati » fungevano, per il Giotti, da astuti stratagemmi per confiscare beni e soddisfare interessi meramente fiscali. Spesso questi interessi erano il pretesto per « figurare macchie di Religione in alcuni degli stipiti donde le azioni provengono »³³ col solo scopo di sottrarre beni a coloro contro i quali venivano intentate azioni legali. Per ottenerne l'appoggio nella lotta anticuriale il popolo minuto diventava il principale bersaglio dell'Inquisizione. Essendo, infatti, gli artigiani, i lazzari, i bottegai ecc. i più inclini a commettere, anche involontariamente, peccati come « la nefanda libidine, la golosità ne cibi ne giorni vietati, l'inosservanza de digiuni, la trascuraggine de divini ufficij ne tempi stabiliti, lo studio delle scienze divinatorie e l'esercitio delle vane superstizioni »³⁴ per i quali era prevista la pena della confisca e la perdita di tutti i beni era opportuno restare uniti nella difesa di interessi civili comuni a tutti i ceti.

Ma la dimostrazione più tangibile dell'uso della confisca e delle sue ripercussioni sociali risulta particolarmente evidente nei processi conservati presso il fondo Sant'Ufficio dell'Archivio diocesano di Napoli. Dall'esame di questi processi emergono numerosi dati. Oltre alla certezza che la confisca agli eretici, a differenza che nel resto d'Italia, veniva comminata anche dal tribunale ordinario, il primo dato che salta agli occhi è che nel Regno la pena colpiva gli Ebrei e i nobili locali per non trovare alcuna applicazione contro eretici "maggiori", come i Luterani, per i quali il tribunale del Sant'Ufficio era stato riformato con il Concilio di Trento. Appare desumibile, inoltre, che, contrariamente a quanto sostenuto dalla maggioranza della dottrina, accanto alla Curia vescovile esisteva, nel Regno, un tribunale delegato del Sant'Ufficio con giurisdizione, competenze e apparati autonomi. I processi contro i seguaci di religioni eterodosse, infine, erano molto numerosi. Se, infatti, nei manoscritti degli autori anticuriali il candore di fede dimostrato dai Napoletani giustificava le esenzioni e i privilegi concessi dai sovrani e li induceva ad ammettere l'uso di procedure straordinarie solo contro Ebrei e Saraceni bersagli

³² Ivi, f. 289.

³³ Gio Battista Giotti, *Le Raggioni per la Fedelissima Città di Napoli negli affari della Santa Inquisitione*, BNN ms XI C 46, f. 323.

³⁴ Ivi, f. 324- 325.

dell'Inquisizione spagnola, la presenza di processi contro luterani, calvinisti, anabattisti, greci-ortodossi, e perfino seguaci di Zwingli di cui l'Archivio diocesano è pieno, dimostrerebbe quanto l'eterodossia fosse, invece, radicata nel Regno.

Numerosi sono i casi analizzati in questa sede che fungono da esempio in tal senso.

Il primo processo preso in esame è quello condotto dal ministro delegato del Sant'Ufficio di Roma Carlo Baldino che ha come protagonista Gio' Cola de Marinis barone del Cilento³⁵.

Il processo risale al febbraio del 1587. I capi d'accusa contestati sono molteplici. All'accusa di «non aver compiuto quanto necessario alla salute dell'anima» si aggiungono quella «di non avere distinto il Paradiso da lo Inferno e dunque il bene da lo male; di non aver fatto astinenza né digiunato nei giorni stabiliti considerandoli abusi del Papa e della Madre Chiesa; di aver negato l'adorazione de' Santi ch'essa è idolatria; di non aver creduto alla necessità de' sacramenti ma solo alla parola del vangelo; di non aver creduto al sacramento della comunione e nella consustanziazione del Corpo di Cristo nell'eucarestia». Nell'abiura cui fu sottoposto, il De Marinis riporta un dato interessante ai fini della ricerca. Racconta, infatti, che «havendo fatto resolutione di far bona confessione generale» si era recato «dal P. R. de li Regolari Santo Apostolo di Napoli» il quale «havendo preso da me tutto il fatto mi dicea ch'era mia assoluto bene per non subjre li tormenti e la confiscatione confessar a l'altrui chi m'havea adescato per l'absolutione da simili eccessi [...]». Era questo timore che l'aveva indotto a recarsi «prontamente a cercar perdono a N.S. Dio alla Santa Madre Chiesa» e a confessare « tutto il fatto [...] e tutti li complici [...] a V.S. come ministro de lo Santo Ufficio».

Per quanto il processo si sia in effetti concluso con l'assoluzione dell'imputato dall'ultima affermazione riportata si desumono due dati interessanti. Appare chiaro che nel Regno le cause di fede erano controllate anche da uffici dell'Inquisizione stabili, sostanzialmente autonomi dalla Curia vescovile e dipendenti direttamente dalla Congregazione del Santo Ufficio di Roma. Di poi l'altra osservazione riguarda la normalità con cui veniva avvertita la pena della confisca dei beni dagli “addetti alla confessione” la quale, alla stregua dei “tormenti”, appariva quasi una tappa obbligata del processo inquisitorio.

Le accuse imputate al De Marinis lo accostano ad un Luterano e, di fatti, dall'esame di altre carte processuali contenute nell'Archivio diocesano e

³⁵ ADSN, Fondo Sant'Ufficio, coll. 60.712, Tribunale delegato del Sant'Ufficio, Processo formale, Giò Nicola de Marinis: cibi proibiti.

prese in esame in questa sede, si profilava l'esistenza a Napoli, tra il cinquecento ed il seicento di una folta comunità di luterani e calvinisti che predicavano e diffondevano i loro dogmi tra gli strati più disparati della società.

Luterano era Sigismondo Chemer³⁶, sponte comparente, giunto a Napoli da Norimberga per frequentare l'università, il quale denunciava all'Inquisitore di essere Luterano « da che havea havuto cognizione et uso di ragione ». Il Chemer confessava di aver continuato a vivere ereticamente « et a sequitare queglia vita et a essere hereticissimo» fino a sei mesi prima della sua spontanea comparizione. In particolare non aveva mai creduto alla potestà del Pontefice ed alla necessità delle indulgenze il che lo aveva indotto a non rispettare le censure e i divieti imposti dalla Chiesa; non aveva mai venerato le immagini dei Santi giacchè, non esistendo il Purgatorio, non era necessaria la loro intercessione per accedere al Paradiso e, quanto ai sacramenti, egli aveva creduto nella sacralità del solo battesimo e dell'eucarestia e, per questo motivo, aveva deciso di non sottoporsi alla confermazione. Per il resto confessava di mangiare carne di venerdì, sabato, nelle vigilie e nei giorni proibiti disprezzando i precetti papali, e di comunicarsi non secondo l'uso cristiano ma *sub utraque spetie*. Il Chemer raccontava di aver sempre approvato quei dogmi al punto da diffonderli « oppugnando e contrastando alla fede cattolica [...]».

Luterano era anche Joannes Ruf, di dicotto anni, proveniente da Villa Keinign un paese lontano circa otto leghe da Norimberga. Il ragazzo era nato da padre luterano e mamma cristiana e resiedeva in Napoli in via Toledo presso il maestro Lorenzo Flamengo per il quale esercitava la professione di scrivano. Dal racconto del Ruf emerge che era stato il padre ad iniziarlo alla nuova setta sicchè sin da piccolo aveva cominciato a confessarsi e a comunicarsi nel modo dei luterani. In particolare egli si confessava in generale senza esprimere i peccati singolarmente e dicendo « io me confesso haver peccato innanzi a Dio et innanzi al mondo con pregar Iddio di volere perdonare con animo di voler essere migliore per l'avvenire». Quanto al sacramento dell'eucarestia per ben cinque volte si era comunicato *sub utraque spetie* cioè senza credere che « sotto la spetie del pane e del vino fosse il vero corpo e sangue di Christo » opinione che aveva mantenuto fino al giorno del suo interrogatorio.

Luterano, infine, Stefano Orellio³⁷, anch'egli, come gli altri, sponte comparente, venuto, apposta nel Regno per convertirsi. I capi di imputazione che gravavano su di lui erano molteplici. Al tedesco veniva

³⁶ ADSN, Fondo Sant'Ufficio, coll. 48.553, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Sigismondo Chemer de Vienna e Giovanni Ruf alemano: luteranesimo.

³⁷ ADSN, Fondo Sant'Ufficio, coll. 155.1939, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Stefano Orellio: luteranesimo.

obiettato di non aver creduto che Gesù Cristo fosse Dio « né che fusse stato di verginità concetto » ma di aver sostenuto e divulgato che era un uomo nato, come tutti gli altri, dalla congiunzione carnale tra Maria e Giuseppe. Come gli altri Luterani aveva dubitato che oltre all'inferno per i cattivi e al paradiso per i buoni esistesse il purgatorio per coloro che non avessero integralmente espiato i peccati sulla terra e non aveva mai prestato fede all'intercessione dei Santi considerando idolatria omaggiarne le immagini. Condivideva, del resto, con gli altri membri dell'empia setta a cui apparteneva, l'opinione per cui nell'ostia non c'era il vero corpo di Cristo «ma un poco di pasta cossì fatta» e veniva accusato, infine, di aver negato la potestà del Sommo Pontefice di ordinare le indulgenze additandolo, nei suoi sermoni pubblici, come l'anticristo inviato dal male. Il luterano aveva divulgato tutte queste credenze invitando i cattolici a contravvenire ai divieti della Chiesa. Tali divieti, non essendo supportati da alcuna autorità, potevano essere liberamente violati essendo lecito mangiare carne, latticini e gli altri cibi proibiti nei giorni dedicati al Signore.

Al di là dei capi d'imputazione, ciò che si evince nei processi esaminati è che nonostante la molteplicità e la particolare gravità delle accuse mosse, le sentenze definitive di condanna apparivano particolarmente miti rispetto a quelle comminate dai tribunali delegati romani per gli stessi casi. I tre Luterani, del resto, erano stati indotti a presentarsi spontaneamente al tribunale di fede per confessare la propria eresia dopo aver soggiornato per circa sei mesi nella casa del vescovo, consultore della santa fede nonché inquisitore. Se ne deduce che per il controllo dell'eresia luterana nel Viceregno era stata escogitata una particolare procedura. I prelati che avessero avuto notizia, durante la confessione, di sospetti di luteranesimo avevano l'obbligo di informare il consultore della congregazione della fede, normalmente il vescovo, affinché chiamasse a sé la persona sospetta e cercasse, in un lasso di tempo non superiore ai sei mesi, di convertirla al cristianesimo. Se la conversione aveva buon esito, il convertito veniva indotto a sottoporsi ad un processo inquisitorio nel quale la confessione spontanea e la certezza della conversione fondavano la sentenza per assoluzione dalle pene maggiori, compresa quella di confisca dei beni, le quali venivano, normalmente, commutate in penitenze pubbliche come monito per gli altri eretici.

Più complessa la ricostruzione del processo contro il duca salernitano Giovanni Sabato Califre³⁸. L'accusa mossa era quella di bigamia.

Il caso partiva dalla confessione resa da Valenzia Formisano, seconda moglie del Califre, al parroco del suo paese. Contro il Califre veniva aperto

³⁸ ADSN, Fondo Sant'Ufficio, coll. 139.1751, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Giovanni Sabato Califre, Pietro Pirro: bigamia.

d'ufficio un processo che vedeva la comparizione di numerose persone. Chiusa la fase istruttoria apparve indubitabile che il duca contratto due matrimoni. Le deposizioni della difesa non bastarono ad evitargli una sentenza di condanna in contumacia. L'Arcivescovo fu irremovibile: « ipsum excommunicamus et intimamus confiscationem bonorum». La vertenza passava ad "*ministerium aerarium fiscale causarij*". Citato a giudizio, questa volta il Califre decise di comparire all'udienza. In questo modo sperava di ottenere, attraverso la denuncia di persone sospette, la commutazione del sequestro dei beni con una pena di minore entità. Per le denunce e la confessione rese il Califre veniva, assolto « dalla scomunica maggiore, et tutte le altre censure, confiscationi et pene» a lui imposte, per essere condannato « a servire per remiero nelle Regie Galere per anni cinque prossimi continui» lasso di tempo dopo il quale le autorità si impegnavano a «rilasciare il sopravvenuto sequestro».

Rileva nel processo che l'interrogatorio del vescovo era sempre seguito da uno del "Reggente" e che, dopo la condanna, il caso si aprì di nuovo questa volta "D.Nos Regentes et iudices Vicariae" rei di aver liberamente modificato la pena imposta per una causa già conclusa. A suscitare la controversia fu un ordine del duca D'Ossuna con il quale, probabilmente per l'intercessione del fratello e del suocero del Califre nonché di membri influenti del casale, dopo appena quattordici giorni di permanenza, il condannato fu fatto prelevare dalla galera per essere ricondotto nelle carceri della Vicaria. La giustificazione dell'ordine risiedeva nelle condizioni di salute dell'uomo. L'autorità politica, in realtà, subiva le pressioni della nobiltà napoletana ma cercava, allo stesso tempo, di protrarre quanto più a lungo possibile nel tempo gli effetti della pena. La sentenza emessa in secondo grado, infatti, aveva visto la commutazione della condanna dalla scomunica maggiore a cinque anni di triremi ma l'esenzione dalla confisca dei beni era stata solo parziale. A ben guardare, si prevedeva che la restituzione del patrimonio al Califre e l'annullamento del sequestro dovessero eseguirsi solo allo scadere della pena. Il che significava che, in caso di morte del duca prima dei cinque anni, cosa altamente probabile sulle galere, il legittimo successore nella titolarità dei suoi beni dovesse considerarsi l'ultimo che ne aveva detenuto il possesso e quindi, in questo caso, il fisco cui ne spettava, nel frattempo, il godimento e l'usufrutto. Spinti dalle pressioni della nobiltà, gli ufficiali regi avevano cercato di sedare gli animi con una parziale e limitata modifica della sentenza che serviva anche a scongiurare il tentativo dei membri del casale di chiederne l'annullamento, in ultima istanza, direttamente al Papa. Ma, placati gli animi, il casato dovette presto ritirare il suo intento. La sentenza conclusiva, emessa nelle persone di «Alessandro Bosolino in spiritualibus e temporalibus vicarius et officilibus vobis Ill.bus Dnōs Regenti, iudicibus Magnae Curiae Vicariae Neapolitana ac alijs», chiudeva definitivamente la

questione ed eliminava ogni dubbio. Si stabiliva che per la salute della sua anima Giovanni Sabato Califre dovesse essere restituito alle triremi o quinqueremi regie essendo «nullum et impossibile appellari ad Summum Pontificem». Nel riconfermare la pena alla galera precedentemente imposta i giudici affermavano che il monitorio regio era nullo e nessun intervento era più possibile tanto ai secolari quanto al Papa perché la pena era già stata mutata una volta «ab declaratione excommunicationis» e perché «spectavit ac spectat cognitio huiusmodi criminis in Tribunalis S. O.» rientrando questa «heresis suspicione in abusu sacramenti matrimoni». Che il reale interesse fosse quello di ottenere il repentino dissequestro dei beni era dimostrato dal fatto che nella sentenza definitiva emessa dal tribunale in composizione mista l'impossibilità di commutare ulteriormente la pena era fondata su norme di diritto fiscale che, a quanto pare, «nec impugnationibus nolle ullo modo consentire in iudice nec potest componendi».

Si conclusero con la condanna alla confisca anche i processi contro Giovan Giacomo Corcione e Francesco Castaldo accusati di ebraismo *ratione peccati*³⁹. Il caso si apriva per la denuncia di un certo Giovan Battista Ristaldo il quale, per discolarsi dai sospetti di eresia che cominciavano ad annidarsi sul suo conto, sviava l'attenzione dell'inquisitore su Corcione della Fragola e l'amico Castaldo. Era «cosa nota » affermava il denunciante che il Corcione « non senta bene de fide poiché porta molte profetie per provare che ancora non sia venuto il Messia». Secondo le deposizioni d'accusa era abitudine del Corcione «strappare l'ostia consacrata» e, di persona, aveva potuto assistere ad un rito nel quale l'ostia veniva «strappata havendola sopra andato con il corpo [...] dicendola Idolo la quale ostia era stata consacrata da un prete de Fragola che non me volse nominare [...] decendomi de più che avrebbe voluto trovare un altro che avesse voluto fare quell'esperientia». Il Corcione, appariva come il capo carismatico della setta. Conosceva, a memoria, «la gabbalà» e parlava perfettamente la «lingua canina». Quanto al Castaldo molti abitanti della Fragola, sua città natale, davano certezza della sua adesione alla setta ebraica. Gli ebrei non violavano solo il divieto di «*conversatio atque commistio*» con i cristiani sancito sia dall'Inquisizione romana che da quella spagnola ma si rendevano colpevoli di un delitto ancora più pesante. Avevano contrastato la fede cattolica cercando di convertire all'ebraismo individui pienamente cristiani. Per questo « in Curia Archiepti Neapolitana» nella vertenza «in super dnos fiscum inquirente contra Joannes Jacomo Corcione et Joannes Fracisco Castaldo inquisiti causae haeresiae» il «*ministerium aerarium*

³⁹ ADSN, Fondo Sant'Ufficio, coll.142. 1792, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Giovan Francesco Castaldo/Giacomo Corcione: ebraismo ratione peccati.

fiscalem causarij» intimava la confisca in modo anomalo. Precisava infatti l'ufficiale fiscale che gli eretici non venivano condannati a deporre al fisco l'«unum quartum» dei loro beni, come era previsto dalle Prammatiche reali precedentemente emesse, ma intimava «confisca ipsorum omnium honorum» per aver cercato di convertire altri cristiani.

A questo punto è bene rimandare l'esame analitico dei vari punti, in questa sede appena accennati, nei capitoli della tesi.

CAPITOLO I

LA DISCIPLINA NORMATIVA DELLA CONFISCA DEI BENI AGLI ERETICI DAL DIRITTO IMPERIALE AL DIRITTO CANONICO.

1. Proprietà e appartenenza religiosa: gli elementi identitari dell'uomo-cittadino. 2. Dalla *Leges Quisquis* alla *Cum de appellatione*: le norme imperiali sulla confisca dei beni. 3. La confisca dei beni nel diritto canonico: il reato di lesa maestà divina. 4. La confisca dei beni nell'Inquisizione spagnola.

1. Proprietà e appartenenza religiosa: gli elementi identitari dell'uomo-cittadino.

La ricerca in oggetto ha lo scopo di esaminare la disciplina normativa e l'influenza sociale di una delle pene più severe comminate dal tribunale della Santa Inquisizione: la confisca dei beni agli eretici.

Bernardo Guy⁴⁰ che, com'è noto, ha esercitato con una certa severità l'ufficio di inquisitore a Tolosa tra il 1308 e il 1323, nella sua *Practica*

⁴⁰ Bernardo Gui, conosciuto anche come *Bernardus Guedonis*, o Bertrando VI de la Grionie nacque a Royères, nella regione francese del Limosino, nel 1261. Ancora ragazzo entrò nel convento domenicano di Limoges, dove prese i voti nel 1280. Dieci anni dopo divenne priore di Albi e successivamente di Carcassonne, Castres e Limoges. Dal 1308 al 1323 fu inquisitore a Tolosa, dove si occupò di 930 imputati di eresia di cui: 139 furono assolti, 307 furono condannati alla prigione e 143 furono condannati a portare una o più croci. Non emise sentenze di condanna per lunghi periodi per tutto il 1315, il 1317, il 1318 ed il 1320. Non usò eccessivamente la tortura e in totale consegnò al braccio secolare (nobili e autorità cittadine) per la condanna a morte 42 eretici. Come ricompensa per i suoi servizi di Inquisitore venne proclamato vescovo di Tui in Galizia da papa Giovanni XXII e, un anno dopo, vescovo di Lodève. Bernardo Gui morì nel castello di Lauroux nell'Hérault (Francia sud-occidentale) il 30 dicembre 1331.

Il suo lavoro più famoso è la *Practica Inquisitionis Heretice Pravitatis*, un trattato in cinque parti in cui fornisce una lista di importanti eresie dell'inizio del XIV secolo e dà consigli agli inquisitori su come interrogare membri di un particolare gruppo. Si tratta di un manuale delle prerogative e dei compiti dell'inquisitore: le citazioni, le condanne, le istruzioni per gli interrogatori costituiscono un documento unico per lo studio dell'Inquisizione ai suoi inizi. Quest'opera, di cui si persero le notizie per lungo tempo, fu infine pubblicata in versione completa dall'abate Douais a Tolosa nel 1886.

Inquisitionis Hereticae Pravitatis, fornisce un elenco preciso delle pene usate dal “santo” tribunale. L’inquisitore riporta che i rimedi da adottare contro i penitenti che si allontanavano dai dogmi della Chiesa di Roma dovevano essere oltre alle penitenze, da prevedersi solo per i casi meno gravi, in ordine crescente, pellegrinaggi, servizi in Terra Santa, imposizioni di croci, imprigionamenti, imprigionamenti platonici contro defunti, esposizioni alla berlina, riduzioni allo stato laicale per gli eretici ecclesiastici, esilio, distruzioni di case, ed infine, scomunica e confisca dei beni.

La condanna a morte, si legge nel manuale⁴¹, riguardava due categorie di soggetti: i rei impenitenti⁴², che pienamente convinti dell’eresia di cui erano accusati, rifiutavano l’abiura e non chiedevano perdono per i reati commessi e i relapsi che, dopo aver confessato, ritrattavano la confessione formalmente resa e ricadevano nuovamente in errore. In tutti gli altri casi, invece, la scelta della punizione era rimessa al giudice e commisurata alla gravità del fatto. Se il reato era molto grave la condanna prevista era la prigionia. Quest’ultima, a seconda del grado di colpa del condannato, si distingueva in prigionia in *murus largus*, che veniva scontata in casa propria o tra le mura di un convento e consentiva al reo possibilità di moto, lavoro e perfino occasionali licenze, e prigionia in *murus strictus* che comportava la detenzione in catene in una cella stretta e buia. Pene minori erano quella della flagellazione accompagnata, di norma, da una processione solenne e dall’offerta da parte del condannato di un cero e quella dell’espiazione pubblica o privata di penitenze scelte dall’inquisitore. Poteva, infine, anche essere imposto ad alcuni penitenti di portare sugli abiti

⁴¹ Bernardo Guedonis, *Practica Inquisitionis Hereticae Pravitatis, document publiè pour la premier fois*, pag 187, Alphons Picard libraire editeur, Paris, 1886.

⁴² Ai rei impenitenti era data, in realtà, facoltà di pentirsi anche in extremis davanti al rogo ma in questo caso erano tenuti a denunciare i loro complici e venivano condannati alla prigione a vita. Ai relapsi non era concesso analogo “privilegio” ad essi era data, tuttavia, possibilità di comunicarsi. Cfr. Bernardo Guedonis, *Practica Inquisitionis Hereticae Pravitatis*, op. cit. pag. 202.

particolari segni di riconoscimento che rendessero palese alla comunità il reato di cui gli eretici si erano macchiati.

Le ricerche della storiografia⁴³ sono state alquanto particolareggiate solo per le pene dell'Inquisizione a cui abbiamo brevemente accennato, risulta, invece, molto più complicato l'esame di quelle pene che oltre alla punizione del reo si prefiggevano lo scopo di attuarne la disumanizzazione e l'esclusione sociale. Le pene in questione erano, in particolare, quelle della scomunica, ovvero l'esclusione formale del reo dalla comunità dei fedeli, e quella della confisca dei beni che ne era conseguenza e presupposto.

Per poter comprendere meglio il significato di questa affermazione occorre procedere per gradi.

Innanzitutto è bene precisare che non si può comprendere a pieno la portata della scomunica e della confisca dei beni se non si pone preliminarmente attenzione su due concetti distinti e pure fortemente legati tra loro: la proprietà e la cittadinanza. L'unione di questi concetti è fondamentale per capire la logica dell'esclusione sottesa alla pena della confisca. Dal diritto di proprietà discendeva, infatti, lo status di cittadino⁴⁴ che, a sua volta, quanto al riconoscimento dei diritti civili e politici, si diversificava in base al grado di godimento dello stesso.

⁴³ Su tutti: F. Cardini-M. Montesano, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, Città nuova, 2005; *Breve storia dell'Inquisizione*, a cura di A. Fiore, <http://www.filosofiaedintorni.eu/inquisizione.htm>.

⁴⁴ Si precisa che il termine "cittadino" in questo paragrafo è utilizzato nell'accezione di membro della comunità civile.

In epoca medievale il diritto di cittadinanza veniva originariamente concesso a chi da un determinato numero di anni risiedeva entro il recinto delle mura e pagava le imposte. L'appartenenza alla *civitas* nell'Europa medievale e moderna trovò espressione in due termini dal significato lievemente diverso: cittadino e borghese. "Borghese" indicò, a partire dal XII secolo, il cittadino in Germania, Francia, Inghilterra, mentre in Italia venivano utilizzati i termini "cittadino" e "cittadinanza". Con il tempo la qualifica di cittadino indicò chi possedeva i privilegi della cittadinanza ed era membro di un insediamento "antico" ove risiedeva un vescovo mentre il borghese era, invece, l'abitante del *burgus*, un agglomerato nato al di fuori della città antica e distinto dalla campagna. Per approfondimenti: Cittadinanza di F. Belvisi a cura di A. Barbera in , *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 117-144.

Che quello del *dominium* fosse un tema centrale nell'identificazione della dimensione giuridica del soggetto era chiaro già a partire dal medioevo e trovava accento ancora maggiore nell'età moderna.

L'attribuzione dell'individuo alle varie corporazioni e il conseguente riconoscimento delle sue capacità giuridiche non poteva prescindere dal paradigma proprietario.

Fino all'introduzione codicistica del soggetto unico di diritto e anche oltre l'uomo era ciò che possedeva e a lui erano riconosciuti diritti in maniera direttamente proporzionale alla quantità di beni posseduti.

La proprietà rappresentava la misura di quell'onore⁴⁵ da cui dipendeva la credibilità testimoniale e la capacità di detenere cariche pubbliche.

Essa in quanto *dominium* non era «un mero diritto reale» ma piuttosto «l'intensa signoria dell'uomo sulle cose e su sé medesimo, la sfera inviolabile che definisce la stessa “umanità” del soggetto. Tale signoria- fatti salvi i diritti di Dio creatore su vita e morte delle creature- fondava il diritto di ciascun uomo alla propria integrità fisica, all'uso del proprio corpo, alla sociabilità, alla difesa della propria onorabilità»⁴⁶.

Il *dominium* definiva, dunque, l' “uomo-cittadino” così come, nel riconoscimento della sua umanità e dei suoi diritti fondamentali, ruolo centrale giocava l'appartenenza alla religione cattolica.

Com'è noto l'Impero nato con Carlo Magno si poneva come una *Respublica Cristiana* al cui vertice oltre all'imperatore c'era la Chiesa⁴⁷.

⁴⁵ Il termine “honore”, nel medioevo, era inteso in un duplice senso essendo sinonimo sia dei servizi ed degli uffici legati all'esercizio di cariche pubbliche che di dignità, prestigio e potere. Per approfondimenti vedi: Cavina, *Il sangue dell'onore. Storia del duello*, Roma-Bari, Laterza, 2005. Ampliamento della recensione apparsa nella rivista telematica «Cromohs», X, 2005, http://www.cromohs.unifi.it/10_2005/venturelli_cavina.html.

⁴⁶ G. Alessi, *Il Soggetto e l'ordine, percorsi dell'individualismo nell'Europa moderna*, cit. pag. 56, Giappichelli, Torino, 2006.

⁴⁷ La centralità della Chiesa nell'Impero veniva sancita dapprima con l'editto di Costantino del 313, di poi con la legislazione di Teodosio con la quale la Chiesa veniva proclamata Chiesa Unica dell'Impero. L'Editto di Milano (noto anche come Editto di Costantino, Editto imperiale di tolleranza o semplicemente Editto di tolleranza) fu un editto promulgato nel 313 a nome di

Essa, principale depositaria del patrimonio culturale del mondo antico, aveva evitato il collasso morale dell'Occidente, realizzando, attraverso una costante opera di cristianizzazione dei popoli germanici, l'unico vero collante etico di una realtà politica fortemente frammentata di cui l'Imperatore era il mero rappresentante formale⁴⁸. L'istituzione ecclesiastica fu la sola ad imporre apparati politici, giuridici ed economici identici per il governo di organizzazioni sociali assai diverse tra loro. Ciò oltre ad assicurarle il pieno controllo delle realtà locali esistenti le consentì un passaggio ulteriore: tramutare i dogmi cristiani nei principi di quella costituzione non scritta che tacitamente legittimò tutti i suoi poteri.

Per riuscire in questo intento fondamentali si rivelarono i sacramenti.

Costantino I che allora era imperatore d'Occidente, e Licino, imperatore d'Oriente, per porre ufficialmente termine a tutte le persecuzioni religiose e proclamare la neutralità dell'Impero nei confronti di ogni fede. Si tratterebbe, in realtà, di un rescritto, in quanto confermava un precedente editto dell'Imperatore Galerio. Il precedente editto, emanato nel 311, concedeva una indulgenza ai cristiani, ovvero i cittadini che avendo "assecondato un capriccio erano stati presi da follia e non obbedivano più alle antiche usanze". Il documento affermava che «che in nome di tale indulgenza essi farebbero bene a pregare il loro Dio per la Nostra salute, per quella della Repubblica e per la loro Città, affinché la Repubblica possa continuare ad esistere ovunque integra e loro a vivere tranquilli nelle loro case».

L'Editto di Milano, nel testo che abbiamo oggi, andava oltre, stabilendo esplicitamente che i luoghi di incontro ed ogni altra proprietà confiscati ai cristiani ed incamerati dall'erario dovessero: «[...] essere restituite ai cristiani senza richiesta di pagamento o compenso alcuno e senza alcun tipo di frode o imbroglio».

Di fatto esso concedeva al cristianesimo uno status giuridico equivalente alla religione tradizionale romana e agli altri culti religiosi professati nei territori dell'Impero. Il presupposto storico dell'*Editto* è da ricercare nell'ormai diffusa presenza dei cristiani in ogni strato sociale; molti convertiti occupavano sempre più spesso posizioni-chiave nella società imperiale, nonostante il rischio delle persecuzioni. L'editto aveva quindi l'intento di comprendere in seno alla società romana dottrine religiose o filosofiche di origine diversa, allo scopo di rafforzare l'autorità statale. L'Editto di Tessalonica, conosciuto anche come *Cunctos populos*, venne emesso il 27 febbraio 380 dagli imperatori Teodosio I, Graziano e Valentiniano II (quest'ultimo all'epoca aveva solo nove anni). Il decreto dichiara il credo niceno religione ufficiale dell'Impero, proibisce in primo luogo l'arianesimo e secondariamente anche i culti pagani. Per combattere l'eresia si esige da tutti i cristiani la confessione di fede conforme alle deliberazioni del concilio di Nicea. Il testo venne preparato dalla cancelleria di Teodosio I e successivamente venne incluso nel codice Teodosiano da Teodosio II. La nuova legge riconosceva alle due sedi episcopali di Roma e Alessandria d'Egitto il primato in materia di teologia. Vedi A. Aldolfi, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1976.

⁴⁸ Sul tema vedi A. Cavanna, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, vol.I, Varese, Giuffrè, 1982.

Questi segni visibili della grazia di Dio conferivano agli ecclesiastici un'alea divino-magica che li poneva al centro della scena pubblica come gli intermediari tra l'uomo e Dio. Attraverso la loro amministrazione il potere magico-divino si palesava alla comunità legittimando la collocazione dei membri del clero ai vertici della piramide sociale.

Ma l'esercizio dei sacramenti aveva anche una funzione più strettamente territoriale.

Il battesimo, la cresima, il matrimonio, l'estrema unzione, definiti dalla storiografia più influente "riti di attribuzione e definizione di stato", scandivano le tappe fondamentali della vita dell'uomo. Essi segnavano l'ingresso in società, solennizzavano il passaggio dall'infanzia all'adolescenza, celebravano la nascita di nuovi nuclei familiari e ritualizzavano l'evento morte⁴⁹ definendo gli status socialmente ricoperti, di volta in volta, dai singoli individui. La funzione di questi *status* era sempre duplice: civile e religiosa al tempo stesso. Attraverso il filtro sacramentale l'individuo trovava identità come cristiano e in quanto tale, indirettamente, come membro della comunità civile teologicamente fondata.

Una funzione decisamente basilare, in tal senso, era riservata al battesimo. Esso, per la Brambilla elemento di unificazione e di cittadinanza primaria, rappresentava uno strumento essenziale per il conferimento dei diritti civili e politici. Dall'obbligo, per nascita, all'appartenenza religiosa, sancita con il battesimo, dipendeva la capacità giuridica dei soggetti e l'unità culturale e cultuale dell'Impero.

In virtù di questa appartenenza chi mostrava resistenza ai sacramenti e ad una condotta di vita non improntata ai canoni cristiani, non possedendo l'ispirazione divina diffusa dallo Spirito Santo, in quanto "uomo-animale", doveva essere considerato al di fuori del consorzio civile.

⁴⁹ Spunti per queste riflessioni provengono da E. Brambilla, *La giustizia intollerante, Inquisizioni e tribunali confessionali in Europa*, Carocci, Roma, 2007.

Todeschini è chiaro sul punto. Nella sua opera più importante, *Visibilmente crudeli, malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*⁵⁰, egli afferma che i cristiani, nel loro insieme componevano un soggetto collettivo pienamente umano cui dovevano rimanere estranei coloro che (quali ebrei, eretici ecc...), contrapponevano alla “spiritualità della psiche” l’animalità dei sensi. Essi non partecipando in maniera completa i canoni del vero vivere civile non potevano che restare ai margini della società.

L’intento era quello di sottolineare la diversità strutturale e antropologica degli infedeli che per le loro differenti credenze e per i loro comportamenti immorali e criminali, mettevano a rischio l’ordine naturale divinamente dato. Questo rischio giustificava la persecuzione attraverso l’Inquisizione⁵¹

⁵⁰ G. Todeschini, *Visibilmente crudeli, malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, cit. pag. 47, Il Mulino Bologna, 2007.

⁵¹ Com’è noto del tribunale dell’Inquisizione si conoscono all’incirca tre forme: l’Inquisizione medioevale, l’Inquisizione spagnola e quella romana. Sorto come mezzo di difesa dell’ortodossia della Chiesa cattolica tale tribunale si avvaleva di ogni mezzo pur di ottenere la confessione dell’eretico o presunto tale e si serviva di giudici straordinari chiamati «Inquisitores» la cui competenza si affiancava ma non annullava quella del giudice ordinario ecclesiastico rappresentato dal vescovo diocesano. Dati gli eccezionali poteri concessi agli Inquisitori in contrapposizione alle labili difese dei sospetti di eresia la sua procedura contrastava nettamente con i criteri procedurali del processo canonico ordinario. Nello specifico l’Inquisizione medioevale fu istituita con la decretale «Ad Abolenda» di papa Lucio III: gli indagati dovevano comparire davanti ad un tribunale ecclesiastico e l’istruzione del processo era affidata al vescovo della diocesi, se venivano trovati colpevoli erano subito consegnati al braccio secolare che avrebbe dovuto allontanarli dalle funzioni pubbliche e privarli di alcuni diritti civili; il pontificato di Innocenzo III introdusse parziali modifiche: il delitto di eresia fu equiparato a quello di lesa maestà ed accanto all’Inquisizione vescovile venne costituita una nuova Inquisizione direttamente affidata a legati pontifici. L’Inquisizione spagnola venne introdotta da Sisto IV con la bolla del 1 novembre 1478 su sollecitazione dei sovrani spagnoli Ferdinando ed Isabella, e fu diretta dapprima contro i «Moriscos» ed infine contro i riformati. Essa divenne ben presto uno strumento nelle mani del potere civile per i fini della politica assolutistica, consentendo infatti l’espropriazione dei beni dei condannati all’eresia era un ottimo strumento nelle mani del governo spagnolo per impinguare le casse statali dissesate dalle ingenti spese belliche. L’Inquisizione romana, in ultimo, fu creata nel 1542 da Paolo III, su modello di quella spagnola. Era presieduta direttamente dal papa ed era composta di una commissione di sei cardinali inquisitori coadiuvati da teologi “delegati”. Al Papa era riservata la facoltà di ricevere l’abiura mentre i cardinali costituivano i giudici di appello e i delegati i giudici di prima istanza. Aveva competenza in materia di fede ma le sue attribuzioni furono estese da Pio IV anche all’esame e alla condanna dei libri sospetti e alla concessione di licenze stampa. I tribunali dell’Inquisizione erano dotati di propri mezzi di costrizione e potevano condannare a pene corporali e detentive. Gli accusati, arrestati in seguito a denuncia, anche solo di sospetto, venivano interrogati dall’inquisitore al fine di provare ogni coinvolgimento nei crimini di eresia, anche tramite tortura, e successivamente convinti a confessare e pentirsi. A seconda della

e l'esigenza della Chiesa di organizzarsi in un apparato di controllo uniforme che si esprimesse in regole ferree e in un organizzazione giudiziaria in grado di assicurarne il controllo capillare degli eretici⁵².

gravità della colpa si procedeva poi all'espiazione che poteva andare dall'abiura alla confisca dei beni fino alla condanna a morte nei casi più gravi solitamente mediante rogo. L'esecuzione delle pene era affidata al potere civile. Racconta ancora Bernardo di Guido che la procedura prevedeva un tempo di grazia che andava da quindici giorni ad un mese, durante il quale l'eretico denunciatosi spontaneamente avrebbe ricevuto lievi pene anche segrete, se la colpa non fosse stata pubblica. Trascorso il termine, il tribunale procedeva citando l'indiziato o chiedendone l'arresto alle autorità civili; di regola due testimoni erano sufficienti per una condanna; in qualche caso veniva ammessa l'assistenza di un avvocato autorizzato dal tribunale. Il regime penitenziario durava a volte degli anni e la pratica della tortura per estorcere la confessione era ammessa "citra membri diminutionem et mortis periculum". La sentenza veniva letta durante un pubblico sermone e poteva essere di assoluzione, preceduta da abiura, di detenzione parziale o perpetua e di morte sul rogo. La prigionia perpetua e il rogo comportavano la confisca dei beni; qualche pena più lieve poteva essere riscattata con il versamento di elemosine. La condanna al rogo poteva essere inflitta anche "post mortem" in questo caso veniva bruciato il cadavere. L'attività di questi tribunali cominciò a decrescere nel corso dei sec. XVIII-XIX con l'avanzare dell'illuminismo e il rifiuto dei governi di procedere all'esecuzione delle pene. Sul tema dell'inquisizione in generale vedi anche: Andrea Del Col, *L'inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Mondadori editore, Milano 2006; F. Cardini, *La lunga storia dell'Inquisizione, luci, ombre della «legenda nera»*, Roma, Città Nuova 2005.

⁵² Il perno di questo apparato era rappresentato dai vescovi i quali assommavano in se funzioni sacramentali a funzioni più propriamente pubbliche di stato civile. Essi, in e in quanto detentori di poteri pubblici amministravano i sacramenti e si dedicavano alla cura dell'ortodossia in quanto giudici ordinari ecclesiastici amministravano la giustizia civile e penale del clero e non solo. Ma la funzione centrale svolta dai vescovi all'interno delle diocesi vescovile era quella su apostasia scisma ed eresia le quali erano tanto più importanti in quanto attraverso il binomio appartenenza/esclusione assicuravano l'unità della Chiesa e con essa dell'Impero.

Sul punto vedi G. Merlo, *Vescovi medievali*, Biblioteca francescana, Milano 2003; M. Pellegrini Vescovo e città una relazione nel medioevo italiano, Mondadori, Milano, 2009; G. Greco, *La Chiesa nell'Italia moderna*, Laterza, RomaBari, 1999.

Interessante è anche la funzione ricoperta dalla diocesi vescovile. Essa, detta anche *ecclesia monasteriorum*, divenne il vero fulcro dell'amministrazione della giustizia dell'Impero. Essa era suddivisa in circoscrizioni più piccole dette pieve o parrocchie le quali erano capeggiate da giudici spirituali minori che esercitavano i loro poteri su autorizzazione e sotto il controllo dei vescovi. Le *ecclesiae monasteriorum* del basso medioevo vanno distinti dai monasteri dell'alto medioevo. Questi ultimi sono territori-santuari esenti e immuni dalla guerra sorti tra il V e il X secolo. L'appartenenza a queste comunità non è data dal dato anagrafico del battesimo ma da una scelta volontaria che impone il rifiuto del sesso, del sangue e del denaro. Si trattava di feudi territoriali governati da monaci in cui potevano trovare asilo chi abbandonava la vita di guerra o lasciava le armi perché prossimo alla morte. Queste comunità si reggevano secondo leggi proprie che miravano a punire l'impurità alimentare, sessuale e di sangue attraverso pene che miravano a ripristinare la purezza di chi avesse trasgredito. Le leggi di "purezza ed impurità" venivano codificate nei così detti "Penitenziali" definiti dalla storiografia più accreditata come dei veri e propri codici penali privati la cui autorità non proveniva dal potere pubblico ma dall'autorità dei capi carismatici. Nelle opere di conversione questi monasteri offrivano a chi vi entrava a farne parte la salvezza dalle leggi dell'onore e della vendetta dei codici barbarici. Si otteneva il perdono attraverso la confessione generale e volontaria di tutti i delitti. A incoraggiare le confessioni volontarie operavano vari fattori. Inanzitutto l'immunità territoriale concessa all'omicida che lo metteva al riparo dalla vendetta del clan offeso e gli offriva un mediatore naturale per trattare la

In tal modo, se il battesimo definiva l'appartenenza obbligatoria sin dalla nascita alla Chiesa unica ed universale dell'Impero, attraverso l'eucarestia, la penitenza, la confermazione e gli altri sacramenti si veniva a creare un complesso organizzativo di stampo sacramentale che assicurava il controllo e l'appartenenza degli adulti alla comunità civico-cristiana.

In questo quadro, appare più agevole comprendere la gravità di pene, come quelle su cui si intende soffermare nelle pagine seguenti la nostra attenzione, le quali, estromettendo il reo o presunto tale dalla comunità e annullandone i poteri transattivi, negavano all'individuo ogni valore sociale.

Si trattava di pene "latae sententiam"⁵³ in cui la comminazione del castigo avrebbe dovuto precedere l'emissione della condanna. Tra queste pene, prima tra tutte spicca la scomunica⁵⁴ ma può definirsi a tutti gli effetti una pena *in ipso iure* anche la confisca dei beni comminata agli eretici.

pace privata di poi la possibilità di commutare le pene previste per i reati confessati in punto di morte "legati pii". Sul punto anche Aa. Vv., Storia medievale, lezione del prof. Artifoni, Donzelli, Roma, 1998.

⁵³ Le pene "latae sententiam" sono quelle che, agendo per mandamento divino, si tramutano automaticamente in sentenze prima della pronuncia definitiva del giudice colpendo anche i cosiddetti reati occulti ovvero quelli per i quali non è stata ancora data la prova definitiva del fatto. Il fondamento risiedeva nella concezione magico sacrale di queste pene le quali si consideravano promanate direttamente da Dio. Le pene in esame erano di esclusiva competenza dei magistrati ecclesiastici. Esse definivano i cosiddetti "casi riservati" ovvero quelli per i quali era negata l'assoluzione in confessionale imponendo al confessore di sospendere l'assoluzione e di rinviare il confidente ad un giudice segreto a lui superiore.

Sulle pene "latae sententiam" vedi M. Turrini, *La coscienza e le leggi nei testi per la confessione della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1991; R.Mazzola, *la pena latae sententiae nel diritto canonico. Profili comparati di teologia criminale*, CEDAM, Padova, 2001.

⁵⁴ La distinzione biblico-ebraica conosce due tipi di scomunica la *midduj* ovvero scomunica temporanea e l'*herem* ovvero l'anatema che comportava l'espulsione perpetua ed irrevocabile di chi la subiva. Anche nel processo episcopale classico si distinguono due tipi di scomunica: la scomunica giudiziaria detta anche "ab homine" e la scomunica de iure.

La prima si rivolgeva al peccatore che si rifiutasse di sottoporsi ai monitori canonici. Questi, considerato contumace, subiva una scomunica nominativa annunciata a voce dal parroco alla presenza della comunità riunita e successivamente affissa alle porte della Chiesa. Si trattava, in realtà, di un mandato di comparizione che comportava la sospensione di alcuni, ma non di tutti, i diritti civili fino all'emissione della condanna. La scomunica de iure, invece era generale ed universale. Essa, definita anche legislativa, non era un elemento del processo ma una pena vera e propria pena destinata ai casi riservati contenuti nella "Bolla in Coena domini".

Secondo le considerazioni ancora una volta condotte dalla Brambilla⁵⁵, e avvalorate dalle ricerche più recenti del Lavenia⁵⁶, la confisca doveva considerarsi una conseguenza automatica della scomunica della quale manteneva le stesse caratteristiche essenziali.

Quest'ultima, in particolare privava di tutti i beni chi ne fosse colpito invalidando, con effetti retroattivi, gli atti compiuti dall'inquisito stipulati sia prima che dopo l'apertura del processo.

Gli effetti prescindevano dall'emissione di una sentenza di condanna definitiva per l'obbligo del colpevole di assolvere al debito con una sorta di autodenuncia che stravolgeva la prassi dell'indagine necessariamente segreta tipica dell'istruttoria delle procedure romano-canoniche. Agli effetti retroattivi si sommano gli effetti ultrattivi della pena. Essa, colpendo, con la diseredazione e l'infamia, la discendenza dell'eretico o presunto tale, si estendeva anche ai figli dei condannati, pur se ortodossi o non complici del reato paterno, senza la necessità di una colpa personale a fondamento del reato.

In questo modo la confisca diveniva uno strumento atto a privare l'uomo del diritto di proprietà, di possesso e di trasmissione degli atti incidendo sulla sua piena partecipazione al consorzio civile.

Escluso dalla comunità cristiana per effetto della scomunica, l'uomo veniva estromesso anche dalla dimensione "privata" della stessa⁵⁷ sicchè il

Sul tema della scomunica vedi: L. Gerosa, *La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico*, Edition Universalitaires, Fribourg, 1984; G. Crocetti, *La scomunica ed altre censure: catechismo al popolo*, versione on-line.

⁵⁵ E. Brambilla, *Coscienza e giustizia nella Seconda Scolastica*, in *Storica*, X, 2004, n. 30, pp. 195-208

⁵⁶ V. Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene, confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2004.

⁵⁷ Fu per questo che la scomunica venne adottata, in particolare, nei territori dominati dalla corona spagnola ove l'Inquisizione più che alla cura dell'ortodossia era volta ad attuare una vera e propria pulizia etnica. Negando i diritti umani essenziale era più agevole escludere dai domini spagnoli un numero consistente di minoranze etniche. Anche in Tamburini, *Storia generale dell'Inquisizione*, vol. II, Milano e Napoli 1866, pp. 562-568

controllo costituzionale di una società teologicamente fondata si attuava attraverso il paradigma disumanizzazione/esclusione. Se infatti, come abbiamo cercato di chiarire, la cittadinanza si sostanziava, da un lato, in appartenenza religiosa quale presupposto per il riconoscimento dei diritti umani, dall'altra, nel diritto di proprietà quale espressione della primaria partecipazione dell'individuo alla società civile se ne deduce che la disumanizzazione avveniva sul duplice piano su cui si snodava la società medievale e moderna: la scomunica privava chi ne fosse colpito di tutti i diritti umani escludendolo dalla comunità dei fedeli mentre la confisca ledendo la capacità di possedere e trasmettere beni escludeva l'eretico dalla società civile.

2. Dalla *Leges Quisquis* alla *Cum de appellatione*: le norme imperiali sulla confisca dei beni.

Aldo Mazzacane nella lezione dottorale del nove aprile 2009 chiariva come il nucleo centrale del dibattito post-moderno fosse incentrato sulla volontà di negare scientificità alla storia. Per i teorici che sposano tale corrente di pensiero la storia sarebbe frutto di costruzioni romanzate. L'idea di fondo è che la ricostruzione degli eventi trarrebbe origine da un lavoro critico necessariamente espresso in un linguaggio antropologicamente, storicamente e geograficamente condizionato. Essendo gli eventi in quanto tali inattuabili non sarebbe mai possibile la rappresentazione di un "fatto vero" in se ma il dato storico non potrebbe che essere espresso in una forma discorsiva astrattamente orientata.

Per quanto, in effetti, è vero che il linguaggio è un prodotto collettivo legato ad una realtà spazio-temporale culturalmente e storicamente data, resta, a mio avviso, innegabile l'oggettività di alcuni dati certi. Tener presente, nel vaglio di alcune fonti, il punto di vista valutativo dell'autore che le

compone è fondamentale per lo storico contemporaneo ma è altrettanto necessario evitare posizioni che possano sfociare in un relativismo estremo. Per quanto, infatti, il linguaggio è soggetto a regole interne di falsificazione resta l'oggettività di fonti inoppugnabili come quelle normative e processuali.

Tenendo conto di queste considerazioni mi accingo alla ricostruzione della disciplina normativa della confisca agli eretici.

La tradizione della confisca ha radici assai risalenti. Anche se limitatamente ai casi di lesa maestà umana, fu prescritta per la prima volta in norme di età imperiale. La prima norma ad introdurre la pena per reati di lesa maestà fu la *leges QuisQuis* degli imperatori Onorio ed Arcadio⁵⁸. La costituzione, contenuta nel Corpus Iuris Giustiniano e successivamente inserita nel Decretum di Graziano, sanciva la caratteristica peculiare della pena: a patire le colpe dei condannati erano anche i discendenti non colpevoli degli stessi i quali venivano spogliati dei loro beni, della capacità di contrarre e di ogni altra dignità civile⁵⁹.

⁵⁸ Corpus Iuris giustiniano C. VIII, 8, 5.

Studi su questa costituzione sono quelli condotti da Piergiovanni, *La Punibilità degli Innocenti nel diritto canonico dell'età classica*, II, Giuffrè, Milano, 1974, Zuccotti, *Furor Hereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione dell'eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Giuffrè, Milano, 1992; Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Giuffrè, Milano, 1974.

⁵⁹ Sulla gravità della portata della legge interessante è l'appunto di G. Filangieri che in merito alla costituzione in esame dice: «Allora troviamo la legge di Arcadio ed Onorio la quale sebbene fosse la più fiera di quante se n'erano fatte fino a quel tempo era nulladimeno molto lontana da quel grado di ferocia al quale sono giunti nostri umani legislatori. Essa condannava alle fiere il perduelle dell'infamia condizione, ed alla semplice morte quegli di una condizione più nobile ma Arcadio non ardi di prescrivere l'esordio tormentoso che si fa oggi, dove più e dove meno soffrire al delinquente prima di morire. Il carnefice non doveva con inusitata crudeltà dilaniare le membra del reo, squarciare con tenaglie infuocate le sue carni, immergerlo nel piombo liquefatto, bruciare a fuoco lento la mano parricida, fragli, in poche parole, soffrire tutti i più acerbi dolori de quali la natura umana è suscettibile. Egli non ardi di prostituire il linguaggio sacro delle leggi fino a questo punto; e quantunque l'umanità fosse da gran tempo abituata allo spettacolo della più feroce tirannia e delle stragi le più sanguinose le leggi non furono mai così fiere come il tiranno le dettava. La nostra condizione è per l'appunto di quella de' sudditi dell'Impero Romano. Noi abbiamo la tirannia nelle leggi, e l'umanità sui troni. I costumi distruggono, o, per meglio dire, ingentiliscono il dispotismo ch'è dalle leggi favorito e protetto. Queste ci condurrebbero alla schiavitù, se quelli non ci spingessero verso la libertà. Questo contrasto è nulla di meno

In particolare la norma in esame si rivolgeva a tutti coloro che, soldati o privati cittadini, sia romani che stranieri, appartenessero o avessero prestato un giuramento di fedeltà ad una fazione “scelestam” sorta con l'intento di progettare la morte di uomini illustri o di senatori. Rei di lesa maestà umana essi venivano colpiti con la pena di morte e i beni di loro proprietà attribuiti al fisco.

Gli effetti della pena si estendevano, inesorabilmente, anche ai discendenti della stirpe.

L'indulgenza dell'imperatore, infatti, faceva salva la vita dei successori dei colpevoli ma li rendeva incapaci di succedere, escludendoli sia dall'eredità paterna, materna, avita e di tutti i parenti più prossimi, che dai testamenti degli estranei.

Le conseguenze erano gravi: tacciati di infamia, i colpevoli, non avrebbero potuto godere degli onori pubblici e dei sacramenti «ut his perpetua egestate sordentibus sit et mors solacio et vita supplicio»⁶⁰. Contro la possibilità di escamotage volti all'elusione dell'applicazione della legge, le emancipazioni dalla patria potestà intervenute «post legem dumtaxat lata», nonché le donazioni e le alienazioni fatte sia in buona che in mala fede dal momento del crimine venivano dichiarate nulle⁶¹. Più miti le norme a danno delle figlie femmine. Per motivi non certo legati alla benevolenza del legislatore, alle stesse, «quas pro infirmitate sexus minus ausuras esse confidimus», secondo quanto sancito dalla legge *Falcidia*⁶², potevano trasferirsi beni della dote materna che ne garantissero, se non l'intero emolumento o il nome di erede, almeno una «mediocrem alimoniam»⁶³. Si

pericoloso; e l'equilibrio che ne nasce, è molto precario. Non vi è che il bene prodotto dalle leggi che possa essere durevole nella società. Correggiamole e noi saremo stabilmente felici e tranquilli». In: *Scienza della legislazione*, volume IV, libro III, pagg. 232 e 233.

⁶⁰ Corpus Iuris giustiniano C. VIII, 8, 5, ed. P. Kruger - R. Scholl, I, Berolini, 1973, pag. 373.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Corpus Iuris giustiniano Coll. I, I.

⁶³ Corpus Iuris giustiniano C. VIII, 8, 5, ed. P. Kruger - R. Scholl, I, Berolini, 1973, pag. 374.

sanciva infine, con una gravità per alcuni mai conosciuta prima nel diritto romano, che i rei di lesa maestà potevano essere perseguiti anche «post mortem [...] ut convicto mortuo memoria eius damnetur et bona eius successoribus eripiantur»⁶⁴.

Parzialmente revocata con la *Lex Sancimus*⁶⁵ la Costituzione in esame non fu mai estesa dagli imperatori cristiani alla discendenza degli eretici come può dedursi dalla *Lex Cognovimus*⁶⁶.

Nello specifico, la prima delle due leggi su indicate ammetteva «quod per istam legem succedunt filii orthodoxi ex testamento et ab intestato» mentre la seconda veniva più volte invocata dai giuristi di età moderna come la vera espressione dei principi dell'ordinamento romano⁶⁷. La norma promulgata da Giustiniano nel 529 prevedeva che sia nei casi in cui uno solo dei genitori fosse stato dichiarato eretico che nei casi «quibus nec pater nec mater orthodoxae sunt religioni» i figli ortodossi «ad earum successionem sive ex testamento sive ab intestato vocenturet donationes seu alias liberalitates ab his accipere possint»⁶⁸. Venivano esclusi da ogni beneficio, alla stregua di quanto sancito dalla *leges Quisiquis*, solo i figli che seguivano, apertamente, la «maternam vel paternam inopiam adfectionem»⁶⁹. Fu a questa legge che si appellò la molteplicità di giuristi, specie umanisti, per delegittimare gli effetti ultrattivi della confisca e conservare il patrimonio nelle famiglie di appartenenza. Il passo su cui si pose particolare attenzione fu quello in cui veniva stabilito che ove non esistessero figli ortodossi «ad agnationem vel cognationem eorum, orthodoxas tamen, easdem res vel successiones pervenire», e che solo nell'evenienza in cui «nec agnatio nec cognatio recta inveniantur» i beni

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Corpus Iuris giustiniano Nov. I, 2, pr.

⁶⁶ Corpus Iuris Giustiniano C. I, 5, 19.

⁶⁷ Corpus Iuris Giustiniano C. I, 5, 19 ed. P. Kruger - R. Scholl, I, Berolini, 1973, pag. 58.

⁶⁸ *Ivi*, pag. 59.

⁶⁹ Corpus Iuris Giustiniano C. I, 5, 19, ed. P. Kruger - R. Scholl, I, Berolini, 1973, pag. 59.

dovevano trasferirsi al fisco⁷⁰. In conclusione, in nome dell'amore di Dio, i genitori eretici venivano costretti a «dotes pro filiabus vel nepotibus dare [...] et ante nuptias donationes pro filiis vel nepotibus perscribere» e si vietava che i figli maschi venissero deufradati anche di quanto fosse loro sufficiente «ad quotidianam vitae conservationem»⁷¹. La norma era sostanzialmente ribadita da Giustiniano nel 542 con la novella *Ut Cum de appellatione*⁷². Con questa previsione normativa agli eretici «non liceat alios erede sibi instituere nisi liberos orthodoxos et ecclaesiae catholicae comunicantes»⁷³. L'assenza di figli, agnati o cognati ortodossi giustificava il trasferimento dei beni «ad ecclesiam civitatis ubi domicilium habebant res» per lo spazio di un anno, lasso di tempo entro il quale gli ecclesiastici avrebbero dovuto provvedere alla loro vendita. La negligenza veniva punita con il trasferimento dei beni, sia mobili che immobili, senza alcuna distinzione al «dominium nostri fisci viribus»⁷⁴.

3. La confisca dei beni nel diritto canonico: il reato di lesa maestà divina.

Il diritto canonico, non tardò a recepire, anche per i reati di lesa maestà divina, la confisca dei beni. Questa pena consentiva di realizzare meglio di qualsiasi altro castigo l'estromissione dalla comunità di quanti non si conformavano ai principi culturali dell'Impero.

Sin dalla metà del XII secolo grave problema per il Papato era rappresentato dalle eresie, specie catare e valdesi, che minacciavano di travolgere l'unità della gerarchia della Chiesa cattolica⁷⁵. Contro eresie di

⁷⁰ Ivi, pag. 58,

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Corpus Iuris giustiniano Nov. 115, 3, 14.

⁷³ Corpus Iuris giustiniano Nov. 115, 3, 14, ed. P. Kruger - R. Scholl, I, Berolini, 1972, pag. 76.

⁷⁴ Ivi, pag. 77.

⁷⁵ I Cātari diffusero nel basso medioevo, e in particolare tra il 1150 e il 1250, un'eresia dualista che si fondava essenzialmente sul rapporto oppositivo tra materia e spirito. La dottrina cātara fu

così larga diffusione la Chiesa intervenne mettendo a punto pene spirituali e temporali che furono, dapprima, comminate per le sole regioni francesi, di poi, usate contro ogni forma di eresia. Nel 1163, Alessandro III presiedeva a Tours un concilio straordinario⁷⁶ nel quale, per far fronte all'emergenza catara, che infestava la Francia, per la prima volta, si prevedeva, come rimedio contro l'eresia, oltre alla proibizione del contatto con gli eretici, la confisca dei loro beni e la cattura ad opera dei "catholici principes".

erroneamente assimilata al suo apparire a quella del manicheismo e dei bogomili dei Balcani: con questi ultimi tuttavia aveva molti punti in comune. Le derivazioni gnostiche, manichee, pauliciane e bogomile dei Càtari erano forse giunte fino in Europa all'inizio del XII secolo, tramite l'impero bizantino e i Balcani o tramite i crociati e i pellegrini che tornavano dalla Terra Santa: i fedeli Càtari erano infatti detti anche "bulgari".

Appoggiandosi ad alcuni passi del Vangelo, in particolare quelli in cui Gesù sottolinea l'irriducibile opposizione tra il Suo regno celeste e il regno di questo mondo, i Càtari rifiutavano *in toto* i beni materiali e tutte le espressioni della carne. Professavano un dualismo in base al quale il re d'amore (Dio) e il re del male (*Rex mundi*) rivaleggiavano a pari dignità per il dominio delle anime umane; secondo i Càtari, Gesù avrebbe avuto solo in apparenza un corpo mortale (docetismo). Essi svilupparono così alcune opposizioni irriducibili, tra Spirito e Materia, tra Luce e Tenebra, tra Bene e Male, all'interno delle quali tutto il creato diventava una sorta di grande tranello di Satana (una sorta di Anti-Dio diverso dalla concezione cristiana) nel quale il Maligno irretiva lo spirito umano contro le sue inclinazioni rette, verso lo Spirito e verso il Tutto. Lo stesso Dio-creatore dell' Antico Testamento corrispondeva al Dio malvagio, a Satana.

La convinzione che tutto il mondo materiale fosse opera del Male comportava il rifiuto del battesimo d'acqua, dell'Eucarestia, ma anche del matrimonio, suggello dell'unione carnale, genitrice dei corpi materiali - prigionie dell'anima. L'atto sessuale era infatti visto come un errore, soprattutto in quanto responsabile della procreazione, cioè della creazione di una nuova prigionia per un altro spirito. Allo stesso modo era rifiutato ogni alimento originato da un atto sessuale (carni di animali a sangue caldo, latte, uova), ad eccezione del pesce, di cui in epoca medievale non era ancora conosciuta la riproduzione sessuale. Era proibito quindi collaborare in qualsiasi modo al piano di Satana. La vittoria massima del Bene contro il Male era la morte, che liberava lo spirito dalla materia, e la perfezione per il cataro era raggiunta quando egli si lasciava morire di fame (*endura*).

Pur convinti della divinità di Cristo, gli albigesi sostenevano che Egli fosse apparso sulla Terra come un angelo (un "eone" emanato dal Dio e dalla Luce) di sembianze umane (di natura angelica era considerata anche Maria) e accusavano la Chiesa cattolica di essere al servizio di Satana, perché corrotta e attaccata ai beni materiali.

Credendo nella deviazione dalla vera fede della Chiesa di Roma, i Càtari crearono una propria istituzione ecclesiastica, parallela a quella ufficiale presente sul territorio.

Il catarismo, in particolare, rinnovando il principio dualistico del Manicheismo, si opponeva al dogma cattolico e propugnando la lotta contro ogni proprietà ecclesiastica attraeva su di sé il favore interessato delle nobiltà feudali. L'intento principale del Papato era colpire la nobiltà feudale che aveva largamente favorito l'eresia o, comunque la favoriva in tutti i modi per impadronirsi dei beni temporali delle chiese, ma anche i comuni, troppo spesso recalcitranti nel favorire la politica papale.

⁷⁶ I canoni con cui si concluse questo concilio furono inseriti nella *Compilatio Prima* I, C. 10, 5, 6; e di seguito inseriti anche nel *Corpus iuris canonici* X, X, 5, 9.

Cinque anni più tardi il Papato interveniva di nuovo sul tema con pene temporali che questa volta non interessarono solo i seguaci delle dottrine eretiche e i loro favoreggiatori ma anche i poteri laici che non collaboravano con le autorità ecclesiastiche nella persecuzione dei sospetti. Basti pensare ai canoni di Verona del 1184 e a quelli del IV concilio ecumenico Lateranense del 1215 su cui si basarono le successive leggi federiciane del 1220.

Il concilio di Verona presieduto da Lucio III non ebbe il carattere di un vero concilio ecumenico ma i suoi canoni furono ritenuti efficaci anche per le regioni non soggette all'Impero.

Tra le pene temporali a difesa dell'ortodossia, oltre alla consegna di ogni eretico laico all'arbitrio dei giudici secolari era prevista la pena dell'infamia che portava con se l'incapacità di testimoniare e l'interdizione dai pubblici uffici. I detentori dei poteri temporali, che non avessero osservato il dovere di aiutare quelli ecclesiastici nella lotta all'eresia, venivano colpiti con la scomunica e spogliati di ogni carica. Le loro terre subivano la cosiddetta *interdictio terrae eorum* in base alla quale, la città che opponeva resistenza all'applicazione delle norme ecclesiastiche, veniva esclusa dal consorzio delle città finitime per perdere ogni dignità episcopale.

Per la storiografia tradizionale si intendeva, in questo modo, colpire la nobiltà feudale che aveva favorito e favoriva l'eresia per impadronirsi dei beni temporali delle chiese, e i comuni, da sempre, recalcitranti, per esigenze di indipendenza, nell'appoggiare la politica papale.

I canoni del concilio introducevano in capo al Papa un nuovo potere. Si trattava di una vera e propria *potestas indirecta in temporalibus* che consentiva al Pontefice di deporre ogni dignitario laico, feudale e comunale che non soggiacesse alle disposizioni ecclesiastiche⁷⁷. I canoni del concilio

⁷⁷ Si gettava il primo seme alla dottrina della superiorità del potere ecclesiastico anche in campo temporale che faceva capo a Tommaso D'Aquino. La dottrina della Chiesa e la convinzione che il

di Verona venivano formalmente promulgati con la bolla ad abolendam di Lucio III. Con essa il papa enunciava in maniera solenne la funzione di difensore della Chiesa assunta dall'Imperatore precisando come l'unione tra potere temporale e potere spirituale nella difesa della fede e la formulazione

potere religioso fosse superiore a quello laico risaliva sul piano dei principi alla teologia e alla filosofia scolastica che contribuirono nell'assenza totale di uno stato all'affermazione del potere temporale della Chiesa. San Tommaso D'Aquino, in particolare, aveva applicato le categorie aristoteliche di materia (non esistente per se stessa) e di forma (ciò che esiste di per sé) all'uomo identificando la prima con il corpo e la seconda con l'anima. Per la verità l'operazione compiuta sul piano filosofico da San Tommaso distorse la concezione biblica dell'uomo. Secondo questa concezione, come si legge dal libro della Genesi, Dio creò l'uomo in una unità inscindibile, permeato intrinsecamente dell'alito divino. Se Dio glielo avesse sottratto l'uomo sarebbe morto e sarebbe passato nel Regno dei morti. La concezione dicotomica del monaco napoletano si diffuse in tutto l'Occidente e la negatività della materia contrapposta alla positività dello spirito divenne assioma che aveva come corrispettivo la subordinazione del potere laico a quello religioso. La teoria detta curialista muoveva dal concetto teleologicamente motivato che la Chiesa fosse una società perfetta ed universale di origine divina finalizzata al bene comune, spirituale e soprannaturale dei fedeli. Partendo dal presupposto che gli interessi spirituali fossero di ordine superiore e, quindi, preminenti su quelli temporali, ne faceva conseguire una subordinazione di questi ultimi ai primi affermando non solo l'originalità, l'indipendenza e la sovranità, ma altresì la supremazia e la prevalenza dell'ordinamento giuridico su quello temporale dello Stato. Il curialismo riteneva che al Papa, costituito massima autorità internazionale dalla sua monarchia universale, in virtù della supremazia assoluta, spettassero "uterque gladius" tutti e due i poteri e che pertanto dovesse esercitare il suo comando al di sopra di ogni diritto. Le decretali di Papa Gregorio IX e di Bonifacio VIII rappresentarono la sistemazione giuridica di questo potere spirituale e temporale della Chiesa la quale, per garantire la salvezza delle anime, quando riteneva opportuno, poteva intervenire su tutta l'attività legislativa dei singoli Stati per annullare o modificarne il contenuto. La subordinazione dello Stato era dunque totale, subordinazione che metaforicamente era rappresentata dalla Chiesa con la teoria dei due Soli. Lo spauracchio della scomunica e l'Inquisizione erano i mezzi ai quali l'autorità ecclesiastica faceva ricorso per indurre i governanti e i fedeli all'obbedienza. Con la Riforma protestante e la conseguente reazione della Chiesa con il concilio di Trento, le monarchie cattoliche si vennero a trovare di fronte ad una scelta di sicuro non semplice. Da un lato, il pericolo della diffusione tra i loro sudditi delle teorie eretiche con le conseguenti divisioni e dall'altro, le pretese della Chiesa che approfittando delle circostanze, diventavano sempre più invadenti e limitative dello *ius regii*. La Chiesa, fino a qualche tempo addietro, riteneva di essere l'unico mezzo di salvezza per l'uomo ed usava questo espediente per indurre gli uomini alla conversione ed all'obbedienza ai suoi dettami. La società, secondo il suo disegno, doveva essere organizzata sull'esempio della comunità conventuale dove si praticava la povertà e l'ubbidienza e se fosse possibile la castità all'interno di una piramide al vertice della quale, in ordine di importanza, c'erano gli orantes (coloro che si dedicavano alla preghiera ed alla salvezza propria e del genere umano), poi i belligerantes (coloro che combattevano per la difesa della fede) ed infine i fatigantes (coloro che lavoravano per il sostentamento di tutti gli altri. Questa concezione, attraverso lo sviluppo e l'insegnamento della teologia, era diventata di dominio pubblico e convincimento comune. Con poche voci fuori campo. La questione di principio non era però così lineare come si voleva far credere. Essa coinvolgeva problemi di enorme portata. Da secoli i Papi facevano e disfacevano politiche ed alleanze per sete di dominio e di denaro e i legami tra la Curia papale ed il regno erano molto più complessi che no quelli con gli altri Regni dell'aria occidentale.

stessa dei canoni deliberati, erano state il frutto della sua collaborazione diretta con i principi dell'Impero.

Alla congerie di norme particolari e generali fino ad allora redatte e non sempre concordi tra loro, diede ordine la bolla *Vergentis* di Innocenzo III⁷⁸ del 1199. Essa fungendo da sintesi tra le diverse disposizioni papali, realizzò il modello di riferimento stabile per tutte le statuizioni successive in materia di eresia. Promulgata per il clero ed il popolo di Viterbo e in seguito estesa a tutto l'Impero come fonte generale di diritto della Chiesa, la *Vergentis* sanciva un inasprimento delle pene già fissate nel 1184 prevedendo, per la prima volta, l'enunciazione del crimine di eresia come crimine di lesa maestà divina e attribuendo, al tempo stesso, in modo definitivo carattere pubblico ai reati di fede.

La definizione di eretico appariva ancora più ampia di quanto non lo sarebbe stata dopo l'entrata in vigore dei canoni del Concilio di Trento⁷⁹.

⁷⁸ Corpus iuris canonici X, V, 6, 7. Sulla bolla *Vergentis* cfr. Otmar Hagender, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII* a cura di M.P. Alberzoni, Vita e Pensiero, Milano 2000; Mainsonneuve, *Le droit romain e la doctrine inquisitoriale, in Etudes d'histoire du droit canonique dedite a Gabriel le Bras*, t.II, Srej, Paris 1965.

⁷⁹ Il Concilio di Trento a cui faremo più volte riferimento nel corso della trattazione si svolse dal 1545 al 1563 con numerose interruzioni. Esso è stato il XIX concilio ecumenico della Chiesa Cattolica. Con esso si definì la reazione alle dottrine del calvinismo e luteranesimo e la Riforma della Chiesa. Il primo ad appellarsi ad un Concilio che dirimesse il contrasto con la Chiesa fu Lutero, già nel 1518 ma la richiesta si scontrò con la ferma opposizione di papa Clemente VII che vi vedeva i rischi di una ripresa delle dottrine conciliaristiche. L'idea di un concilio riprese quota sotto il pontificato del successore di Clemente VII, papa Paolo III che nel 1536 convocò prima a Mantova poi a Vicenza un'assemblea di tutti i vescovi, abati e di numerosi principi dell'impero ma senza ottenere alcun effetto. Dopo il fallimento dei colloqui di Ratisbona nel 1542 si stabilì che venisse celebrato a Trento e Paolo III nel novembre del 1544, ne emanò la bolla di convocazione, la *Laetare Jerusalem*. Il Concilio si aprì solennemente a Trento il 13 dicembre 1545, III domenica di Avvento, nella cattedrale di san Vigilio. Contò inizialmente pochissimi prelati. Venne trattata una parte dogmatica, sugli argomenti controversi del tempo, che portò a delle definizioni contrapposte a quelle luterane, come nel decreto sulla giustificazione. Non fu pertanto possibile risolvere il problema dell'accordo con la religione riformata. Venne riconosciuta come ufficiale la Bibbia cosiddetta vulgata. Tra le deliberazioni più importanti dal punto di vista disciplinare ci fu l'obbligo di residenza dei vescovi nelle loro diocesi. Avveniva infatti che i benefici ecclesiastici e i vescovati venissero assegnati generalmente ai nobili, senza che corrispondesse effettivamente l'obbligo di residenza e lo svolgimento dell'incarico. Al termine del concilio diverse questioni che non erano state trattate vennero demandate al papa ed alla curia romana, che negli anni successivi emise altri importanti documenti sulla riforma della Chiesa. Fra questi le revisioni del Breviario e del messale, la scomparsa di tutti gli altri riti occidentali e la pubblicazione del Catechismo Tridentino e dell'Indice dei libri proibiti. Sul tema vedi Daniel Rops, *Storia della Chiesa di Cristo:*

Nel suo titolo eretico era non solo colui che non aveva certezze nella fede ma anche colui che, pur potendo, non dissuadeva gli altri dall'errore, apprendendo e insegnando male i sacramenti e i precetti della religione cattolica apostolica. Chiunque attentava all'unità della Chiesa, e con essa, a quella del consorzio sociale, era condannato per l'eternità e a nulla servivano i sacramenti, l'elemosina o il morire in nome di Cristo se prima della morte non fosse stato formalmente reintegrato nella "ecclesia".

Solo la Chiesa aveva il diritto di decidere sull'inclusione o esclusione degli uomini dalla comunità dei fedeli essendo depositaria e fautrice delle norme giuda dei suoi diritti fondamentali.

Chi violava questi diritti soggiaceva ad una condanna terrena che rifletteva, in concreto, la severità di quella divina. Per questo motivo l'eretico e i «receptores et fautores eorum excommunicati sunt [...] in cimiterio ecclesiae sepeliri non debent [...] nec pro eis orari potest»⁸⁰.

A completare la disumanizzazione dell'eretico interveniva la confisca dei beni.

Riprendendo integralmente la previsione della *leges QuisQuis*, estesa con tutta la sua gravità alle ipotesi di lesa maestà divina, si sanciva che i «bona hereticorum confiscantur, et in terris ecclesiae applicantur fisco ecclesiae, in terris imperii iudicis secularis fisco, et procedit, etiamsi catholicos habent filios»⁸¹.

La pena era la stessa per i meri sospetti di eresia che negavano l'abiura e si estendeva anche ai principi secolari che rifiutavano di sottoporsi al giuramento di collaborazione. Coadiuvare le autorità ecclesiastiche nella cura della fede diventava un obbligo che legittimava il Capo della cristianità allo spodestamento illimitato dei signori temporali.

la Chiesa del rinascimento e della Riforma, Torino-Roma, 1963; E. Male, *l'Art religieux de la fin du XVI siecle, du XVII siecle e du XVIII siecle*, Paris 1972.

⁸⁰ Corpus iuris canonici X, V, 6, 7, ed. Ae. Friedberg, II, Graz 1955, pag. 782.

⁸¹ Corpus iuris canonici X, V, 6, 7, ed. Ae. Friedberg, II, Graz 1955, pag. 783.

Queste disposizioni, definendo i termini del rapporto tra potere secolare e potere ecclesiastico, palesavano l'intento della Chiesa di porre la propria giurisdizione su un gradino di gran lunga superiore rispetto a quello della giurisdizione temporale. In una società confessionale in cui il Papa legittimava, con la sua investitura, l'imperatore era la Chiesa a valutare i limiti entro i quali quei poteri andavano ricondotti. I principi disertori venivano scomunicati e subivano una *interdicio terrae eorum* dagli effetti ancora più invasivi di quelli previsti nei canoni precedenti. Le «civitates vero ipsorum resistentes», oltre a perdere la dignità episcopale, come già previsto nel Concilio di Verona, venivano private della possibilità di commerciare con quelle attigue e, se questo stato di cose persisteva per oltre un anno, la terra, veniva dichiarata eretica e sottoposta all'occupazione dei «veri cattolici» «absque nella condicione possideant et in fidei puritate conservent»⁸².

Il fondamento teorico su cui poggiava il potere di intervento ecclesiastico era chiaro.

La Chiesa era la sola emissaria della verità celeste e colui che, macchiatosi della «scabra rubgine vetustatis»⁸³, non conformava il suo modo di intendere la creazione di se stesso e del mondo agli insegnamenti da essa impartiti, si estrometteva dal consorzio civile incurante della redenzione che solo la totale compartecipazione ai principi divini era in grado di garantire.

In questo modo, la Chiesa andava ben oltre il mero controllo sulle coscienze. Essa poteva decidere, attraverso l'inquisizione, chi includere o escludere dalla comunità civico-cristiana, e definire i limiti del potere politico in base all'osservanza di quella costituzione non scritta di cui, di volta in volta, gli ecclesiastici stabilivano il contenuto.

⁸² Ivi, pag. 784.

⁸³ Corpus iuris canonici X, V, 6, 7, ed. Ae. Friedberg, II, Graz 1955, pag. 784.

Per fare ciò, occorre tenere a bada la divulgazione della cultura e delle religioni nate sotto il Nuovo Testamento. Le nuove scienze “*tenebrarum*” solo in apparenza si conformavano al volere di Dio mentre in realtà tracciavano la strada ai falsi cristiani. Non c’era margine per la tolleranza della diversità. L’alterità scompaginava l’assetto sociale. Per questo gli eretici erano assimilati a «*vulpes parvulas*»⁸⁴, contro le quali era opportuno intervenire drasticamente per evitare che quella che, troppo spesso, assumeva le vesti di una vera e propria religione corrompesse gli animi delle persone semplici e quelli di quanti possedevano i mezzi intellettuali ed economici per erigersi a maestri dell’errore. La Vergentis, in particolare, prendeva le mosse dal caso di Metensi, una località non meglio precisata, dove una «*laicorum et mulerum multitudo*»⁸⁵ aveva tradotto “in gallico” i vangeli, le lettere di Paolo e molti altri testi biblici.

Innocenzo III comprese che, per avere il controllo assoluto delle coscienze e salvaguardare il ruolo magico-sacrale che giustificava i privilegi di cui i membri della Chiesa godevano, era necessario vietare ai laici la libera interpretazione della scritture e con essa la libera circolazione del pensiero. Per questo motivo vietò espressamente che «*laici non praedicient, nec occulta conventicola faciant, nec sacerdotes reprehendat*»⁸⁶. Di fatti, benché veniva lodato il desiderio degli uomini di conoscere le sacre scritture si precisava anche che, solo gli Apostoli di Dio e quanti fossero investiti dalla Chiesa di questo titolo, potevano conoscere e divulgare la vera dottrina. La profondità delle scritture divine, infatti, era tale che anche i dotti «*non plene sufficient intelligentiam indagandam*»⁸⁷. La *praedicatio evangelica*, baluardo della pacifica convivenza civile, doveva svolgersi necessariamente nelle chiese e ad opera di coloro a cui Cristo, attraverso lo

⁸⁴ Ivi, pag. 785.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Corpus iuris canonici X, V, 6, 7, ed. Ae. Friedberg, II, Graz 1955, pag. 785.

⁸⁷ *Ibidem*.

Spirito Santo, aveva dato l'ispirazione per conoscere ed interpretare il mistero di Dio.

Il monito era «non plus sapere quam oportet sapere sed sapere ad sobrietatem»⁸⁸.

Il fallimento delle pregresse statuizioni in materia di fede induceva, infine, i vertici ecclesiastici ad approvare per gli eretici pene ancor più severe.

Fu sancito che l'eretico che «nisi primo secundoque commonitus a sua super hoc curaverit praesumptione cessare ispo iure» fosse dichiarato infame⁸⁹.

Egli «[...] nec ad publica officia vel consilia civitatum, nec ad eligendos aliquos ad huiusmodi, nec ad testimonium admittar»⁹⁰. Dichiarato

“intestabile” gli era negato ogni accesso alla successione ereditaria.

Nessuno doveva concedergli aiuti. Gli atti da lui stipulati, sia in buona che in mala fede, erano dichiarati nulli e la condanna per eresia si estendeva anche ai notai e agli uomini di legge che li avessero redatti.

In questo modo l'eretico/animale non aveva più margini per una piena esistenza civile.

La sua esclusione sociale era totale:

«excomunicati sunt omnes heretici, quibuscumque nomine nominetur [...]

damanati de heresisi per secularem iudicem puniuntur et bona confiscatur

[...] nec ad eos bona eorum ulterius revertantur [...] ut temporalis saltem

poenam corripiat quem spiritualis non corrigit disciplina»⁹¹. La pena, in

passato, prevista per i rei di lesa maestà umana doveva estendersi anche ai

rei di lesa maestà divina perché era di gran lunga più grave ledere

«aeternam quam temporalem maiestatem»⁹². L'unica precisazione era che i

⁸⁸ Corpus iuris canonici X, V, 6, 7, ed. Ae. Friedberg, II, Graz 1955, pag. 785- 786.

⁸⁹ Ivi, pag. 787.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Corpus iuris canonici X, V, 6, 7, ed. Ae. Friedberg, II, Graz 1955, pag. 788.

⁹² Ivi pag. 789.

beni confiscati nelle terre dell'Impero andavano attribuiti al fisco secolare mentre i beni confiscati nelle terre della Chiesa a quello ecclesiastico.

A ribadire le norme della *Vergentis* fu il IV concilio ecumenico lateranense convocato nel 1215⁹³ dallo stesso Innocenzo III. Il canone rinnovava la previsione della scomunica e della confisca dei beni per tutti gli eretici, qualunque ne fosse la denominazione. L'innovazione rispetto ai disposti dei canoni precedenti stava nella definizione della figura del "sospetto di eresia". Sospetto era colui che non riusciva a dimostrare integralmente la propria innocenza per quanto sul suo capo non sussistessero elementi sufficienti per una definitiva condanna. Questi soggetti venivano scomunicati per un anno, dopo di che, se la loro difesa non era convincente, potevano essere definitivamente condannati. Per gli eretici veri e propri le pene restavano quelle della decretale precedente che si inasprivano contro i poteri secolari neghittosi nell'opera di persecuzione della Chiesa.

Al momento dell'ingresso nell'esercizio delle proprie funzioni, infatti, il dignitario del potere secolare aveva l'obbligo di giurare *pro dimensione fidei* e chi non ottemperava a tale obbligo veniva sciolto dal giuramento di fedeltà per essere sostituito, nella direzione di governo, dal capo dell'organizzazione militare della Cattolicità che ne accaparrava i più ampi poteri di giurisdizione.

Il concilio ecumenico del 1215 portava in questo modo la repressione dell'eresia e le sanzioni temporali contro i poteri secolari, che l'avessero favorita e o si fossero astenuti dal perseguirla, ad una asprezza mai raggiunta prima facendo rientrare, a tutti gli effetti, la repressione dell'eresia tra le funzioni del *Sacrum Imperium*.

I canoni così sanciti venivano ripresi, ampliati e inaspriti da Federico II. Nelle costituzioni *Gazaros*, dettate dall'emergenza Catara e incluse nel

⁹³ In *Corpus iuris canonici* X, III, 5, 6.

Corpus Iuris prima e nella Compilatio Quinta di Onorio III poi , Federico II prescriveva ancora una volta la pena dell'infamia e della confisca contro i figli, anche se ortodossi, degli eretici pertinaci sottolineando la maggiore gravità del reato di lesa maestà divina rispetto a quello che violava la sovranità temporale. Il 22 novembre 1220, al momento della sua incoronazione imperiale Federico II promulgava una serie di leggi che sono note come "Constitutio in basilica Beati Petri" o anche "Gazaros"⁹⁴.

Queste leggi comprendevano tre gruppi di norme: quelle concernenti la difesa delle libertà ecclesiastiche, quelle inerenti la persecuzione degli eretici e dei loro favoreggiatori e quelle riguardanti la protezione dei naufraghi, degli stranieri e degli agricoltori. Confrontando le leggi federiciane del 1220 con le bolle papali appena analizzate appare innegabile la loro corrispondenza normativa⁹⁵. Le norme che ci interessano, più nello specifico, sono quelle 6 e 7 del secondo gruppo dedicato proprio alla repressione dell'eresia.

⁹⁴ Corpus iuris canonici V, IV, V.

Inviati a Bologna, prima da Federico II nel novembre del 1220 e poi da Onorio III, furono inserite divise in quattro frammenti nel Codex come autentiche e circolarono anche in allegato ai Libri legales come parti della X Collatio o come extravagantes.

In particolare i due capitoli 6 e 7 relativi alla persecuzione degli eretici furono scomposti in quattro autentiche de haereticis: Autentica *Cognovimus* C.1.5.19; Autentica *Statuimus* C.1.4.19; Autentica *Si Vero* C.1.5.4; Autentica *Credientes* C.1.5.4. Le stesse norme circolavano in una stesura che ne rispettava l'originaria unità in un testo che veniva inserito nella decima *Collatio* del "*Volumen parvum*", di seguito ai "Libri Feudorum" o veniva presentato come "constitutiones extravagantes" in molte edizioni umanistiche

Un secondo intervento di Federico in materia di eresia si ha con la lettera Cum ad conservandum datata 1224; mentre un terzo intervento si ebbe nel 1231 con l'inserimento in tre titoli del Liber Constitutionum di tre costituzioni sull'eresia: la *de haereticis et patarenis*; la *de patarenorum receptatoribus, credentibus, complicibus et fautoribus*; e la *de apostantibus*. Un quarto intervento si ebbe con la costituzione "*Commissi nobis*" nota comunemente come "Editto di Ravenna" quest'ultima può essere considerata come una specie di "codice" imperiale sull'eresia Cfr. De Vergottini, *studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220*, Giuffrè, Milano, 1952; F. Giunta, *La Politica antieretica di Federico II*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani*, Palermo 1952; R. Maceratini, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano cristiano e nel diritto canonico classico*, CEDAM, Padova, 1994.

⁹⁵ Il De Vergottini, a tale proposito ritiene che le costituzioni federiciane in esame, pur figurando come derivate direttamente dalla volontà dell'Imperatore, siano state approntate direttamente dalla cancelleria papale. Di certo l'influenza canonica e soprattutto i chiari riferimenti alla bolla Vergentis, di cui del resto si prendono intere norme, sono emblematici in tal senso.

In particolare la legge 6⁹⁶ recepiva lo schema della *interdictio imperii* sancito nel concilio lateranense del 1215. Questo schema veniva improntato ad una tale rigidità da sottoporre il potere secolare ad una vera e propria condizione sospensiva della propria auctoritas in caso di incapacità o trascuratezza nella purificazione delle terre dall'eresia. Questa norma, secondo la storiografia tradizionale, era in linea con un preciso calcolo politico di Federico e non faceva che sancire quella collaborazione tra Papato ed Impero di cui l'imperatore aveva bisogno per consolidare la sua ascesa.

Con disposizioni che, anche verbalmente, richiamavano il dettato delle decretali di Innocenzo III, considerandosi «longe gravior eternam quam temporalem offendere maiestatem»⁹⁷, gli eretici venivano scomunicati, messi al bando solenne e dichiarati perpetuamente infami.

I loro beni venivano confiscati e ai figli veniva negato di adire alla successione secondo le disposizioni tradizionali. Quanto alla legge 7 è necessario distinguere in tre commi. Il comma 1⁹⁸ proibiva la nomina di non cattolici alla carica di *defensor civitatis* e sanciva l'obbligo per i rettori comunali di prestare alla Chiesa il giuramento *pro dimensione fidei*. I podestà che non rispettavano questo dovere perdevano i poteri di giurisdizione venendo meno il giuramento di "seguimento" che li legava alla cittadinanza e «eorumque sententias decernimus inutiles e inanes»⁹⁹. Il

⁹⁶ La legge 6 fu immessa nel codice dai maestri bolognesi C.I.5,19 ovvero una costituzione del 529 di Giustiniano che sanciva la solenne esclusione dei figli non cattolici dalla successione dei genitori manichei o eretici rinnovando le pene antecedenti contro pagani, manichei, eretici in genere. E' chiaro che il riferimento era esatto solo per ciò che concerne la prima parte della legge 6 del 1220 poiché la sua seconda parte era del tutto mancante di precedenti nella legislazione romana.

⁹⁷ Corpus iuris canonici V, IV, V, ed. Ae. Friedberg, II, Graz 1955, pag. 256.

⁹⁸ Da questo comma i maestri bolognesi trassero l'Autentica Statuimus C, I, 4, 19 che era una costituzione di Anastasio del 505 che proibiva la nomina di non cattolici alla carica di *defensor civitatis*.

⁹⁹ Corpus iuris canonici V, IV, V, ed. Ae. Friedberg, II, Graz 1955, pag. 256.

comma 3¹⁰⁰ autorizzava l'autorità imperiale a perseguire la classe dirigente dei comuni italiani che si dimostrava favorevole all'eresia, ma era il comma 2¹⁰¹ ad aprire al Papa nuovi orizzonti di intromissione diretta e discrezionale nel governo di tutti i comuni italiani e, in genere, di tutte le organizzazioni locali dell'Impero.

L' imperatore riconosceva, in pieno, la legittimità dell' *occupatio* da parte dei crociati cattolici delle terre imperiali che il *dominus temporalis* o dinasta feudale o rettore comunale trascurava di purgare dall'eresia ma con un ulteriore novità: l'*occupatio* doveva durare per un lasso di tempo rimesso alla pura e semplice discrezionalità del Papa. Egli era l'unico a poter giudicare quando fosse giunto il momento in cui la terra eretica poteva essere restituita ai legittimi dignitari senza pericolo per la purità della fede dei suoi abitanti.

Secondo la storiografia tradizionale, questa legge rappresentava l'abdicazione più completa di Federico II alla difesa dei diritti imperiali di fronte all'ingerenza papale ed ecclesiastica, nella gestione autonoma del potere temporale contrastando con l' indirizzo generale che, invece, l'Imperatore aveva deciso di adottare nella sua politica di governo.

E', a mio avviso, più probabile che la volontà dell'Imperatore non fosse quella di trovare appoggio nella sua ascesa ma piuttosto quella di recuperare, indirettamente, il controllo sui reati di fede, che, ormai, tendeva a sfuggirgli di mano. Si trattava, se non altro, di dimostrare di essere, ancor più della Chiesa, impegnato ad attuare la giustizia divina frenando in questo

¹⁰⁰Questo comma fu inserito da i maestri bolognesi come autentica *Credentes* C, I, 5, 4 che era una cosituzione di Arcadio Onorio e Teodosio II del 407 la quale statuiva pene gravissime contro i Manichei ed i Donatisti.

¹⁰¹ Esso fu inserito dai maestri bolognesi come autentica *Si vero* C, I, 5, 4 ma in realtà essa non aveva precedenti nella legislazione romana.

Questa autentica non trovò largo favore presso i maestri bolognesi in quanto troppo difforme dalle tradizioni del diritto e dello stato giustiniano che essi volevano far rivivere e dalle condizioni dell'Italia. Nel glossarla e nell'inserirla nel Corpus Iuris giustiniano infatti, essi misero più volte in rilievo che la norma non era stata fatta per il Regno italico.

Si tese quindi a considerarla come una norma particolare valida solo per la Francia.

modo l'invadenza ecclesiastica e adottando, al tempo stesso, una politica asprissima contro i comuni ribelli che osteggiavano il suo potere.

Intanto, con il tempo, via via che le confische aumentavano i conflitti maggiori riguardarono la destinazione dei beni sequestrati.

In Italia la fruizione di questi beni fu all'inizio solo laica: una parte era destinata al denunciante e un'altra parte alle autorità locali nel tentativo di coinvolgerle quanto più possibile nella cura delle fede.

Gli introiti servivano a coprire le spese del personale dei tribunali, favorire la costruzione delle carceri, assicurare il vitto ai carcerati più poveri, costi per i quali largo fu anche il ricorso a multe e cauzioni. Queste ultime, in particolare, erano garanzie in danaro rilasciate sui beni dell'imputato o dei suoi fideiussori, e venivano imposte a chi si convertiva spontaneamente in "tempo di grazia"¹⁰². Il fine della cauzione era quello di assicurare, ad opera degli *sponte comparentes*, l'osservanza degli obblighi di mantenere la fede cattolica, di perseguire e denunciare gli eretici e i loro fautori e difensori, e di eseguire, volontariamente, le pene imposte. In caso di inadempienza, rilevata con giudizio discrezionale dell'inquisitore, la cauzione restava al tribunale¹⁰³.

Più tardi venne elaborata una normativa circa la destinazione dei beni confiscati agli eretici che sarebbe rimasta peculiare del modello italiano di inquisizione. Secondo tale normativa, entro dieci giorni dalla confisca,

¹⁰²Secondo la storiografia più moderna, su tutti E. Brambilla, *La giustizia intollerante* op. cit., il processo di inquisizione agli eretici si divideva in due tempi: il tempo di grazia e il tempo di giustizia. Il tempo di grazia permetteva la commutazione o grazia delle pene a chi si presentava al giudizio per fare confessione volontaria; il tempo di giustizia era quello in cui si svolgeva il processo vero e proprio con la possibilità da parte del giudice di procedere alla tortura finalizzata all'ottenimento della confessione fino all'emanazione della sentenza ed alla comminazione della pena all'eretico.

Questo schema avvicinerrebbe il processo inquisitorio ai moderni tribunali politici i quali prevedono la confessione come via principale per ottenere delazioni segrete in cambio della sospensione del processo. Cfr. A. Lollini, *Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione*, Il Mulino, Urbino 2005.

¹⁰³ Sul punto A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Oscar storia mondadori, Milano 2006, pag. 143.

l'autorità secolare che controllava il territorio avrebbe dovuto distruggere le case degli eretici, espropriarne tutti i beni e stabilirne la destinazione. La *Solent Heretici* di Gregorio IX del 1231¹⁰⁴, nel precisare a quale ente pubblico dovevano attribuirsi i beni confiscati, adottava il cosiddetto meccanismo della tripartizione. Stabiliva, di fatto, che «bona vero ipsorum omnia infra eorundem terminum publicentur, ita quod de ipsis unam partem percipiant, qui eos revelerint et hii qui eos ceperint, senator alteram et tertia muro rum urbis refectionibus deputetur»¹⁰⁵. I beni mobili e immobili confiscati per reati di eresia dovevano essere divisi in tre parti. Una parte era da destinarsi all'autorità politica del luogo, un'altra parte a coloro che avessero denunciato e aiutato l'autorità ecclesiastica nella cattura del reo ed, infine, l'ultima parte andava deputata alla ricostruzione delle mura della città. Queste norme con un dettato più o meno identico venivano, di lì a poco, ribadite da Innocenzo IV del 1252.

Che il problema della ripartizione dei beni tra autorità temporale e spirituale fosse particolarmente sentito verso la fine del duecento appare chiaro nella decretali successive. Alessandro IV nel 1260 aveva ripreso il criterio della tripartizione per rimettere alla libera discrezionalità della Chiesa la vendita e la fruizione dei beni ad essa spettanti. Unico monito era quello di tener conto, nella distribuzione del prezzo, delle spese sostenute per il *negotium fidei* e del corrispettivo da destinare *ad opus Romanae Ecclesiae*. Appena cinque anni più tardi con la decretale *Ad extirpanda* di Clemente IV del 1265¹⁰⁶ il meccanismo della tripartizione si perfezionava ulteriormente. La norma prevedeva la distruzione di «lignamina, lapides, tegola, turreum» e sanciva che «omnia bona quae [...] occasione haeresis destruentur, et bona tam mobilia quam immobilia, quae eadem occasione confiscabuntur

¹⁰⁴ Corpus iuris canonici X, XV, 5, 7.

¹⁰⁵ Corpus iuris canonici X, XV, 5, 7 ed. Ae. Friedberg, II, Graz 1955, pag. 487.

¹⁰⁶ Clemente IV, decretale *Ad Extirpandam*, Perugia 3.11.1265, ed. a cura di J.H. Sbaralea, Bullarium Franciscanum, Tom. III, Roma 1765, pp. 48-54.

dividere tali modo: una pars remaneat in Commune civitatis seu loci; secunda pars in favorem et expeditionem officii detur officialibus, qui tunc negotia ipsa peregrint; tertia pars ponatur in aliquo tuto loco, secundum quod dictis diocesano et inquisitoribus, vel inquisitori videbitur reservanda et exponenda per consilium eorumdem in favorem fidei et ad haereticos extirpandos, non ostante huiusmodi divisionis statuto aliquo condito vel condendo»¹⁰⁷.

Dei beni confiscati, dunque, alcuni erano obbligatoriamente attribuiti per legge, al podestà, rettore o ad altra autorità politica del luogo ove fosse stato celebrato il processo di eresia; un'altra parte veniva utilizzata per coprire le spese processuali, mentre la destinazione della terza parte dei beni, era rimessa alla valutazione del diocesano o dell'inquisitore che si fosse occupato del caso salvo l'ipotesi in cui gli statuti cittadini avessero disposto diversamente.

Nello specifico si concedeva al *dominus* temporale di vendere i beni espropriati per ragioni di fede «cum consilio et assensu inquisitorum vel inquisitoris» entro un termine di «tres menses post condemnationem huiusmodi»¹⁰⁸. Allo scadere di detto termine, i beni rimasti invenduti si trasferivano alla proprietà degli inquisitori che potevano liquidarli liberamente.

La Chiesa intervenne di nuovo sul punto con il pontificato di Bonifacio VIII. Si trattava in realtà di una nuova risistemazione generale delle norme sull'eresia e con essa della confisca dei beni. Nodo centrale della *Ut Inquisitionis* e della *Cum Secundum leges*¹⁰⁹, in cui si espresse la legislazione di Bonifacio, fu quello della sentenza e delle forme procedurali che il processo inquisitorio avrebbe dovuto assumere.

¹⁰⁷ Clemente IV, decretale *Ad Extirpandam*, Perugia 3.11.1265, ed. a cura di J.H. Sbaralea, Bullarium Franciscanum, Tom. III, Roma 1765, pag. 50.

¹⁰⁸ Ivi, pag. 53.

¹⁰⁹ Corpus iuris canonici V,II, 12,18.

Nella bolla del 1295 inclusa nel VI libro delle Decretali, in particolare, veniva definitivamente legittimato e strutturato il processo straordinario parzialmente introdotto nella Bolla ad Extirpandam di Innocenzo III. Si prevede che «in inquisitionis haereticae pravitatis negotio» doveva procedersi «simpliciter et de plano» senza «advocatorum ac iudiciorum strepitu et figura»¹¹⁰.

Si formalizzava un processo che abbassava le possibilità di difesa del presunto reo fino al punto da negare la pubblicazione dei nomi dei testimoni e degli accusatori.

Senza alcun accenno alla scomunica, la pena da applicare ai casi di eresia era ancora una volta la confisca dei beni.

Si prevedeva, in particolare, con un anomalo riferimento alle leggi civili contro la donna che contraeva nozze di natura incestuosa, che i beni degli eretici «qui gravius, terribilius ac destabilius quam praedicti delinquant»¹¹¹ dovevano confiscarsi *in ipso iure*.

La materia era rimessa all'esclusiva competenza del giudice ecclesiastico tant'è che: «confiscationis [...] vel bonorum ipsorum occupatio fieri non debet per principes aut alios dominos temporales [...] antequam per episcopum loci, vel aliam personam ecclesiasticam, quae super hoc habeat potestatem, sententia super eodem crimine fuerit promulgata»¹¹². Si stabiliva, quindi, che i principi o gli altri signori secolari cui era rimesso il controllo politico del territorio non potevano procedere all'esecuzione del sequestro e all'occupazione dei beni senza la legittimazione di una sentenza di condanna del vescovo del luogo o di altra autorità ecclesiastica competente.

¹¹⁰ Corpus iuris canonici V,II, 12,18 ed. Ae. Friedberg, II, Graz 1955, pag.1076.

¹¹¹ Ivi, pag. 1077.

¹¹² Ivi, pag. 1078.

Nonostante il richiamo alla necessità della sentenza a fondamento della spoliazione, dopo l'emanazione della *Cum Secundum leges*, in virtù dell'*ipso iure* inserito nel dettato normativo, la confisca divenne, nell'opinione di molti giuristi, una pena *latae sententiae* alla stessa stregua della scomunica. Questa pena avrebbe gravato il colpevole dell'obbligo di consegnare spontaneamente i beni alle autorità fiscali con una sorta di auto inflizione del castigo prescritto dalla legge che prescindeva da ogni intervento giudiziario. Così facendo, nel caso in cui il crimine fosse stato occulto o mentale, la comminazione della pena sarebbe stata, di fatto, l'effetto di un vero e proprio obbligo di autodenuncia.

La confisca assumeva un definitivo carattere retroattivo. La norma sanciva, infatti, che le autorità competenti potevano appropriarsi dei beni accumulati dal colpevole durante il periodo intercorso tra il delitto e la sentenza annullando, per l'intervallo in questione, la validità di debiti, alienazioni e testamenti stilati sia in buona che in mala fede. In questo modo compratori, eredi e debitori erano spogliati dei beni detenuti sia lecitamente che illecitamente.

Veniva, infine, legittimata la confisca ai danni della discendenza di un eretico morto senza aver subito alcun processo pubblico stabilendosi che solo le doti delle moglie innocenti «non confiscatur propter haeresim maritorum»¹¹³. Più tardi, nel 1303, nella *Ex eo*¹¹⁴, lo stesso Bonifacio VIII interveniva nuovamente sulle tematiche in questione senza, tuttavia, apportare grandi modifiche alle disposizioni della bolla precedente. La materia veniva ripresa per ribadire il principio della tripartizione nella distribuzione dei beni confiscati. Sul punto, l'innovazione rispetto alle norme precedenti risiedeva nella previsione che rimetteva agli Inquisitori

¹¹³ Corpus iuris canonici V,II, 12,18 ed. Ae. Friedberg, II, Graz 1955, pag. 1078.

¹¹⁴ Corpus iuris canonici V,II, 12,1.

della Camera Apostolica, piuttosto che ai singoli Inquisitori particolari, la decisione circa la vendita e l'uso dei beni attribuiti alla Chiesa.

Nonostante le precise disposizioni papali, in conclusione di questo paragrafo, possiamo affermare che, in Italia spesso privilegi, esenzioni e statuti particolari, che variavano da luogo a luogo, contraddicevano le disposizioni normative generali causando confusione nella ripartizione dei beni tra fisco pontificio e fisco secolare. Di fatti, la storiografia ha evidenziato come la storia della confisca, in età moderna, sia stata caratterizzata da un'alternanza discontinua di accordi, compromessi e spartizioni¹¹⁵ tra Sacra Congregazione e braccio secolare che consentì alla Chiesa di rivendicare sempre più spazio nella competenza sui reati di fede cancellando la partecipazione dei laici e riconfermando l'autonomia del futuro Sant'Ufficio dal potere civile.

Risulta piuttosto complicato, ricostruire la storia di norme tanto frammentate. Resta, che, senza alcun dubbio, le bolle papali appena esaminate, rimasero il diritto fondamentale di riferimento per tutto il cinquecento ed il seicento e che su di esse si inserirono gli interventi compromissori volti a ricondurre la portata entro i nuovi interessi della politica papale.

A detta della storiografia più accreditata, per tutto il cinquecento, questa politica fu protesa a dichiarare nulle le destinazioni dei beni fatte, prima della morte, dai membri del clero poi dichiarati eretici, per lasciare alla Santa Sede la facoltà di disporre liberamente ed ottenere la prima conquista contro l'interferenza delle autorità secolari. Quando, poi, l'Inquisizione romana accentuò il suo potere e la sua autonomia sui singoli stati la durezza delle pene dell'infamia e della confisca venne applicata con maggiore

¹¹⁵ Non è stato possibile il vaglio diretto di queste fonti per i problemi legati all'accesso in varie sezioni della Biblioteca Nazionale di Napoli. Esse, pertanto, sono state ricostruite attraverso il vaglio delle opere storiografiche.

rigore. La procedura di spoliazione cominciò a ricalcare quella spagnola anche se vi divergeva sul trattamento da riservare ai reincorporati o ai *relapsi* rilasciati al braccio secolare dopo aver ricevuto i sacramenti. Se, infatti, nell'Inquisizione romana, divenne piuttosto frequente il loro condono per la conversione avvenuta *in extremis*, in Spagna, una volta emessa una sentenza definitiva di condanna, si considerava inammissibile ogni forma di pentimento e di annullamento della pena.

Nel seicento, invece, lo scopo degli interventi papali fu quello di dare una sistemazione stabile alle entrate degli uffici locali con l'introduzione di rendite indipendenti dalla comminazione delle pene che garantissero alla Chiesa entrate precise anche quando l'esautoramento dell'emergenza ereticale avrebbe diminuito la pratica della confisca. I sequestri si riducevano ma non cessavano e si faceva divieto ai giudici di usare i beni dei sequestrati prima della sentenza. L'esigenza di garantire introiti stabili alle organizzazioni ecclesiastiche spinse ad introdurre la possibilità di commutare le pene fisiche in multe riservando ai cardinali ogni potere di decisione in merito¹¹⁶. La confisca, per quanto fosse ancora in grado di suscitare conflitti, era, ormai, in declino, a favore, questa volta, della più duttile applicazione delle pene pecuniarie. A parte sporadici interventi, l'istituto seguì le linee guida della legislazione vagliata in questa sede, riveduta e corretta, attraverso le interpretazioni della giurisprudenza, alla luce degli interessi ecclesiastici di volta in volta emergenti, i quali, tuttavia, non modificarono la struttura essenziale e la portata della pena.

¹¹⁶ V. Lavenia, *I beni dell'eretico i conti dell'inquisitore. Confische, stati italiani, economia del sacro tribunale*. In *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto. Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca (Roma, 24-25 giugno 1999)*, pp.85-96. Accademia nazionale dei Lincei, Roma 2000.

4. La confisca dei beni nell'Inquisizione spagnola.

Nonostante le comuni basi di diritto canonico cui i tribunali spagnoli e italiani facevano riferimento, in tema di confisca dei beni, non mancarono significative divergenze dottrinali e giuridiche sull'uso della pena tra Inquisizione romana e Inquisizione spagnola che si aggiungevano alle ben note diversità organizzative¹¹⁷. Queste divergenze, rendevano l'applicazione

¹¹⁷ L'inquisizione spagnola, a cui abbiamo fatto più volte riferimento fu fondata nel 1478 su richiesta del re Ferdinando il Cattolico e della Regina Isabella. Dopo l'unione delle corone di Castiglia e di Aragona con il loro matrimonio richiesero al Papa l'istituzione di un' Inquisizione soggetta al loro controllo che operasse contro gli ebrei convertiti al cristianesimo per costrizione o pressione sociale, i cosiddetti marrani, i convertiti dall'Islam anche detti moriscos, i sospetti di protestantesimo e i mistici dalle tendenze eretiche detti illuminati. Dopo alcuni anni, poiché il Papa ne lasciò di fatto l'intera supervisione ai sovrani, essa divenne uno strumento di controllo dello Stato. Il tribunale spagnolo era infatti governato centralmente da un Consiglio della Corona. I domini spagnoli furono divisi in venti distretti divisi nelle due segreterie di Aragona e di Castiglia. In ogni sede operavano due o tre inquisitori, coadiuvati da una serie di ufficiali dipendenti dallo stato e da esso stipendiati. Generalmente se ne distinguono quattro fasi: dal 1480 al 1525-30 l'inquisizione si attua con processi quasi elusivamente contro conversos e con il più alto numero di condanne capitali e confische dei beni.; dal 1530 al 1560 si assiste ad un rallentamento della sua attività e ad un interessamento su materie normalmente di competenza vescovile; tra il 1560 al 1620-30 se ne attua il massimo consolidamento con la repressione delle culture religiose ed etniche minoritarie per l'unificazione definitiva del paese; infine dal 1700 si avvia il suo progressivo declino. Volendo fare un confronto tra l'Inquisizione romana e quella spagnola, in estrema sintesi si potrebbe dire che, quanto ai reati perseguiti, Roma, rispetto alla Spagna, appare molto più vigile nei confronti del protestantesimo e molto meno nei confronti dei giudaizzanti. L' Inquisizione romana intervenne contro le pratiche magiche molto più energicamente di quanto in qualunque epoca fece la Spagna. Peraltro raramente la voce magia in Italia, come fu invece in Spagna, incluse la stregoneria o l'apostasia a Satana e nei rari casi in cui le incluse gli inquisitori, diversamente dai giudici secolari, solo eccezionalmente ritennero di dover ricorrere alla pena capitale per punire i responsabili. La stregoneria fu trattata alla stregua di qualsiasi altra eresia; chi, macchiatosi di tale colpa per la prima volta, esprimeva il desiderio di redimersi, non era mai consegnato al braccio secolare. Ciò che si conferma eccezionale è l'ampiezza dell'impegno dell' Inquisizione romana nei confronti delle pratiche superstiziose, ben al di là di quanto sia dato riscontrare nel tribunale spagnolo. Rispetto alla severità o clemenza delle pene comminate le differenze appaiono rilevanti: la pena capitale fu comminata con maggiore facilità in Spagna piuttosto che in Italia e comunque sia sempre con un incremento delle stesse nell'area meridionale del paese piuttosto che in quella settentrionale. Quanto, invece, alla formazione degli inquisitori se quelli italiani, infatti, erano prevalentemente laureati in teologia, gli spagnoli erano laureati in studi giuridici. Nel diritto spagnolo i consultori erano informati di ogni aspetto del processo, compresi i nomi dei testimoni dell'accusa, prima che fosse richiesto il loro parere; nei tribunali italiani i nomi dei testimoni di accusa erano tenuti segreti. Altri dati emblematici furono che in Spagna la confessione dei minori era senza valore in assenza di uno speciale difensore, il curatore, tale personaggio non sembra avere avuto equivalenti nella procedura italiana. A Roma la poligamia era sempre perseguita essendo considerata un'eresia contro il sacramento del matrimonio; gli inquisitori spagnoli invece dubitavano che i bigami fossero di loro competenza, essendo propensi ad attribuire a quel reato un

della confisca agli eretici ancor più spietata in Spagna e nei territori che ne subirono la dominazione.

Qui, la confisca rappresentò un nodo fondamentale per l'equilibrio politico-sociale del paese diventando presto uno strumento indispensabile per il controllo e l'espulsione delle minoranze religiose. Le entrate derivate dagli espropri comminati ai giudaizzanti furono a tal punto cospicue che la confisca è stata individuata sin dalla prima storiografia inquisitoriale come uno dei fattori che spinse i re spagnoli e parte del clero a promuovere l'introduzione del tribunale dell'Inquisizione¹¹⁸. Di fatti, l'uso della confisca fu temibile e indiscriminato come mai altrove. I sequestri erano applicati per prassi prima delle sentenze; l'infamia e la perdita dei beni erano estese anche ai discendenti; l'esproprio finiva per riguardare persino i pentiti.

La confisca dei beni per i reati di fede e di lesa maestà che puniva i discendenti degli ebrei per le colpe dei loro padri fu comminata, per la prima volta, nei concili toletani del VII secolo per essere poi riconfermata nelle Partidas¹¹⁹ e nella Nuova Recompilation¹²⁰.

movente carnale più che eretico; lasciavano quindi alle corti laiche l'accertamento e la sanzione di questo crimine. Diversamente dalla Spagna non esisteva a Roma né un registro centrale né una banca dati, né resoconti delle attività dei tribunali provinciali. Quanto, infine alla confisca dei beni nella prassi spagnola il sequestro dei beni in tutti i casi avveniva al momento dell'arresto, seguiva in caso di condanna dell'imputato la confisca definitiva; in Italia le proprietà degli imputati in genere restavano intatte non solo prima della sentenza ma anche dopo la confessione, nel caso di eretici pentiti, fatta eccezione per i beni incamerati a copertura delle spese sostenute dallo stato durante la detenzione. Ancora Tamburini, *Storia generale dell'Inquisizione*, vol. II, Milano e Napoli 1866, pp. 562-568.

¹¹⁸ Approfondimenti in: B. Benassar, *Storia dell'Inquisizione spagnola dal XV al XIX secolo*, traduzione di Nada Torcellan, Rizzoli, Milano, 1990.

¹¹⁹ Volute nel 1265 dal re di Castiglia Alfonso X, le Siete Partidas ("Sette Parti") costituiscono il tentativo da parte del potere monarchico centrale castigliano di superare con una legislazione comune i diritti consuetudinari locali (*fueros*). Le Siete Partidas, largamente ispirate al diritto romano, sono un testo enciclopedico relativo al diritto, all'attività di governo, ai suoi presupposti e obiettivi, agli istituti giuridici. Il nome allude alle "sette parti" (tematiche) in cui è divisa l'opera: diritto canonico; prerogative dei regnanti; amministrazione della giustizia; le persone e la famiglia; diritto mercantile; successioni; diritto criminale. La piena recezione del diritto comune, e quindi della Ley de las siete partidas, avvenne però solo nel 1348 per la promulgazione dell'*Ordenamiento de Alcalá* da parte di Alfonso XI. Da quell'anno il diritto comune non fu solo

La disciplina di questa pena, tuttavia, si diversificava nei luoghi in cui era divisa la corona.

In Castiglia, ad esempio, la punizione degli eretici, sin dai tempi di Alfonso X, fu sempre applicata nella sua formulazione classica mentre in Catalogna, in Aragona, in Valencia e in Navarra la punizione dei discendenti non fu mai ritenuta lecita. Si trattava di tradizioni diverse destinate a ridisegnarsi con l'unione politica di quelle terre e la nascita del tribunale di fede iberico. La bolla con cui Sisto IV autorizzò la creazione del Tribunale di fede spagnolo nel 1478 si ispirava, quanto alla confisca, alla *Cum Secundum leges*, di Bonifacio VIII più che alla *Vergentis* e, pur tuttavia, l'uso della confisca fu, da subito, di una rigidità sconosciuta all'Inquisizione romana: i sequestri erano applicati per prassi prima delle sentenze; l'infamia e la perdita dei beni erano estese anche ai discendenti; l'esproprio finiva per riguardare persino i pentiti¹²¹.

Nei primi anni di vita del tribunale, la materia fu regolata dalle rigide istruzioni dettate dal Torquemada nel 1484.

Queste norme ammettevano la punizione, oltre che dei colpevoli, degli *sponte comparentes* e dei figli ortodossi e considerava lecita l'appropriazione fiscale *post mortem* anche a svantaggio di chi, entro un certo lasso di tempo, avesse comprato, prestato o ricevuto beni in dono in virtù di patti, contratti e documenti stipulati da eretici. Quei possessori potevano perdere il dominio di quanto acquisito o prestato senza alcuna possibilità di rivalsa¹²². Nella *Storia Universale* di Cesare Cantù¹²³, che può

un imprescindibile punto di riferimento per il processo romano-canonico, ma venne innalzato al rango di vigente diritto sussidiario rispetto ai *fueros* locali.

¹²⁰ Cfr. Lavenia, *L'Infamia e il perdono, Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2004.

¹²¹ Approfondimenti sulla maggiore severità dell'applicazione della confisca in Spagna anche in: Tedeschi, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Vita e pensiero, Milano 1997.

¹²² Sul punto vedi: F. Ingegneri, *Torquemada, atrocità e segreti dell'Inquisizione spagnola*, De Vecchi, Milano, 1966.

¹²³ Cesare Cantù, *Storia Universale*, 1804-1808, Unione tipografica editrice Turin.

di certo considerarsi una delle opere fondamentali per la ricostruzione della storia dei tribunali di fede, si legge che Tommaso de Torquemada aveva elaborato un codice di procedura “severissimo” pubblicato dagli inquisitori con la collaborazione di due assessori e due consiglieri.

Questo codice comprendeva ben ventotto articoli nei quali si deliberava su istituti di stampo sia civile che penale del diritto canonico.

Gli argomenti trattati erano i più vari.

I primi tre articoli riguardavano la composizione dei tribunali delle città e la pubblicazione delle censure contro eretici e apostati che, volontariamente, si presentavano al Sacro Tribunale per sporgere denuncia del proprio reato. Questi articoli prevedevano un cosiddetto ritardo di grazia per «inscansare la confisca dei beni»¹²⁴.

L’articolo IV, in particolare, specificava che le confessioni volontarie, fatte prima dell’apertura delle indagini, dovevano essere ugualmente trascritte nell’interrogatorio degli inquisitori. In tal modo non veniva accordata grazia ad un uomo, se non «dopo che altri ne aveva esposto alla persecuzione»¹²⁵.

Gli articoli V e VI disciplinavano, invece, la posizione dei “riconciliati”. Con una severità sconosciuta in Italia, l’articolo V proibiva le assoluzioni segrete ammettendole solo nei casi in cui nessuno fosse venuto a conoscenza del delitto del riconciliato, mentre l’articolo VI lo privava, per il resto della vita, della possibilità di ricoprire un qualsiasi impiego onorifico e di svolgere attività professionali per le quali era previsto l’uso di oro, argento, perle, seta e lana fina. Così facendo, chi si fosse macchiato di un crimine di eresia, per quanto da riconciliato veniva riammesso nella comunità dei fedeli, restava, pur sempre, ai margini della società civile, non essendogli più consentito di ricoprire ruoli che, attraverso l’accumulo di ricchezze, avrebbero potuto ricollocarlo ai vertici della piramide sociale.

¹²⁴ Cesare Cantù, *Storia Universale*, op. cit., nota 13 pag. 445.

¹²⁵ Ivi, nota 13, pag. 446.

Ancor più che in Italia, dunque, la macchia di eresia additava a vita l'eretico e ne era conferma il fatto che le penitenze pecuniarie previste a scapito dei rei confessi, secondo il racconto del Cantù, avevano tutto il sapore di vere e proprie confische.

Negli articoli VIII, IX e X si ordinava che il penitente volontario, presentatosi dopo il termine di grazia, anche se sinceramente pentito dei propri peccati, non poteva essere più esentato dalla confisca dei beni i cui effetti decorrevano dal giorno in cui era incorso nella sua eresia o apostasia. Quest'ultimo subiva una penitenza "leggiera" solo se «non toccasse ancora i vent'anni e volontariamente si denunziasse»¹²⁶. In tutti gli altri casi, era costretto a consegnare alle autorità reali ed ad annoverare in modo puntuale tutti beni, presenti e futuri, compresi nel suo patrimonio al momento della denuncia. Nella deposizione era necessario indicare il tempo in cui si era caduti in eresia al fine di stabilire, con precisione, quale porzione dei beni appartenesse al fisco. Si stabiliva, inoltre, che l'eretico condannato a morte, fino all'esecuzione della condanna, poteva scegliere di ottenere una commutazione della pena in prigionia a vita previa consegna di tutte le sue sostanze al braccio secolare. Ciò spiegherebbe perché, come fatto notare dalla storiografia più recente, le condanne a morte effettivamente eseguite dal Tribunale di fede spagnolo siano state, di fatto, poche e senza dubbio inferiori rispetto a quelle inferte dai tribunali secolari. Il motivo di questa anomalia, non risiederebbe nella presunta clemenza dei Tribunali dell'Inquisizione, tanto millantata, come vedremo in seguito, da questa parte della storiografia ma dalla possibilità concessa ai condannati a morte di barattare la propria vita con il maggiore interesse sovrano ad incamerare beni.

Le norme del codice attribuivano agli inquisitori poteri illimitati.

¹²⁶ Cesare Cantù, *Storia Universale*, op. cit., nota 13 pag. 446.

Il Torquemada concedeva ai suoi colleghi di condannare alla tortura, come falso penitente, ogni riconciliato la cui confessione veniva giudicata imperfetta e corroborata da un pentimento solo simulato. Stessa pena valeva per quanti erano accusati di aver nascosto molti peccati durante la confessione giudiziale.

In tutti questi casi chi, dopo l'esecuzione della tortura, continuava a negare, veniva punito come impenitente; alla stessa stregua, l'accusato che, dopo essere stato citato formalmente, rimaneva contumace, era punito come eretico convinto. Le disposizioni previste dagli articoli XX e XXII, infine, si allineavano integralmente alle bolle di Bonifacio VIII. In queste norme si sanciva, corrispettivamente, nel primo articolo: «che se da libri o dalla condotta di un morto fosse provato eretico, doveva essere giudicato e condannato come tale, il suo cadavere disseppellito e i beni confiscati a danno dei suoi eredi naturali» mentre, nel secondo, si accordava: «ai figli de confiscati una porzione de loro beni a titolo di elemosina»¹²⁷.

Il Cantù racconta che il Torquemada in sedici anni avesse visto bruciare ottomilaottocento persone vive, seimilacinquecento in effigie o morte, e che sotto il suo ministero in novantamila avessero subito la confisca dei beni con l'esclusione dai pubblici impieghi e la condanna alla prigionia perpetua. Questa "eccessiva" severità dell'Inquisizione spagnola, insieme alla volontà di recuperare il controllo su un istituto "troppo statale" indusse, più volte, i Papi a intervenire. La tendenza della politica ecclesiastica, sortì, tuttavia, l'effetto contrario. I re si arroccarono, con fermezza, nella difesa di un'istituzione che sentivano come una parte del potere sovrano e del controllo sulle autonomie locali. Solo dopo la morte di Isabella, cominciarono a levarsi voci in favore di una limitazione degli abusi delle confische. La direzione della Suprema spagnola si sdoppiò. In Castiglia si

¹²⁷ Cesare Cantù, *Storia Universale*, op. cit., prosiegua nota 13, pag. 447.

preferì una fervida difesa del tribunale mentre lievi moderazioni furono introdotte in Aragona.

Vari furono gli inquisitori che proposero delle riforme. Il primo fu Cisneros¹²⁸, che, prese le redini del tribunale inquisitorio, cercò di attuare un'inversione di tendenza rispetto alla ferocia della politica voluta dal Torquemada. L'arcivescovo toledano, per diminuire la pressione dell'Inquisizione sulla popolazione, propose che la pena per i colpevoli nei processi di eresia fosse solo pecuniaria e non più fisica e affidò i tribunali alle competenze dei domenicani fornendoli di un consulente legale, un accusatore, un conestabile e un certo numero di esperti di diritto canonico. L'intento era quello di rendere i processi più equi e le esecuzioni pubbliche più rare¹²⁹.

Più tardi l'inquisitore Luis Mercader¹³⁰, mirava a porre limiti all'arbitrio dei tribunali aragonesi a vantaggio delle famiglie dei colpevoli e della validità dei contratti stipulati con gli eretici.

Alla corte fiamminga fu il consigliere Jean le Sauvage¹³¹ ad elaborare il primo progetto di riforma dell'Inquisizione. La sua riforma era incentrata, tra le altre cose, sull'abolizione del segreto inquisitoriale e la pubblicazione

¹²⁸ Cardinale e uomo politico spagnolo nacque a Torrelaguna nel 1436 e morì a Roa 1517. Dopo essere stato impiegato a Roma nei tribunali ecclesiastici fino al 1465, tornò in Spagna. Fattosi francescano, nel 1492 divenne confessore di Isabella di Castiglia e nel 1495 arcivescovo di Toledo. Da allora, fino alla morte, ebbe importanza centrale nella vita politica spagnola: energico e acuto uomo di governo, fu il vero ispiratore e condottiero delle campagne dell'Africa settentrionale che condussero alle grandi vittorie dei primi anni del sec. XVI. Alla morte di Ferdinando il Cattolico, nel 1516, fu reggente e riuscì a salvare l'eredità dei re cattolici tramandandola intatta al potere a Carlo V. Anche come arcivescovo s'impegnò nella riforma del clero: nel 1507 fu fatto cardinale. Il frutto più importante delle sue iniziative di mecenate è costituito dalla Bibbia poliglotta di Alcalá.

¹²⁹ Su tutti vedi: Reston, James: *I mastini di Dio*, ed. Piemme, Casale Monferrato, 2006.

¹³⁰ Non sappiamo molto di questo inquisitore solo che fu vescovo di Tortosa e inquisitore generale di Aragona tra il 1516 e il 1522.

¹³¹ Jean Le Sauvage nato nel 1415 e morto nel 1518, fu signore di Shaubeke, abile e utrovervole esponente degli ordini dei Paesi Bassi, negoziatore diplomatico esperto, divenne successivamente presidente del Consiglio di Fiandra (1506), consigliere di Brabante (1509), di Borgogna (1515) e di Castiglia (1516). Nel 1517 seguì Carlo d'Asburgo in Spagna per andare a morire a Saragozza. Fu protettore e mecenate di Erasmo, che dedicò alla sua memoria una ristampa del *Istitutio Pincipis Cristhiani* (1518).

dei nomi dei testimoni, l'uso di carceri pubbliche e una decisa moderazione in tema di confische. Per la validità delle stesse, si fissava l'obbligo che il sequestro seguisse la sentenza stabilendosi, in modo definitivo, che i beni dei colpevoli andavano trasferiti ai successori. I riconciliati, d'altro canto, non subivano più gli effetti della dichiarazione d'infamia¹³².

Nonostante tutto, ogni tentativo di riforma e mitigazione del santo tribunale veniva sempre vanificato.

Ad affossare ogni speranza fu il ritorno drastico al passato voluto dall'inquisitore Adriano di Utrecht¹³³ il quale riuscì ad eludere anche i numerosi tentativi di Leone X di recuperare il controllo sui crimini di fede in Spagna perduto dai tempi di Sisto V¹³⁴.

Si aprì un'epoca di conflitti contro un'Inquisizione che rappresentava un vero e proprio strumento di centralizzazione tanto che le prime novità consistenti cominciarono a vedersi solo verso la fine del cinquecento quando nelle Cortes di Valladolid e di Toledo i moriscos di Aragona stipularono un accordo che prevedeva la possibilità da parte dei musulmani di essere esentati dalla confisca dei beni previo pagamento di censi stabili.

¹³² Su tutti: Pastore, *La spada e il vangelo: l'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici 1460-1598*, Ed. di storia e letteratura, Roma, 2003.

¹³³ Nacque a Utrecht e studiò presso i Fratelli della vita comune, a Zwolle o a Deventer. A Lovanio studiò filosofia, teologia e diritto canonico, diventando dottore in teologia nel 1491, diacono di San Pietro e vice-cancelliere dell'università.

Nel 1507 venne nominato tutore del futuro imperatore Carlo V, che all'epoca aveva solo sette anni. Venne inviato in Spagna nel 1515 in missione diplomatica; Carlo gli assicurò la successione alla sede di Tortosa, e il 14 novembre 1516 lo nominò inquisitore generale d'Aragona.

Mentre Carlo era minorenne, Adriano venne associato con il cardinale Jimenes nel governare la Spagna. Dopo la morte di quest'ultimo, Adriano venne nominato, il 14 marzo 1518, Generale delle inquisizioni riunite di Castiglia e Aragona, ruolo nel quale agì fino alla partenza da Tarragona alla volta di Roma, il 4 agosto 1522: egli fu, comunque, troppo debole e confidente per gestire gli abusi che Jimenes era invece stato in grado di controllare.

Quando Carlo partì per i Paesi Bassi, nel 1520, rese Adriano reggente di Spagna: e come tale dovette affrontare una grave rivolta. Nel 1517 papa Leone X lo aveva nominato cardinale presbitero del titolo di Santi Giovanni e Paolo.

¹³⁴ È possibile ripercorrere la storia degli inquisitori spagnoli in: A.S.Tuberville, *L'Inquisizione spagnola*, Traduzione di Emilio Agazzi, Feltrinelli, Milano, 1957; e in J. Perez, *Breve storia dell'Inquisizione spagnola*, traduzione di Luciana Pugliese, Corbaccio, Milano 2006.

Più tardi, analoghi patti furono proposti dalle Cortes di Manzon. Ma, in definitiva, per tutto il 500 a levarsi con fermezza contro gli abusi penali della confisca e il vincolo solo in coscienza di alcune leggi penali positive, restò solo la voce di teologi, giuristi ed umanisti mentre, nei fatti, costante rimaneva l'uso della pena da parte dei re.

CAPITOLO II

DIBATTITI E INTERPRETAZIONI DI UNA PENA “ULTRATTIVA”.

1. Dibattiti sulla disciplina della confisca. Dubbi sulla legalità della pena tra i giuristi dell’evo medievale e moderno. 2. Accenni alle nuove posizioni storiografiche in tema di Inquisizione. 3. La confisca dei beni nei manuali degli inquisitori. 3.1 I commenti di Francisco Pena al *Directorium* di Eymrich. 3.2 Il *Iudicale Inquisitorium* di Umberto Locati. 3.3 Il *Sacro Arsenale* di Eliso Masini.

1. Dibattiti sulla disciplina della confisca. Dubbi sulla legalità della pena tra i giuristi dell’evo medievale e moderno.

Ampi furono i dibattiti che sin dai commentatori, interessarono la dottrina circa la giustificazione delle anomalie della confisca dei beni riportate nel capitolo precedente.

Il punto centrale del dibattito riguardava l’ammissibilità di sanzioni, definite dalla storiografia “puramente penali”, in cui il castigo era integralmente sganciato dagli elementi soggettivi della fattispecie normativa astratta e si applicava anche in assenza di un minimo grado di colpa. Giuristi e teologi si chiedevano, soprattutto, se era legittima una pena volta a realizzare una vera e propria disumanizzazione del reo in una logica di duplice esclusione: dal consorzio umano e da quello civile.

Le critiche formulate dall’umanesimo giuridico italiano e francese ponevano in dubbio la legittimità di una pena che, applicandosi retroattivamente aveva connotati simili alla scomunica *latae sententia* ed alle pene *in ipso iure* in generale pur con effetti, anche sul piano civilistico, ancor più pervasivi. Queste critiche furono anticipate dalle dispute sulla

legittimità della pena che si diffusero, già nel trecento¹³⁵. Glossatori e commentatori, evitando di entrare in aperta polemica con le autorità secolari ed ecclesiastiche locali, non esitarono a prendere posizione sulla cospicua serie di questioni che nascevano intorno all'applicazione della confisca¹³⁶.

Il problema veniva esaminato, attraverso gli strumenti legali tipici dell'epoca quali *dicta*, *generalia*, *propositiones* e *consilia* di vario genere, nel tentativo di addivenire ad un'interpretazione dell'*utrumque ius* quanto più vicina possibile alle esigenze sociali. Era necessario porre equilibrio tra gli interessi dell'autorità pubblica, civile o ecclesiale che fosse, e quelle delle famiglie potenti che ricoprivano un ruolo di spicco nella vita politica ed economica del paese stabilendo se i cespiti patrimoniali confiscati agli eretici dovessero passare sic et simpliciter al fisco o se invece esistessero escamotage per consentire la loro persistenza nel patrimonio della famiglia dell'eretico sia ove questi fosse morto intestato che ove fosse morto ab intestato.

Attraverso il ricorso a norme del Corpus Iuris Civilis come la *lex Sancimus* e la *lex Cognovimus* era possibile pervenire ad un'interpretazione che propendeva per la conservazione del patrimonio confiscato all'interno della famiglia di appartenenza mentre le leggi federiciane e quelle canoniche in generale, favorivano il trapasso totale dei beni dell'eretico al fisco.

La prima ricostruzione, anche quando ammetteva l'esclusione dalla successione dei figli non ortodossi, non impediva il trasferimento dei beni agli agnati o cognati adducendo a fondamento di questa tesi l'assenza, nelle due norme citate, di un qualsiasi riferimento alla specifica destinazione dei

¹³⁵ Cfr. Maceratini, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano cristiano e nel diritto canonico classico*, Cedam, Padova, 1994; Ruffino, *Ricerche sulla condizione giuridica degli eretici nel pensiero dei Glossatori*, in «Rivista di Storia del diritto italiano», XLVI, 1973 pp. 115-164; *Fisco religione e stato nell'età confessionale*, a cura di Kellenbenz e P. Prodi, Il Mulino, Bologna, 1989.

¹³⁶ Sul punto interessanti spunti di riflessione in: Ascheri, *I consilia dei giuristi medievali: una fonte del tardo medioevo*, in <http://www.isime.it/redazione08/bull105/marioascheri.pdf>.

beni sequestrati al fisco. Tuttavia, anche in questa tesi, per quanto fosse considerato pacifico che ai fini dell'applicazione della pena dovesse sussistere un nesso soggettivo corrispondente almeno alla colpa, nella ripartizione delle responsabilità individuali, restava comunque sia difficile distinguere l'innocente vero e proprio da chi commetteva reati occulti o, indirettamente, traeva profitto dall'azione ereticale.

Il risultato era una mediazione compromissoria. Era giusto ammettere un divieto di successione per i figli ma non era altrettanto ammissibile che questa responsabilità venisse estesa anche agli agnati. Il figlio andava punito, se non per colpa, per il vincolo di sangue che lo legava all'eretico. La punizione serviva a dissuaderlo dal commettere il reato paterno. Stessa argomentazione non valeva per gli agnati i quali, per quanto fossero congiunti in linea maschile con l'eretico non erano ad essi vincolati da uno legame di sangue diretto. Lo scopo era quello di restringere e limitare l'estensione della responsabilità all'interno del gruppo familiare per salvaguardare la potenza economica e politica dell'organismo familiare.

Su ragioni diametralmente opposte si ponevano quanti sostenevano la necessità di una indiscriminata confisca di tutti i beni agli eretici. Secondo questa ricostruzione se il divieto di successione era previsto per i figli tanto più esso sarebbe stato valido per i parenti più lontani. Il disegno politico sotteso a questa seconda posizione¹³⁷ era legato alla volontà di togliere iniziativa ai gruppi parentali che pretendevano di opporre resistenza alle decisioni delle autorità laiche ed ecclesiastiche. Questo, del resto, poteva rappresentare l'altro movente che aveva spinto Federico II a recepire nelle costituzioni "Gazaros" le disposizioni delle bolle papali considerando, nella

¹³⁷ Su tutti: G. Tabacco, *Il tema della famiglia e del suo funzionamento nella società medievale*, in "Quaderni storici", 11, 1976, pp. 892-928; M. Bertotti, *Famiglia e lignaggio: l'aristocrazia in Italia*, in <http://centri.univr.it/rm/repertorio/famiglia1.html>

persecuzione degli eretici, la lesa maestà divina un reato ancora più grave della lesa maestà temporale.

Altro problema, fortemente dibattuto, era stabilire quale dovesse essere la destinazione dei beni confiscati agli eretici ovvero se dovesse considerarsi valida, la tripartizione sancita da Clemente III o piuttosto quella delle altre disposizioni successive. In linea di massima il quesito poteva considerarsi inattuale dal momento che le disposizioni di Bonifacio VIII avevano avvocato alla giurisdizione ecclesiastica l'intera materia dell'eresia anche per le terre che fossero fuori dallo Stato Pontificio. I giuristi, tuttavia, preferirono privilegiare le disposizioni antecedenti a quelle della *Ut Inquisitionum* e della *Cum secundum legem* reputando queste ultime abrogate per desuetudine. In effetti, anche quando la condanna per eresia fosse stata comminata dall'inquisitore era opera del giudice secolare darne esecuzione. Ciò induceva a ritenere che il profitto derivante dal patrimonio dell'eretico non potesse considerarsi di esclusiva proprietà della Chiesa e dei suoi delegati in quanto solo una parte dei beni confiscati doveva trasferirsi agli *officiales* dell'inquisizione come sussidio per il lavoro svolto e il tempo impiegato mentre la terza parte era da destinarsi, senza dubbio, all'autorità politica del luogo.

La riflessione sulla punibilità degli innocenti e in particolare dei discendenti dei condannati, nel trecento, era, dunque, motivo di controversia soprattutto tra quanti provavano a moderare gli effetti della *Vergentis* e quanti, invece, sottolineando la novità del documento ne proponevano l'estensione a tutta la cristianità in nome della battaglia contro l'eresia.

Tancredi¹³⁸ può essere preso ad esempio dei giuristi che ritenevano necessaria per la comminazione della pena la sussistenza almeno

¹³⁸ Tancredi da Bologna, fu un giurista canonista nato Bologna tra il 1180 e il 1190 e morto nel 1236. Magister decretorum dell'università bolognese, divenne ben presto uomo di fiducia dei legati pontifici e dei pontefici stessi; Onorio III mandò a lui la *Compilatio decretalium* perché la illustrasse. Scrisse una *Summa de sponsalibus et matrimonio* e un *Ordo iudiciarius*. Gli apparati da

dell'elemento soggettivo della colpa. Secondo la sua ricostruzione il Papa era legittimato a confiscare i beni degli eretici solo in caso di sussistenza della cosiddetta *ratio criminis*. Egli traeva il suo potere a condannare con la confisca coloro che rifiutavano la conversione in ragione di un crimine materiale, che contenesse, nei fatti, gli elementi soggettivi ed oggettivi della fattispecie astratta. In caso contrario la Chiesa non era autorizzata, in alcun modo, ad intervenire. Si legge nel suo commento che «statuit hanc penam super laicos ratione criminis quod ecclesiasticum est primo loco; sed et pro quilibet crimine, dummodo incorregibilis sit criminosus et hanc et alias quascumque penas sive pecuniarias sive corporales infigenda statuere potest ecclesia»¹³⁹. Per quanto, quindi, era riconosciuta in capo all'autorità ecclesiastica la facoltà di emettere pene di qualsiasi tipo a salvaguardia della fede, presupposto fondamentale di ogni azione giudiziaria era la sussistenza di un crimine, effettivamente e personalmente, commesso. Faceva eco al Tancredi, Goffredo da Trani¹⁴⁰ il quale nel I tomo del suo *De haereticis* affermava «Credo quod Innocentius in poena filiorum

lui scritti alle tre compilazioni valsero come glossa ordinaria fino alla diffusione della collezione gregoriana.

¹³⁹ Tancredus, Glossa ordinaria al *Liber Extra* X, V, 7, 9, al v. haereticum: haereticus multis modis dicitur, Vel qui male sentiunt de sacramentis ecclesiae, infra eodem ad Abolendam, in principio. Voce: *confiscentur*. Venetiis apud Iuntas 1615. Cfr. Otmar Hagender, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII* a cura di M.P. Alberzoni, nota 77 pag. 188, Vita e Pensiero, Milano 2000; H. Maisonneuve, *Etudes sur es origines de L'Inquisition*, II ed. Revue et argomentée, Librairie Philosophique, Paris 1960, pag116

¹⁴⁰ Goffredo da Trani nacque intorno al 1180, celebre glossatore canonista ed allievo di Azzone, fu il primo autore di una Summa alle Decretali di Gregorio IX, scritta tra il 1241 ed il 1243 e divenuta presto meritatamente autorevole.

Attraverso la rivisitazione del modello dottrinale imposto proprio dalla summa azzoniana, Goffredo mirava al superamento della tradizione della glossa, considerata oramai, a fine Duecento, un ostacolo all'interpretazione della ratio testuale.

Quest'opera, in definitiva, rappresenta un vero e proprio capolavoro della scienza giuridica tardo-medievale e si pone come modello per la tradizione dottrinale tre-quattro e cinquecentesca.

Nel 1245 per la sua posizione assunta nel Concilio di Lione, il tredicesimo Concilio Ecumenico che si concluse con la scomunica di Federico II rappresentato da Taddeo di Suessa per aver disprezzato i patti conclusi con la Chiesa, di sacrilegio e sospetta ortodossia, fu nominato Cardinale di Lione, ma poco dopo e prima che potesse assumere la carica sulla Cattedra di Lione, improvvisamente morì.

consideravit parentes, an parentes intelliguntur poenis filiorum»¹⁴¹. Goffredo riservava la confisca dei beni ai soli eretici maggiori. Già, prima di lui, sposava questa tesi Piacentino¹⁴² il quale lasciava aperta una possibilità di grazia per i figli e gli altri parenti ortodossi degli eretici i quali potevano succedere «tamquam in maiestatis crimine». Nel suo commento alle norme del codice giustiniano, la confisca dei beni si estendeva anche ai discendenti del reo solo nelle ipotesi di «maiores haeretici» come i Manichei, gli Ariani, gli Eutichiani, gli Ofiti, i Donatisti, i Priscillanisti «hi no a parente, nec parentibus aliquid quocumque titulo percipere poterunt, non in alium conferre: forte in filios catholicos aliosve nomine orthodoxos. Ego horum bona aut filii catholici et consimiles cognati habebunt, aut forte minime in maiestate criminis»¹⁴³. In tutti gli altri casi, coloro che si macchiavano di eresie minori non perdevano i diritti successori.

Questa tesi collideva con quella di altri giuristi come Azzone¹⁴⁴, che indicavano la confisca come pena per il reato di eresia in generale

¹⁴¹ Summa Goffredi de Trano in titulos decretalium. De haereticis, haereticus dicitur, Venetiis 1570. Anche in H. Maisonneuve, Etudes sur es origines de L'Inquisition, op. cit., pag.116 e in Cfr. Otmar Hagender, *Il sole e la luna*. op. cit., cit. nota 77 pag. 190.

¹⁴² Piacentino è stato un giurista e glossatore medievale italiano, appartenente alla scuola dei glossatori civilisti, fu fondatore della scuola di diritto di Montpellier. Discepolo dei primi glossatori bolognesi, insegnò a Mantova dove scrisse il *De varietate actionum (Summa Mantuana)* e poi allo Studio bolognese, dove tenne la cattedra di diritto civile dal 1166. Nel 1170 abbandonò Bologna, probabilmente per dissidi di natura politica con i colleghi bolognesi in quanto le sue idee politiche erano contrarie all'imperatore Federico Barbarossa, e passò a Montpellier, dove portò i nuovi insegnamenti del rinato diritto romano. Tornato in Italia nel 1183, ritornò nuovamente nel 1189 a Montpellier, dove rimase fino alla morte. Secondo il Gouron però la morte sarebbe da spostare di una decina di anni più avanti infatti dimostra che le fonti come la pietra tombale (incisa tre secoli dopo la sua morte) sono fuorvianti

¹⁴³ Conte, *Tres Libri codicis*, Volume 46 di Ius commune. Sonderhefte. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1990, p. 74; Cfr. anche H. Maisonneuve, Etudes sur es origines de L'Inquisition, II ed. Revue et argomentée, Librairie Philosophique, Paris 1960, pag.63.

¹⁴⁴ Fu allievo di Giovanni Bassiano, un importantissimo giurista medioevale della scuola bolognese, probabilmente il più grande fra i glossatori. Insegnò diritto civile a Bologna per circa trent'anni. Prese parte attiva alla vita del municipio bolognese, che da pochi anni aveva conquistato la sua indipendenza (nel 1116), con il formale riconoscimento da parte dell'imperatore Enrico V. Il nome di Azzone, qualificato come *legum doctor*, compare in numerosi documenti pubblici e privati del *Chartularium Studii Bononiensis*, l'archivio dell'università (chiamata *Studium* fin dal 1088, anno della fondazione) di Bologna, spesso accompagnato a quello di Ugolino del Prete, suo collega di insegnamento. L'ultimo documento in cui vi è traccia del nome di Azzone è datato 1220. Scomparve qualche anno dopo, nel 1225 (alcune fonti riportano il 1230 come data di morte).

intendendo per eretico, chi non apparteneva alla Chiesa Cattolica e non credeva ai canoni dei quattro concili. Azzone, in particolare, sosteneva che «hi nec in ultima voluntate aliquid alicui delinquere possunt etiam filiis, quia omnino tamquam crimine laesae maiestatis teneantur: et ideo in bona eorum succedit fiscus»¹⁴⁵.

Tuttavia la portata della *Vergentis* veniva da lui limitata attraverso l'argomentazione secondo la quale l'estensione della pena anche ai discendenti innocenti degli eretici era stata operata da Innocenzo III solo per fungere da monito ai genitori i quali, spaventati dal pensiero di spogliare, con il loro comportamento, i discendenti di ogni bene, avrebbero evitato, in questo modo, ogni "prava" eresia¹⁴⁶.

Sul fronte di quanti escludevano l'applicabilità delle disposizioni giustinianee perché abrogate dalla bolla innocenziana, insistendo sulla iniquità della stessa e ritenendola applicabile solo nelle terre della Chiesa, il più impegnato tra tutti sembrò l'Ostiense¹⁴⁷. Questi, manifestando la sua contrarietà all'uso della confisca, soprattutto se comminata ad un eretico già defunto e ai danni dell'intera discendenza, rimarcò, tra i primi, la necessità

Accanto alla glossa, altre due categorie di opere scientifiche caratterizzarono la scuola dei glossatori: la *summa* e la *lectura*. La *Summa* è l'esposizione sistematica di tutto il diritto civile sulla base e secondo l'ordine di quelle due parti del *Corpus iuris* giustiniano che la scuola dei glossatori aveva fin dalle origini considerate più adatte per questo genere di lavoro: il Codice, ridotto ai primi nove dei dodici libri, come sempre nella tradizione medievale, e le Istituzioni.

¹⁴⁵ Azzone, *Summa Codicis Beroliniensis*, pag. 59, a cura di Loschiavo, Vittorio Klostermann, 1996.

Maisonroue, *Etudes sur es origines de L'Inquisition*, note 191 e 192 pag. 164.

¹⁴⁶ Sul punto vedi: A. Sassi, *Medioevo valdese 1173-1315*, Editrice Uni Service, 2010.

¹⁴⁷ Nome con cui è più noto Enrico da Susa il glossatore canonista nato a Susa agli inizi del sec. XIII e morto a Lione nel 1271. Professore di diritto canonico a Bologna e a Parigi (e forse anche in Inghilterra), fu successivamente vescovo di Sisteron in Provenza (1244), arcivescovo di Embrun (1250) e, dal 1261, cardinale vescovo di Ostia e Velletri. Fu tra i maggiori giuristi del suo tempo. Autore di una *Lectura* sulle decretali di Gregorio IX e su quelle di Innocenzo IV, legò tuttavia il suo nome soprattutto alla *Summa titulorum decretalium*, nella quale eccelle il suo temperamento di giurista integrale, dotto nel diritto canonico e nel civile, che gli diede fama di *fons iuris*.

giuridica di una sentenza di condanna quale fondamento dell'esecuzione di qualsiasi pena di carattere fiscale¹⁴⁸.

Su questo punto la disputa divampò nella prima metà del XVI secolo. Sembrava impossibile costringere il reo ad auto infliggersi un castigo senza la legittimazione di una condanna formale che accertasse la commissione del fatto e la sua attribuibilità al reo.

L'Ancarano¹⁴⁹, ad esempio, nel ritenere che la confisca *latae sententiae* era contraria allo *ius naturae* negava liceità alla condanna *post mortem* e ripristinava, in questi casi, la capacità di donare, testare e alienare in capo agli eredi del presunto eretico. Gli facevano eco i sostenitori dell'uso indiscriminato della confisca dei beni i quali argomentavano la loro tesi in modo fantasioso. Così come Dio biasimava quanti si facevano degli idoli con l'oro e l'argento e faceva splendere il sole sui buoni e cadere la pioggia sui cattivi, allo stesso modo, assicurava beni temporali ai giusti e li toglieva agli ingiusti. L'inquisitore, che rappresentava Dio in terra, doveva procedere analogamente sottraendo *ratione naturae*, il dominio sui beni agli eretici che, ingiustamente, si allontanavano dagli insegnamenti di Dio, e a tutti gli altri poveri di cuore che versavano nelle stesse condizioni.

L'Ancarano, ragionando su un testo di San Tommaso, rispondeva a questa tesi sostenendo che l'infedeltà non era requisito per l'acquisizione del diritto di proprietà. Se, infatti, la Bibbia chiamava re molti infedeli, legittimandoli ad avere la piena potestà sugli uomini e sulle cose del regno,

¹⁴⁸V. Piergiovanni, *La punibilità degli innocenti nel diritto canonico di età classica*, vol II, Giuffrè, Milano, 1974, p187 ss.

¹⁴⁹ Canonista probabilmente nato a castello d'Ancarano, Viterbo, nel 1330 circa e morto a Bologna nel 1416, insegnò a Bologna (1384), poi in altre università italiane, e ritornò infine a Bologna. Autore di commenti alle Decretali di Gregorio IX, al Liber sextus e alle Clementine, nonché di Consilia.

l'infedeltà non poteva considerarsi «impedimento perché uno sia veramente padrone».¹⁵⁰

Anche il De Vio¹⁵¹ avvalorò la dottrina che prescriveva l'obbligo della sentenza prima dell'acquisizione fiscale dei beni del condannato. Egli insisteva sul fatto che il reo potesse considerarsi obbligato solo ad assolvere la pena non già ad infliggersela spontaneamente¹⁵². Nel suo commento alla Summa scriveva « Poena mortis, mutilationis, carceris, confiscationis seu privationis bonorum et huiusmodi non possunt executioni mandari per solam legem, nisi interveniat actio aliqua [...]. Poena autem consistit in pati non in agere;[...] nisi iudex per se vel alium occidat, claudat, agat in exilium , accidia bona aut huiusmodi poenae executionem [...]»¹⁵³. In questo modo, il De Vio negava che la confisca fosse una pena latae sententiae applicabile sin dal tempo del delitto.

¹⁵⁰Petrus de Ancharano, *Super Sexto Decretalium acutissima commentaria*, capitolo *Cum sane*, VI libro Decretali, Bononiae, apud Societatem Typographiae Bononiensis, 1583, pp. 388-389. Spunti per la riflessione in Lavenia, *L'infamia e il perdono*, op. cit., pp. 139 e 200.

¹⁵¹ De Vio Tommaso, detto il cardinal Gaetano (o Caetano; lat. Caietanus o anche Caetanus) nacque a Gaeta nel 1468 e morì a Roma nel 1533. Teologo e diplomatico pontificio, fu uno dei fautori più convinti della "riforma cattolica". Generale dell'ordine, cardinale nel 1517, arcivescovo commendatario di Palermo, inviato in Germania (1518), si batté con successo per l'elezione imperiale di Carlo V. Minor successo ebbero i suoi tentativi di conciliazione con Lutero: anzi fu criticato dagli stessi cattolici per aver adottato solo il senso letterale nell'interpretazione della Scrittura. Tornato a Roma (1519), e vescovo di Gaeta, ebbe parte nella compilazione della bolla *Exsurge Domine* contro Lutero. Nel conclave del 1522 favorì l'elezione di Adriano VI. Legato in Ungheria (1523-24) per la crociata che il papa aveva tentato invano di promuovere contro i Turchi, gli ultimi anni visse appartato e dedito solo ai suoi studi. Commentatore di Aristotele e di Tommaso d'Aquino (celebre il suo commento alla Summa theologica), il De Vio si scosta talvolta dalla posizione tomistica sia in filosofia sia in teologia, e, in rapporto all'aristotelismo, si mostra in più punti dissenziente dall'interpretazione concordistica dell'Aquinate; così per esempio per l'immortalità dell'anima che egli, nel suo commento al *De anima*, pubblicato nel 1510 e accolto con vivaci critiche, ritiene del tutto estranea al pensiero di Aristotele benché, a suo parere, razionalmente dimostrabile. Altre sue opere, oltre a commenti scritturali, sono: il *De conceptu entis* (1509), il *De auctoritate Papae et Concilii* (1511) e l'*Apologia* (1512); negli scritti d'economia (*De monte pietatis*, 1498; *De cambiis*, 1499; *De usura*, 1500) segue le opinioni correnti, ma talvolta con larghezza di vedute superiore a quella dei canonisti. Vedi: Giovanni Allaria, *Tommaso De Vio: cardinale Gaetano*, Gaeta, La Poligrafica, 1969.

¹⁵² In merito splendidi i passi riportati da Lavenia, *L'infamia e il perdono*, op. cit., pp. 140, 141, nota 26 pag 142 ripresi da Thomas Aquinas, *Opera Omnia*, Summa cum commentariis Thpmae De Vio Caietani, t. VII 1892, Prima Secunda p. 130-131 e Secunda Secunda 412-413.

¹⁵³ Thomas Aquinas, *Opera Omnia*, Summa cum commentariis Thpmae De Vio Caietani, t. VII 1892, Prima Secunda p. 130-131.

Fu, poi, Budè¹⁵⁴ a sferrare l'affondo definitivo alle leggi che colpivano gli eredi dei condannati non solo per eresia ma anche per lesa maestà. Nel Commento alle Pandectae del 1508 definiva la pena della confisca una norma orrenda. Arcadio ed Onorio avevano commesso l'errore di introdurre con la *leges QuisQuis* una concezione della pena estranea alla tradizione romana che fu più tardi abolita dai suoi stessi estensori. La confisca era contraria ai fondamenti stessi della giustizia essendo «cum iuri et naturali et aequitati contraria»¹⁵⁵. Per questo, per limitare gli effetti della sua applicazione, la “sanguinaria” norma doveva considerarsi abrogata tacitamente dalla *lex Sancimus* che rappresentava una sorta di riparazione alle sue atrocità. Contro il diritto canonico e la bolla *Vergentis* in particolare, i passi biblici e la dottrina di Agostino sul legame tra colpa e pena dimostravano, chiaramente, che in nessun caso il diritto divino poteva ammettere che la prole si macchiasse degli errori dei genitori. Trovando l'appoggio di Alciato, la sua polemica si inaspriva contro il modello spagnolo di esproprio e quanti per stemperare gli effetti della confisca sostenevano che fosse necessario limitare l'estensione della pena ai figli nati dopo la commissione del delitto paterno. La sua posizione fu a tal punto autoritaria da essere presto condivisa da tutti gli esponenti della corrente umanista divenendo un punto di riferimento per quanti nel cinquecento osteggiarono l'uso della confisca dei beni.

¹⁵⁴ Umanista nacque a Parigi nel 1468 e morì nel 1540; sotto la guida del Lascaris divenne il migliore ellenista del suo tempo. Ebbe importanti cariche pubbliche; partecipò al movimento della Riforma umanistica; per sua ispirazione Francesco I fondò il Collège de France; la sua biblioteca privata fu il primo nucleo della Bibliothèque nationale. Fra i suoi scritti più importanti si ricordano un *De asse et partibus eius* (1514) sulle monete e misure antiche; i *Commentaires sur la langue grecque* (1529) e delle *Annotationes in XXIV Pandectarum libros* (1508). Al suo nome s'intitola un'associazione francese di filologi sotto il cui patronato si pubblica la nota collezione di classici greci e latini della casa editrice Les Belles Lettres.

¹⁵⁵ G. Budaeus, *Opera*, t. III, *Annotationes in Pandectae*, Basileae, apud Nicolaum Episcopum iuniorem, MDLVII, p. 308.

2. Accenni alle nuove posizioni storiografiche in tema d'Inquisizione.

Una revisione generale delle posizioni finora quasi unanimemente condivise sembra attraversare la storiografia più recente¹⁵⁶ in materia d'Inquisizione. Alla luce degli studi più recenti la terminologia inquisitoriale avrebbe fuorviato non pochi studiosi contribuendo alla diffusione di una generalizzata cattiva fama dell'istituzione che è durata per secoli.

Come abbiamo più volte ribadito, quando si pensa all'amministrazione della giustizia da parte della Chiesa cattolica l'Inquisizione è senza dubbio l'istituzione prima a cui si fa riferimento. Tale istituzione consentiva di tramutare in senso legale la giustizia morale di Dio e legittimava il diritto di punire chi si riconosceva in un diverso credo religioso. Come affermato da più storici, nel periodo delle Grandi Ordinanze¹⁵⁷ il Sant'Ufficio si pose a tutti gli effetti come il pioniere della riforma giudiziaria.

¹⁵⁶ Dal Coll, Evangelisti, *L'Inquisizione tra storia ed immaginario*, Milano, Arbor librorum, 2011; Havas, *Storia dell'Inquisizione*, Bologna, Odaya 2010; Baiggent, Leigh, *L'Inquisizione. Persecuzioni, ideologia e potere*, Milano, Il Saggiatore, 2010; V. Fiorelli, *I sentieri dell'Inquisitore. Sant'Ufficio, periferie ecclesiastiche e disciplinamento devozionale (1615-1678)*, Napoli, Guida, 2009; M. Valente, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo*, Torino, Claudiana, 2009; J. Prospero, *L'Inquisizione: verso una nuova immagine?* In «Critica storica», XXV, 1998, pp. 119-145; Tedeschi, *Il giudice e l'eretico: studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e pensiero, 1997.

¹⁵⁷ Con le Grandi Ordinanze del cinquecento si cercò di attuare la riforma giudiziaria attraverso la generalizzazione del processo romano canonico. La diffusione di tale modello procedurale segnò il passaggio dalla giurisdizione scabinale e laica alla piena attuazione del processo colto.

In particolare i mutamenti della devianza criminale avuti tra il cinque-seicento e dovuti al forte aumento demografico e ai continui spostamenti delle masse rurali ponevano particolare accento sul problema della giustizia. Il primo esempio di questo rinnovato interesse è l'ordinanza di Maelefitzordnung del 1499. Massimiliano I in questa ordinanza prevedeva la punizione come omicidi dei contadini che ancora ricorressero alle vendette private per comporre i conflitti; inaspriva i poteri del giudice quanto all'apertura del procedimento e ad inflizione della tortura e relegava ad un ruolo di mera ratifica i compiti dei laici che assistevano il giudice.

Ancora più incisivo per l'introduzione dell'elemento dottrinale nel processo e la divulgazione della procedura romano canonica a tutto scapito della giurisdizione scabinale l'intervento dell'ordinanza Carolina del 1500.

L'articolo 219, in particolare, introduceva l'istituto della "trasmissione degli atti". Attraverso questo istituto le corti inferiori, nei casi di questioni intricate, potevano inviare gli atti alla Corte superiore ovvero ad una università od un gruppo di esperti al fine di riceverne un consiglio (Rat) che con il tempo si sostituisce alla sentenza vera e propria. Accanto a questa previsione si prevedeva

Corte d'appello dei tribunali provinciali, infatti, forniva le linee guida a cui i tribunali territoriali, anche quelli vescovili, dovevano attenersi. Eppure, la storiografia moderna tenta una rivalutazione di quello che finora è stato considerato il più "temibile" dei Grandi Tribunali¹⁵⁸. Nello specifico, il Sant'Ufficio non appare più, oggi, come un tunnel di errori, abusi di potere e flagranti violazioni dei diritti umani ma l'unico tribunale dell'epoca che garantiva l'osservanza di un codice giuridico moderato e una prassi procedurale uniforme. Perfino Lea¹⁵⁹, in passato, aveva parlato di severità teorica e pratica moderazione. Le argomentazioni della dottrina sono le più

anche che per l'inflizione della tortura le corti inferiori avrebbero dovuto farsi autorizzare da quelle superiori.

Stessa linea fu quella seguita dall'Ordinanza di Francesco I del 1539.

Questa ordinanza rafforzava il ruolo del Parlamento parigino attraverso l'estensione delle possibilità di ricorso in appello. L'estensione dell'appello appariva importante per diversi ordini di motivi. Inanzitutto oltre ad essere un ottimo mezzo di controllo sulle corti inferiori ne condizionava il linguaggio di poi con il tempo arrivò fino a trasformarle in mere remissage des informations atte alla sola raccolta delle prove. La procedura era strutturata sul modello romano canonico. Incentrato sulla figura del procurator de lois il processo poteva aprirsi su denuncia di un privato, sulla plainte riservata alla vittima o all'accusatore, o autonomamente da parte del giudice. L'istruttoria era segreta e svolta o dal lieutenant criminel o giudice commissario i risultati delle indagini erano immesse in un apposito dossier scritto. Questo dossier era inviato al procuratore che decideva se archiviare il caso o rimetterlo al giudice. In questo ultimo caso il giudice, esaminato il dossier ed interrogato l'accusato, decideva se rinviare la procedura al procedimento ordinario regolato dai tratti dell'ordo iudiciorum o a quello straordinario ricalcato sulla procedura inquisitoria e caratterizzato da un forte abbassamento dei diritti di difesa del reo.

Vedi G. Alessi, *Il processo penale. Profilo storico*, Roma- Bari, Laterza, 2005.

¹⁵⁸ I Grandi Tribunali possono essere considerati i protagonisti della vita giuridica in Italia e in Europa tra il XVI e XVIII secolo. Essi furono istituiti o ristrutturati tra la fine del XV secolo e gli inizi del XVI dai sovrani assoluti nell'ambito della propria politica accentratrice volta ad unificare l'ordinamento giuridico soprattutto attraverso il potenziamento della giurisdizione. Composti da giudici togati o esperti di diritto, tali Corti furono dotate sia di competenze specifiche in unico grado che di una generale competenze di appello sulle decisioni di tutte le magistrature inferiori. Tra i principali Grandi Tribunali europei ricordiamo la Sacra Rota romana, corte suprema per il civile nello Stato della Chiesa e massimo organo giudicante nelle materie disciplinate dal diritto canonico per tutti i Paesi cattolici; la Rota fiorentina e le altre rote minori; il Sacro Real Consiglio di Napoli e i senati di Milano, Torino, Savoia e Mantova; Il Parlamento parigino affiancato dai vari parlamenti provinciali; il Tribunale Camerale dell'Impero in Germania che giudicando secondo il diritto comune ebbe un ruolo fondamentale nella recezione del diritto romano nel Paese; le Audientiae spagnole ed infine, al di là della Manica, le Corti centrali di Westminster. Giudicando in nome del sovrano, la tendenza di queste Corti fu quella di attribuire valore vincolante ai propri precedenti generando una giurisprudenza autorevolissima che si sostituì alla *communis opinio* e assunse, talvolta, anche carattere ultranazionale.

Vedi: M. Ascheri, *Introduzione storica al diritto moderno e contemporaneo*, Seconda edizione riveduta, Torino, G. Giappichelli, 2008; A. Cavanna, *Storia del diritto moderno in Europa*, op. cit..

¹⁵⁹ H. C. Lea, *L'Inquisizione spagnola nel Regno di Sicilia*, a cura di Sciuti Russi, ESI, Napoli, 11995.

varie e tengono conto degli studi fino ad oggi condotti sulla comminazione delle pene, il diritto di difesa e il principio di segretezza¹⁶⁰. Il primo dato che emerge è che la severità delle pene, messa in luce da buona parte dei manuali sull'inquisizione, era stemperata dalla possibilità di essere commutata, dopo tre anni, ogni qual volta l'imputato si fosse mostrato sinceramente pentito. Ciò spiegherebbe perché, sebbene si pensi generalmente al contrario, solo una piccola percentuale di procedimenti per eresia si concluse, effettivamente, con l'esecuzione della condanna a morte. I dati riportati dal Tedeschi ad esempio attestano che, per quanto riguarda i tribunali dell'Inquisizione spagnola, tra il 1540 e il 1700 la pena capitale fu comminata a 820 persone su un totale di 44.000 casi ovvero in una percentuale dell'uno virgola nove per cento. Ancor meno essa fu applicata in Italia e, comunque sia, sempre con un incremento nell'area meridionale del paese che in quella settentrionale.

Secondo questa nuova lettura storiografica, l'Inquisizione preferiva ricorrere alla detenzione *ad poenam*. Gli arresti domiciliari e la limitazione degli spostamenti entro una data area geografica erano le opzioni generalmente a disposizione dei giudici e il periodo di arresti domiciliari poteva essere scontato attraverso l'elargizione di un'adeguata somma di danaro. Luigi Firpo¹⁶¹, demolendo le fantasie degli autori precedenti, parla di celle spaziose e ben illuminate che, a loro spese, i detenuti potevano dotare di un tavolo, un letto, lenzuola ed asciugamani. L'Inquisizione era tenuta a fornire solo un pagliericcio, un lenzuolo ed una coperta. I detenuti potevano lavarsi e usufruire di barbiere, lavanderia, rammendo, e avevano diritto di cambiarsi di abito due volte alla settimana. Nel caso di indigenti le

¹⁶⁰ Su tutti: Dezza, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, Volume I, Milano, Giuffrè, 1989.

¹⁶¹ L. Firpo, *Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, Torino, UTET Libreria, 2005; Id., *Inquisizione romana e controriforma. Studi sul cardinale Giovanni Morone e il suo processo di eresia*, Il Mulino, Bologna, 1992.

spese erano a carico della pubblica carità mentre per i religiosi provvedevano gli ordini di appartenenza. I cardinali avevano l'obbligo di compiere periodiche ispezioni per verificare le condizioni di vita dei reclusi ed intervenire ove non fosse garantito il necessario per vivere.

Oltre alla carcerazione altre pene furono preferite alla condanna a morte. La condanna alle *triremi* era la sanzione più severa generalmente associata alla prassi inquisitoriale. Tuttavia, un esame attento delle innumerevoli sentenze giunte sino a noi, suggerisce a questa parte della storiografia che predominassero pene ancora più lievi. Con particolare frequenza si incontravano condanne ad atti di umiliazione pubblica, abiure¹⁶², multe e offerte di danaro a favore delle opere di carità, cicli interminabili di preghiere e atti di devozione da compiere per mesi o anni. Ma a comprovare le tesi della nuova storiografia centrali si porrebbero le numerosi garanzie di difesa del reo. Le ricerche più recenti hanno rilevato come interi processi di eresia potevano svolgersi senza la carcerazione del presunto eretico così come poche ragioni di temere il processo aveva lo sponte comparente che, non convocato, si presentava all'inquisizione prima che il tribunale avesse ricevuto denunce contro di lui. In simili casi, tutti i manuali raccomandavano clemenza e semplici penitenze, un'abiura privata o talvolta una multa, erano considerate punizioni più che sufficienti. Secondo questa ricostruzione, diverse erano le garanzie giuridiche della procedura inquisitoriale. A quelle appena descritte si aggiungeva la possibilità concessa all'imputato di chiedere il cambiamento della sede e la sostituzione dell'inquisitore che si occupava del caso attraverso la

¹⁶² L'ultimo atto del processo era di norma l'auto da fè la pubblica cerimonia nella quale dopo la sentenza l'eretico pentito abiurava e si riconciliava con la Chiesa, mentre il pertinace ed il ricaduto andavano incontro al loro destino. Le abiure potevano farsi de levi, de vehementi, de formali. La prima aveva luogo in privato nella residenza del vescovo o nella sede di una delle Inquisizioni; la seconda in pubblico in una chiesa o sulla gradinata di una cattedrale; in questo caso a causa del danno che si arrecava alla reputazione del condannato l'inquisitore aveva il dovere di informarsi se il reo avesse figlie nubili.

procedura descritta nei manuali come *De Recustatione Iudicium*. E' superfluo precisare che la sua applicazione era riservata a casi eccezionali, in cui la mancanza di obbiettività dell'inquisitore era grave e dimostrata. Numerosi, invece, apparivano i casi in cui la Suprema Congregazione riteneva di dover intervenire in difesa dell'imputato per errori procedurali a suo danno volontari e involontari da parte dei giudici. La nuova dottrina riporta che, a differenza che nei tribunali secolari, nei tribunali dell'Inquisizione l'avvocato difensore era parte integrante della procedura in un periodo in cui la *Constitutio Criminalis Carolina* del 1532¹⁶³ gli riservava un ruolo meramente marginale, l'Ordinanza francese di Villers-Cotterets del 1539¹⁶⁴ lo bandiva esplicitamente e perfino in Inghilterra il

¹⁶³ Come accennato nella nota precedente (nota numero numero 85 di questo paragrafo), l'Ordinanza Carolina fu emanata da Carlo V nella Dieta di Augusta del 1530 ed entro in vigore nel 1532. L'atto normativo era proteso a garantire l'unificazione del diritto nell'Impero ma l'opposizione dei vari stati in cui esso era suddiviso le conferì presto valore sussidiario. Dal punto di vista procedurale la Carolina perfezionava il modello processuale inquisitorio prevedendo nello specifico la sostituzione dei metodi di prova formali tipici del diritto germanico con prove e indizi materiali. La tortura divenne il mezzo di prova tipico per ottenere la confessione e nella puntuale descrizione dei singoli delitti i criteri soggettivi di dolo, colpa, stato mentale, età ecc. divennero fondamentali per il verdetto finale e la commisurazione della pena. Le punizioni, invece, rimanevano ancora, legate al passato. Vedi Lukas Gschwend: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I8949.php>.

¹⁶⁴ Promulgata a Villers-Cotterets il 15 agosto del 1539 l'ordinanza nasce con l'intento di rendere più celere l'amministrazione della giustizia civile e penale in Francia. Fu redatta dal cancelliere Guillaume Poyet e modellata su una precedente *ordonnance*, emanata nel 1536 per la riforma dello «style de Bretagne». L'*Ordonnance* del 1539 conferma le tendenze di fondo già emerse a Blois e delinea un assetto del processo penale destinato a rimanere pressoché immutato fino alla grande *Ordonnance Criminelle* del 1670. Come già accennato nella nota precedente il procedimento veniva suddiviso in due parti, secondo le modalità proprie del processo romano canonico, con una fase istruttoria lunga ed articolata ed una fase decisoria rapida e severa. La fase istruttoria richiedeva l'intervento di un ufficiale pubblico (il procuratore del re) e la corte interveniva collegialmente solo al momento della decisione. Il giudice istruttore raccoglie le prove, riceve le confessioni e dirige l'interrogatorio dei testimoni. La segretezza di tutti gli adempimenti ora elencati viene ulteriormente rafforzata, e la scrittura ne diviene un carattere assolutamente fondamentale. La fase di giudizio interviene quando i giochi sono ormai fatti. L'imputato compare davanti all'intera corte, che decide esclusivamente sulla base dell'ultimo interrogatorio e della documentazione scritta elaborata sotto la guida del giudice d'istruzione. Il sistema delle prove legali, ad esempio, viene in larga misura dato per scontato e presuppone l'accoglimento della tendenza, propria del primo periodo del diritto comune, a privilegiare la prova testimoniale e la confessione (ottenuta se necessario mediante la tortura) a scapito della prova indiziaria (art. 164). Privo di assistenza professionale e di contatti con l'esterno, sottoposto a interrogatori carenti di regolamentazione formale, minacciato dalla tortura, l'imputato conosce ben poco della sua situazione e si trova sostanzialmente impedito nella costruzione di un decente impianto difensivo. La macchina inquisitoria si avvia ormai a raggiungere, in Francia, l'articolata perfezione tecnico-

diritto ad un difensore era sconosciuto restando negato agli imputati fino al 1836¹⁶⁵. L'uso era quello per cui i rei nominavano tre avvocati tra i quali l'Inquisitore eleggeva quello preposto alla difesa dell'accusato. L'imputato riceveva una copia autenticata dell'intero processo nella quale solo i nomi dei testimoni di accusa rimanevano anonimi. Questi disponeva di un certo lasso di tempo per preparare la propria replica, laddove nei tribunali secolari le prove e gli indizi a carico del reo venivano letti ad alta voce e il presunto eretico doveva imbastire la propria difesa sul momento.

A conclusione delle indagini preliminari, se dopo la presentazione delle testimonianze di accusa e la conclusione dell'interrogatorio, l'imputato non si era né discolpato né dichiarato colpevole, gli era consentito di mettere a punto la propria difesa. A tale fine riceveva una copia autentica redatta a sue spese, gratuita per gli indigenti, della trascrizione di tutte le fasi del processo con i capi di accusa in volgare per facilitarne la comprensione. Gli era concesso quindi del tempo per studiare le prove a suo carico e per preparare domande che sarebbero state rivolte all'inquisitore, non essendo consentito nessun dibattito faccia a faccia fra l'imputato e i testimoni. Il reo poteva chiedere la testimonianza di tutte le persone che, a suo parere, erano in grado di dimostrare la sua innocenza. In casi di bisogno l'inquisitore era tenuto a coprire le spese di viaggio ai testimoni della difesa o al funzionario dell'Inquisizione più vicino ai loro domicili. Se l'imputato non contestava le affermazioni dei testimoni queste ultime si consideravano *ipso facto* da lui accettate ed egli si rimetteva alla clemenza della corte. Era opinione diffusa che quando gli indizi di colpevolezza erano molto gravi questa fosse per gli imputati la migliore strategia. Il diritto alla difesa non poteva essere

formale che caratterizzerà la grande *ordonnance* seicentesca. Vedi E. Dezza, «*Pour pourvoir au bien de notre justice*». *Legislazioni statali, processo penale e modello inquisitorio nell'Europa del XVI secolo*. <http://www.dirittoestoria.it/3/Memorie/Organizzare-ordinamento/Dezza-Processo-penale-modulo-inquisitorio.htm#cinque>.

¹⁶⁵ Vedi, A. Prosperi, *L'Inquisizione romana letture e ricerche*, op. cit., pag. 325; J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico*, op. cit. pag 58.

mai negato anche nel caso di una precedente confessione se l'imputato chiedeva di avvalersene. In realtà i trattatisti esortavano i giudici a valorizzare il più possibile tale diritto e a insistere perché venisse esercitato anche quando la colpevolezza dell'imputato sembrava accertata e questi era ormai rassegnato alla condanna. Gli argomenti addotti erano di due tipi: morali e pratici. Innanzitutto si riteneva che la facoltà di difendersi da un'accusa era sancita nel diritto naturale e non poteva essere, pertanto, negata a nessuno. Inoltre dal punto di vista pratico il rispetto di questo diritto, anche quando non invocato dall'imputato, era necessario per porre il processo al riparo da successivi appelli per presunte deviazioni dall'iter normale. Nello stesso tempo i giuristi erano concordi nel sostenere che non si doveva permettere all'eretico pertinace di approfittare del diritto alla difesa per esaltare dottrine ed insegnamenti già condannati dalla Chiesa. Per questo motivo restava difficile per chiunque avesse avuto poca o nessuna confidenza con il diritto imbastire una difesa efficace. Se l'imputato dichiarava di non avere esperienza in simili questioni e di avere bisogno di un avvocato si doveva citare questo fatto nei verbali e prendere in considerazione la richiesta. E' tuttavia probabile, a detta della storiografia a cui stiamo facendo riferimento, che, nella maggior parte dei casi, nei tribunali periferici, qualora mancassero all'imputato i mezzi e le conoscenze per cercare aiuto, fosse l'inquisitore ad affidare l'incarico ad uno dei pubblici difensori a disposizione del tribunale. Gli avvocati dovevano essere uomini senza macchia al di sopra di ogni sospetto di eresia versati in diritto secolare e canonico ed esperti nelle cause più spesso discusse nei tribunali dell'Inquisizione. Dovevano giurare di mantenere il segreto, essere coincisi nella difesa, e impegnarsi a restituire, finito il processo, tutta la relativa documentazione al tribunale. Secondo la tesi storiografica in esame, quanti hanno sostenuto la mancanza di assistenza legale nei tribunali dell'inquisizione sono stati probabilmente tratti in

inganno dalle affermazioni dei celebri papi Innocenzo III e Bonifacio VIII secondo i quali i procedimenti inquisitoriali dovevano essere condotti in modo semplice e piano senza la presenza e lo strepito di giudici e avvocati. In ogni caso qualunque fosse la frequenza della partecipazione del difensore ai processi, anche a detta dei “nuovi” studiosi¹⁶⁶ il rapporto avvocato-cliente era piuttosto bizzarro visto che il primo, nell'improntare la difesa, doveva scegliere se rinunciare alla stessa o diventare nei casi di prova certa egli stesso complice di eresia. Di certo poteva denunciare incongruenze e inesattezze relative alle affermazioni dei testimoni di accusa; invocare circostanze attenuanti per smascherare la falsità delle dichiarazioni rese sotto giuramento dall'accusa; chiedere una condanna più mite; dimostrare l'ortodossia religiosa e l'integrità morale dell'assistito; accertare la mancanza di volontarietà del fatto ma sempre esponendo in prima persona se stesso all'accusa di complicità nell'eresia.

Il diritto all'assistenza legale e le altre garanzie della procedura inquisitoriale erano intaccati ma in nessun modo vanificati dall'anonimato degli informatori e dei testimoni di accusa come tradizionalmente ritenuto. L'imputato aveva il diritto di conoscere i reati dei quali era sospettato ma non il nome degli accusatori. Questa limitazione, introdotta secoli prima per proteggere i testimoni da possibili rappresaglie, era difficile, secondo questa storiografia, da tradurre in pratica.

Solo quando i testimoni erano essi stessi complici del reato in discussione e pertanto vilissimi o infami, previa autorizzazione del vescovo e dei consultori, era consentita una forma di confronto diretto. Tutto ciò dal punto di vista teorico. Dal punto di vista pratico l'Inquisizione era consapevole del fatto che il segreto intorno al nome rappresentava un serio svantaggio

¹⁶⁶ A. Prosperi, *L'Inquisizione: verso una nuova immagine?* In «Critica storica», XXV, 1998, pp. 119-145; A cura di Susanna Peyronel Rambaldi. *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età moderna*, Claudiana, Torino, 2008.

per l'imputato e, pertanto, costringeva l'inquisitore, data l'impossibilità di garantire pari condizioni all'accusa ed alla difesa, ad indagare nel modo più scrupoloso possibile sulla reputazione, sui costumi, e sull'affidabilità di quanti rendevano testimonianze durante il procedimento giudiziario, nonché sulle ragioni che li avevano indotti a collaborare.

All'inizio della fase difensiva si chiedeva all'imputato di nominare ogni persona che a suo giudizio potesse volere il suo male. Se alcuni nomi appartenevano a testimoni di accusa, l'inquisitore era tenuto a compiere ulteriori accertamenti sulle loro motivazioni e sulla loro credibilità, nonché sulla natura e la gravità dell'ostilità con l'imputato; ancora più cauto sarebbe stato il comportamento dell'inquisitore in caso di cattiva fama del teste. Se queste indagini avessero dato esito positivo si sarebbe presa in considerazione l'ipotesi di spergiuo. Sembrerebbe, quindi, che la segretezza¹⁶⁷, uno degli elementi contraddistintivi del processo inquisitorio, piuttosto che rappresentare, così come era stata tradizionalmente intesa, uno strumento offensivo, era prevista per garantire una maggiore tutela dell'accusatore e del reo sia nella fase delle indagini preliminari che in quella della raccolta delle prove. Essa non riguardava solo il denunciante e i testimoni. Nella fase istruttoria, infatti, ciascun funzionario, preposto al processo, faceva voto di mantenere il segreto circa le prove raccolte. Questi aveva l'obbligo di condurre gli interrogatori nel maggior riserbo possibile e di custodire gelosamente i verbali e gli altri documenti dei processi al fine di salvaguardare la reputazione degli indagati. L'esigenza di mantenere segreti i nomi dei testimoni derivava, invece, dalla necessità di garantire l'efficacia dell'azione di lotta contro l'eresia che sarebbe stata seriamente pregiudicata se i nomi dei sospetti avessero cominciato a circolare prima del momento opportuno. I testimoni di accusa restavano anonimi per tutta la

¹⁶⁷ Vedi: Prosperi, *L'Inquisizione romana: letture e ricerche*, Roma, Ed. di Storia e letteratura, 2003.

durata del processo per proteggerli dalle ritorsioni dei parenti e degli amici dell'imputato e perché, se un imputato nominava presunti complici, l'anonimato avrebbe garantito l'efficienza del Sant'Ufficio che poteva approfittare della sorpresa per arrestare altri rei.

Che questo fosse il fine dell'Inquisizione si poteva dedurre dal fatto che le denunce anonime e le testimonianze rese senza giuramento non erano affatto prese in considerazione dalla Congregazione romana. Essa, per garanzie di giustizia, pretendeva resoconti particolareggiati di tutti i casi condotti dai tribunali provinciali ordinando anche l'interruzione dei processi o la liberazione dei prigionieri nei casi in cui i procedimenti adottati non avessero seguito gli indispensabili requisiti di correttezza imposti dall'alta Corte.

L'accertamento della verità era, quindi, il fine primo del processo inquisitorio e per potervi pervenire era possibile e giustificato da tutti i più importanti trattatisti sull'Inquisizione adoperare, com'è noto, anche lo strumento della tortura¹⁶⁸.

L'interrogatorio sotto tortura poteva essere impugnato in due soli casi: in primo luogo quando le prove sembravano indicare in modo lampante una colpa che l'imputato si ostinava a negare ma che non era in grado di smentire con altre argomentazioni; in secondo luogo quando l'imputato aveva ammesso la sua colpevolezza ma c'erano buone ragioni per ritenere che la confessione non fosse stata completa. Ne derivava che la tortura non era comminata, come sostenuto dalla storiografia tradizionale, in tutti i processi d'eresia per giungere con maggiore celerità, attraverso la confessione, alla chiusura del processo ed evitare nello stesso tempo l'appello, ma serviva, quale mezzo di prova, a dare certezza alla fase istruttoria.

¹⁶⁸ Su tutti: F. Cardini-M.Montesano, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, Roma, Città Nuova, 2005.

In definitiva, conclude questa storiografia, non si possono negare i soprusi, i roghi e tutti gli altri orrori che, in nome della difesa della fede, furono impiegati dall'Inquisizione e da tutti gli altri sistemi giudiziari d'Europa ma è indubbio che, nel sedicesimo secolo, essi erano così tanto parte integrante delle procedure che nessuno se ne scandalizzava. Questi soprusi, del resto, erano, di certo, utilizzati con minore frequenza, con maggiore prudenza e con più riguardo per la dignità umana nei tribunali del Sant'Ufficio che altrove.

3. La confisca dei beni nei manuali degli inquisitori.

Le tesi storiografiche appena esaminate lasciano non poche perplessità. La presunta clemenza del sacro tribunale viene, a mio avviso, largamente smentita non solo dalle considerazioni riportate nei paragrafi precedenti ma ancor più da un attento esame dei manuali più noti degli inquisitori. Se l'asprezza astratta delle norme, sia imperiali che di diritto canonico, non avesse trovato effettiva applicazione nella prassi, non si giustificherebbero le critiche e i tentativi di ricondurle ad un'interpretazione restrittiva compiuti, come visto, dai giuristi dell'evo medievale e moderno. Ma soprattutto la crudeltà del tribunale appare accertata da quei manuali che nel 500 rappresentarono il vademecum cui il giudice inquisitore avrebbe dovuto attenersi nell'amministrazione della giustizia. Il *Directorium* di Eymrich, poi ripreso e commentato dal Pena¹⁶⁹ nel cinquecento, rappresenta un esempio lampante in tal senso ma non sono da meno anche gli altri manuali

¹⁶⁹ Nicolas Eymerich, Francisco Peña. *Il Manuale dell'Inquisitore*, a cura di V. Evangelisti, Roma, Fanucci Editore, 2000.

su cui abbiamo deciso di concentrare la nostra attenzione quali il *Iudicale Inquisitorium* di Umberto Locati ed il *Sacro Arsenale* di Eliso Masini¹⁷⁰.

Questi manuali rendono, meglio di ogni altra fonte, l'idea di come le norme venissero, effettivamente, applicate nei fatti.

Specie in merito alla pena della confisca dei beni desta non poco interesse la raccolta di Lettere Apostoliche, inclusa nella parte finale dell'opera della Pena e riportata in appendice anche negli altri manuali esaminati in questa sede. Questa raccolta offre dettagli interessanti sulle pene comminate agli eretici che non sono emersi, neppure, nell'esame delle singole disposizioni normative fatta in precedenza, aiutando a far luce sulla portata sociale che la confisca aveva ancora nel cinquecento.

Rifacendosi alle leggi emanate da Federico II e poi ribadite nelle disposizioni di Innocenzo IV, Alessandro IV e Clemente IV, la marginalizzazione dell'eretico avveniva in modo spietato.

A detta del Penã, e come poi ripetuto dagli altri Inquisitori che lo seguirono, «secndum leges quondam Federici tunc Imperatoris promulgatas» poi ribadite nelle bolle dei Papi emesse a distanza di poco più di cinque anni l'una dall'altra, in tutti i casi di eresia, al momento della condanna, le autorità politiche erano tenute a decidere circa la *membri deminutionem* o la *mortis periculum* di tutti gli eretici catturati. Essendo l'eretico considerato omicida di anime e ladro di sacramenti andava punito come gli omicidi e i ladri veri e propri. Per questo, dopo la sua cattura, si apriva una procedura particolare in base alla quale, se l'eretico voleva salva la vita, oltre a riconoscere pubblicamente i propri errori, doveva aver premura di denunciare tutti i presunti eretici da lui conosciuti e consegnare, allo stesso

¹⁷⁰ F. Nicolai Eymerici, *Directorium inquisitorium, Cum Commentariis Francisci Pegne, Vnetii*, Apud Marcum Antonium Zalterium, MDCVII; Locati U., *Opus quod iudicale inquisitorium dicitur, ex diversis teologis et I.V.D.*, Romae, Apud haerede Antonii Bladii impressores camerales, MDLXX; Masini E., *Sacro Arsenale Pratica dell'Ufficio della S. Inquisitione con l'inserzione d'alcune regole fatte dal P. Inquisitore Tomaso Menghini Domenicano fiscale della Supremma Generale Inquisizione di Roma*, Roma, Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1625.

tempo, alle autorità competenti, a mo di espiazione, i beni ricompresi nel suo patrimonio. Nella stragrande maggioranza dei casi, infatti, la dimora dove abitava l'eretico o erano custodite cose eretiche era posta sotto sequestro. L'autorità politica, in collaborazione con quella ecclesiastica, entro un certo lasso di tempo, aveva l'obbligo di provvedere, a sue spese, al recupero di tutti i beni in essa rinvenuti. Una volta recuperati, i beni venivano inventariati e confiscati, e le autorità ecclesiastiche rilasciavano un autorizzazione che consentiva al braccio secolare di provvedere alla distruzione, dalle fondamenta, della casa dove si era annidata la peste ereticale. Il terreno veniva dichiarato in edificabile e considerato inutilizzabile dai membri della comunità. Unico modo per il proprietario di sfuggire alla condanna era denunciare tutti gli eretici che risiedevano nel suo stesso luogo di appartenenza¹⁷¹. La procedura si applicava anche alle case attigue a quella dell'eretico, qualora di sua proprietà o in suo possesso e, in questo caso, i beni in esse rinvenuti erano confiscati anche quando appartenevano ad altri. La competenza sul sequestro dei beni, spettava al diocesano o, in sua assenza, al vicario posto alle sue dipendenze, che provvedevano all'applicazione delle norme canoniche sotto l'egida dell'Inquisitore. Nel caso in cui la presenza dell'Inquisitore non era possibile, il diocesano poteva procedere anche da solo sempre che il caso fosse stato aperto sulla base di una denuncia proveniente da *testes fides dignos* e il crimine fosse *plane et evidenter*. Nello specifico, l'autorità politica incarcerava l'eretico e lo comunicava al diocesano entro quindici giorni. Allo scadere di questo termine, l'eretico veniva sottoposto ad un processo *pro extimatione de ispsis*. Il padrone della casa incorreva nella cosiddetta *nota infamiae* e aveva l'obbligo di versare all'autorità politica del luogo di residenza, come cauzione, una multa di circa cinquanta libbre

¹⁷¹ F. Nicolai Eymerici, *Directorium inquisitorium, Cum Commentariis Francisci Pegne, Litterae Apostolicae et in disputationem, Bona inventa in domibus ubi erant eretici publicentur*, pag. 8 C.

imperiali in pecunia numerata per essere condannato al carcere perpetuo ove non ottemperasse, entro i termini, all'ordine dato¹⁷².

La punizione assumeva una vera e propria dimensione sociale. Il borgo, nel quale gli eretici venivano rinvenuti e catturati, era punito con una multa di cento libbre da versare ai *domini* secolari o ai comuni della circoscrizione a cui appartenevano, mentre le fattorie vicine versavano, tanto al borgo quanto alla città, una somma pari a cinquanta libbre imperiali in pecunia numerata¹⁷³.

Il manuale riporta che chiunque veniva sorpreso a dare aiuto, consiglio o favore a qualche eretico riceveva lo stesso trattamento. Stessa cosa valeva per colui che era solo sospettato di aver prestato fede alle proposizioni eterodosse. Concluso il processo *pro extimatione*, la pena, per tutti, era la pubblicazione *in perpetuum* dei beni, l'infamia e l'esclusione dei figli dalla successione e dagli onori pubblici ed ecclesiastici. Questa pena colpiva indistintamente Patareni, Catari, Speransisti, Arnaldisti, Circumcisi, Passigini, Giosefini, Caratensi, Albensi, Valdesi, Communeli, Varini, Otoleni e tutti gli eretici qualunque ne fosse la denominazione.

I nomi degli uomini, infamati e banditi per cause di eresia, venivano annotati in quattro libri dei quali il primo era conservato negli archivi pubblici locali; il secondo negli archivi del diocesano, il terzo in quello dei frati predicatori e il quarto presso quello dei frati minori. Ogni anno, tre volte l'anno, i nomi degli eretici andavano letti in udienze pubbliche e si sanciva, in modo definitivo, che le pene e le condanne emesse per reati di fede non potessero essere modificate, in nessun modo e tempo, se non dall'autorità giudicante «*si visum fuerit opportunum*». *Ex tunc* ed *in ipso iure* questi soggetti erano tacciati con l'infamia perpetua ed, esclusi dagli uffici e dai consigli pubblici, perdevano la capacità testimoniale insieme a

¹⁷²Ivi, pag. 33 A.

¹⁷³ Ivi, 50 B.

quella di succedere, e per legge e per testamento, ai loro ascendenti. Nessuno vi poteva stipulare negozi tant'è che il giudice che avesse esitato nell'emanazione di una sentenza volta ad accertare la nullità dell'atto così come l'avvocato che avesse difeso gli eretici in processi di fede rischiavano di perdere, per sempre, il potere di presenziare in udienze pubbliche¹⁷⁴.

Al fine di assicurare la corretta applicazione della procedura, periodicamente, le autorità politiche locali, secondo le disposizioni che gli inquisitori ritenevano più opportune, nominavano tre o più *boni homines* a cui era attribuito il compito di redigere un elenco con i nomi dei sospetti di eresia e di tutti i dissidenti che mettevano a rischio la pace e i costumi dei fedeli nella comunità. Nell'elenco, accanto ai nomi dei presunti eretici era necessario indicare le sostanze, sia mobili che immobili, che ne componevano i rispettivi patrimoni. Sulla base dell'elenco così redatto si procedeva alla cattura da cui traeva origine il procedimento. L'esecuzione delle condanne avveniva entro termini puntuali. Si procedeva alla distruzione delle case e all'occupazione dei beni entro il termine perentorio di dieci giorni dall'emanazione della sentenza mentre il versamento delle multe accessorie era da corrispondersi, entro e non oltre, tre mesi. Coloro che non avessero eseguito il pagamento entro il termine fissato venivano incarcerati fino all'esautoramento definitivo del debito anche ad opera di terzi.

I beni degli eretici e dei loro ricettatori «tam mobilia quam immobilia quae per dictas officiales fuerint occupata seu inventa» venivano confiscati e le «necram et lignamina et lapide set tegola domo rum et turrium» dovevano essere distrutte¹⁷⁵. L'autorità politica, con l'assenso dell'inquisitore, era obbligata a provvedere all'incanto e alla messa in vendita dei beni entro tre

¹⁷⁴ Ivi, *bona haereticorum confiscata*, pag. 15 C ripreso anche in pp. 29 D, 47 B.

¹⁷⁵ Ivi, *bona reperta in domibus in quibus inventi sunt haeretici, quatenus e qualiter publicanda*, pag. 22 E, ripresa anche in 22 A.

mesi dall'esecuzione della confisca. In caso contrario, il *dominium* "legale" delle sostanze si trasferiva, *sic et simpliciter*, all'autorità ecclesiastica che, in virtù del diritto così acquisito, incamerava *de auctoritate* i beni e poteva venderli liberamente su parere del diocesano, del suo vicario di due frati predicatori e due frati degli ordini minori. Più tardi, le disposizioni di Clemente VI esclusero l'autorità politica dalla fase esecutiva. La Chiesa poteva vendere, liberamente, i beni ad essa destinati «iam publicata seu confiscata e in postremum confiscando» e riservare il prezzo così ricavato «ad opus Romanae Ecclesiae»¹⁷⁶.

Queste disposizioni sancivano anche, che il *dominus* temporale che approvava, senza l'autorizzazione della sede Apostolica, statuti o costituzioni in contrasto con le norme canoniche, subiva una condanna all'infamia perpetua e al pagamento, *de propria facultate*, di 50 libbra da corrisondersi entro il tempo stabilito dall'autorità ecclesiastica. Il mancato pagamento entro i termini imposti raddoppiava il valore della multa convenuta.

Il controllo sulle norme locali, emesse a fine mandato, era compito del nuovo reggente, alla presenza di tre uomini probi eletti dal diocesano locale, dei frati predicatori e di quelli degli ordini minori del luogo, entro dieci giorni dall'accettazione della carica governativa. Gli statuti o le costituzioni, entrate in vigore all'inizio o in corso di governo, venivano, invece, lette pubblicamente alla presenza dei ministri sopraindicati¹⁷⁷.

Quelle appena analizzate sono norme che accomunano tutti i manuali degli inquisitori in quest'ambito trattati. In ognuno di essi le disposizioni esaminate, così come le procedure processuali descritte, appaiono pacificamente accolte dalla dottrina come le norme in vigore per i casi di

¹⁷⁶ Ivi, *bona confiscata ob haeresim vendunt Inquisitore set pretium spectat ad opus Romanae Ecclesiae*, pag. 39 A e B.

¹⁷⁷ Ivi, *Bona inventa in domibus ubi erant eritici publicentur*, pag. 50 B.

eresia ancora per buona parte del cinquecento e prima della riorganizzazione stabile degli apparati ecclesiastici avvenuta con il Concilio di Trento e l'istituzione del Sant'Ufficio. Eppure queste norme trovavano non poche difficoltà di applicazione. Le caratteristiche strutturali del diritto comune, insieme alla tecnica dei giuristi medievali e moderni di suddividere il corpo del testo normativo in più punti da sottoporre a commento, poneva una serie di difficoltà interpretative, circa i limiti della loro portata, di non facile soluzione. La struttura dei manuali inquisitoriali rende con chiarezza queste difficoltà. Tali manuali, infatti, all'esame delle disposizioni papali, divise per argomento, fanno seguire un commento puntuale delle singole disposizioni che si articola per domande volte a chiarire il significato del testo e ad individuare le modalità di applicazione delle norme ai casi concreti.

3.1 I commenti di Francisco Penã al *Directorium* di Eymrich.

A rendere bene l'idea è il *Directorium* di Nicolai Eymerici così come ristampato e commentato da Francisco Penã verso la metà del cinquecento e ora in esame¹⁷⁸. Il Penã¹⁷⁹, nel riprendere il manuale medievale, non apporta alcuna modifica al testo originale ma si limita a sottoporlo ad un'attenta reinterpretazione nell'esigenza di adeguarlo ai suoi tempi. Il risultato sarà un testo completamente nuovo arricchito da interpretazioni che lo riporteranno al centro della scena giuridica di età moderna.

¹⁷⁸ F. Nicolai Eymerici, *Directorium inquisitorium, Cum Commentariis Francisci Pegne*, op. cit., Vnetiis, Apud Marcum Antonium Zalterium, MDCVII;

¹⁷⁹ Canonista aragonese nato a Villarroya de los Pinares, Teruel nel 1540 e morto a Roma nel 1612. Ebbe importanti cariche presso la curia romana e collaborò all'edizione romana del Corpus iuris canonici. Lasciò varie opere, soprattutto in materia d'inquisizione e di eresia: in parte trattazioni nuove, in parte ampî commentarî a precedenti trattatisti della materia come N. Eymerici, A. Vignati, P. Grillandi, B. Rategno. Sul giurista cfr. A. Borromeo, *A proposito del Directorium di Eymrich e delle sue edizioni cinquecentesche*, «Critica Storica», XX, 1983-1984.

Il *Directorium* consta di tre parti. La prima parte, “*Radicare la fede*” comprende la raccolta di testi pontifici, conciliari e canonici riguardanti la definizione e la salvaguardia sia dottrinale che giuridica della religione cattolica¹⁸⁰. Nella seconda parte, attraverso l’esposizione di casi particolari, viene rielaborata una cronostoria del modo in cui, per il passato, era stata trattata dagli inquisitori l’eresia al fine di scevrare, tra quelli riportati, i modi più convenienti a sottomettere la malvagità eretica anche in futuro. La terza parte, infine, contiene la descrizione puntuale della procedura inquisitoria propriamente detta dall’insediamento dell’inquisitore, all’avvio dell’inchiesta, l’uso della denuncia, la preparazione del processo, le tecniche dell’interrogatorio, le torture da usarsi per ottenere la confessione fino ad arrivare ai diversi tipi di sentenze con cui si concludeva il processo. Il manuale di Eymerich fu il primo manuale del suo genere a conoscere gli onori della stampa agli inizi del XVI secolo. Stampato per la prima volta nel 1503, fu riedito altre cinque volte tra il 1578 e il 1607. Le numerose ristampe testimoniano come la Chiesa riconosceva nel lavoro eymerichiano il proprio orientamento ed, anzi, fu, proprio per questo, che il canonista Francisco Penã venne incaricato di curare la riedizione del manuale arricchendolo di tutto ciò che era stato accumulato in materia di Inquisizione dalla morte dell’autore fino ai suoi tempi. Particolarmente interessanti, ai fini della nostra ricerca, risultano i commenti che il Penã aggiunge alle *questiones* che hanno ad oggetto la confisca dei beni agli eretici. Come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, la confisca teneva accesi i dibattiti tra i giuristi a causa degli effetti ultrattivi che la pena portava con se. Questi effetti non potevano che interessare anche gli autori dei manuali inquisitoriali divisi tra interpretazioni più rigide a favore della Chiesa ed altre più compromissorie legate alle esigenze dei tempi. L’Autore

¹⁸⁰ E’ in questa parte che vengono riprese le Lettere Apostoliche precedentemente esaminate.

provava a storicizzare le norme del diritto canonico prendendo le distanze dai passi di Eymerich ormai obsoleti per le trasformazioni subite con il tempo dal Sant'Ufficio.

La prima *quaestio*¹⁸¹ che affronta il Penã, in materia di confisca, riguardava una problematica che a quanto pare si poneva come centrale tra i suoi contemporanei. Si trattava di stabilire se gli eretici che si pentivano dopo l'emanazione della sentenza perdevano egualmente i loro beni oppure il fisco doveva disporre la restituzione alle famiglie di appartenenza. La risposta dell'autore, così come tutte le posizioni da lui assunte nel manuale, appare di compromesso. Il Penã riteneva che in questi casi gli eretici perdevano i beni sequestrati a meno che non interveniva un atto di grazia dei signori temporali a perdonare i penitenti. Egli articolava la risposta in tre punti e affermava, con certezza, che solo gli eretici non relapsi, pentiti prima dell'emanazione della sentenza definitiva di condanna, recuperavano i beni mentre, se il pentimento avveniva dopo la sentenza, l'eretico subiva gli effetti della confisca in "ipso iure" come stabilito dalla *Vergentis*. In questi casi, infatti, le sostanze dell'eretico, ad avviso del Penã, restavano «apud dominos temporales» che avevano dato esecuzione alla pena e solo ad essi era rimessa la possibilità di decidere se restituirli "de misericordia". Egli distingueva il giudice della decisione da quello dell'esecuzione. In particolare, il potere decisorio sulla confisca era rimesso «per censuram ecclesasticam»¹⁸² agli inquisitori mentre la competenza della fase esecutiva spettava alle autorità politiche locali. Una volta che le autorità ecclesiastiche chiudevano il caso con la comminazione di una condanna per confisca, gli eretici andavano rilasciati al braccio secolare, e, da quel

¹⁸¹ F. Nicolai Eymerici, *Directorium inquisitorium, Cum Commentariis Francisci Pegne*, op. cit., *confiscatio bonorum quando e in quibus locum habeat et eius antiqua varietas*, p. 3, q. 109 usque ad *questio* 112 pp. 602 e 654 col. 3.

¹⁸² Ivi, *bonorum haereticorum ipso iure confiscato rum apprehensio fieri non potest per dominum saecularem, nisi prius pronunciatum fuerit super criminem per iudicem ecclesiasticum.*, p. 2, pag. 110 col. 2 D.

momento, ogni decisione relativa ai beni sequestrati ineriva al giudice dell'esecuzione. Le argomentazioni addotte a sostegno di questa tesi vertevano sulla separazione dei poteri giurisdizionali sancita dalla bolla innocenziana. In base a queste disposizioni il Penã, arrivava alla sua triplice conclusione. In definitiva gli eretici penitenti o relapsi che denunciavano spontaneamente le loro colpe non perdevano i beni; nel caso in cui, invece, l'eretico si pentiva dopo che, per sentenza, era stato rilasciato alle autorità secolari, non essendo più ammessa, alcuna possibilità di pentimento "salvifico", la confisca restava valida salvo un intervento dell'autorità secolare; se l'eretico, infine, si pentiva prima della sentenza non c'era margine per l'applicazione della confisca. Comunque sia, nessuna via di scampo andava concessa ai recidivi e a coloro che avevano persistito nell'eresia «per mutlo vel parvo tempore» i quali dovevano soggiacere, senza sconti, alla pena. Il Penã, contrariamente a quanto sostenuto dalla dottrina prevalente, teneva a precisare che il trasferimento dei beni all'eretico dopo la consegna al braccio secolare più che comportare un caso di condonazione della pena «mihi videtur quasi restituito»¹⁸³. Questa precisazione serviva ad eludere ogni possibilità di trasferimento ai successori delle pene accessorie legata alla condanna originaria. Altra problematica di non facile soluzione riguardava le ipotesi di delitto occulto¹⁸⁴. Nelle fattispecie ove il reato non si era manifestato in un comportamento esterno dell'uomo, risultava difficile stabilire se il presunto eretico era tenuto a consegnare al fisco, *in foro conscientiae*, i suoi beni dal tempo in cui pendeva su di lui il sospetto di eresia o dal momento effettivo dell'apertura del caso. La materia appariva particolarmente delicata. Prevedere l'obbligo di trasmettere anche i beni maturati prima dell'apertura

¹⁸³ Ivi, pag. 654.

¹⁸⁴ Ivi, *confiscationis bonorum materiam in hoc crimine haresis qui tractarint* com. 158 p. 3 pag. 754 col. 2.

delle indagini significava eludere ogni presupposto di colpevolezza a fondamento della punibilità dell'eretico con la possibilità di far retrocedere la commissione del fatto, deliberatamente, ad un tempo indeterminato. A tale proposito il canonista spagnolo recepiva la tradizione medievale più accreditata sostenendo che l'assenza di elementi soggettivi nella definizione di fattispecie di reato era contraria «rationi naturali»¹⁸⁵. In particolare, egli si scagliava contro chi, come Alfonso, un giurista del suo tempo, nel difendere strenuamente le posizioni della Chiesa, aveva sostenuto che l'uso di far retrocedere gli effetti della pena alla commissione del fatto, per quanto, mai, nessuna norma canonica avesse obbligato gli eretici occulti «ad hanc restitutionem facenda» essendo «gravissimum plane et valde acerbum talem persuadere obligationem», era diventato norma giuridica «per consuetudinem»¹⁸⁶. In questo modo, il presunto eretico veniva considerato «reus in se ipsum», a prescindere da un regolare accertamento della sua punibilità e anche quando era la mera «cogitazione haeresim» a sostanziare il delitto¹⁸⁷. Il Penã, per la precisione, ammetteva la configurabilità di ipotesi di reato «occultae per accidens», e pur tuttavia, secondo la sua opinione, anche quando questo reato, per la sua gravità, meritava la pena della scomunica, non obbligava certo l'eretico a consegnare *in conscientia* i beni al fisco prima dell'emissione della condanna. La durezza della sua definizione di crimine era, dunque, stemperata dalla necessità di ricondurre l'applicazione della pena all'interno di un armamentario legalistico che giustificasse l'intervento giudiziario. Senza il presupposto di una sentenza basata su norme e principi di diritto non era possibile punire nessuno. Illegittima era quella punizione che non seguisse l'iter di un processo giusto fondato su norme giuste.

¹⁸⁵ Ivi, *bona fisco restituere an teneatur in conscientiae haereticus non dum accusatus nec condemnatus*, com. 158, p. 3, pag. 656.

¹⁸⁶ Ivi pag. 754.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

Il Penã aveva un'opinione chiara anche rispetto alla ripartizione dei beni sottratti all'eretico per confisca. La sua posizione era in parte diversa sia da quella di Eymerich che da quella degli altri autori che lo avevano preceduto. Secondo Eymerich, i beni degli eretici laici confiscati «per principes saeculares» spettavano ai signori temporali secondo quanto stabilito nella sentenza che chiudeva il caso, mentre, quelli sequestrati dagli Inquisitori andavano distribuiti secondo le norme della *Vergentis*¹⁸⁸. Di avviso diverso Rolando della Valle¹⁸⁹. Il giurista sosteneva che la bolla trovava applicazione sempre che altre norme papali, particolari, non avessero disposto diversamente. Dovere del giudice, infatti, al momento dell'emanazione della sentenza, era quello di verificare se esistevano disposizioni particolari, successive alla *Vergentis*, che la abrogassero tacitamente. Per il principio secondo il quale *lex specialis derogat generali*, in questi casi, le norme particolari varate per singoli territori o per casi specifici, avrebbero prevalso su quelle generali della bolla innocenziana. Anche il Bursato condivise, in parte, questa teoria. Nell'opinione del giurista, tuttavia, prima di procedere all'applicazione della più generale

¹⁸⁸ Ivi, *confiscationi sententia olim quos ferretur*, com 158, p. 3 pag. 660 col 1.

¹⁸⁹ Rolando Dalla Valle, è indubbiamente un protagonista delle tumultuose vicende casalesi e monferrine del XVI secolo. Esponente di un antico casato feudale da tempo attestato nelle campagne di Lu e Mirabello, egli prosegue nell'opera iniziata sullo scorcio del XV secolo dal padre Bonifacio che, grazie anche a saldi legami con gli ambienti ecclesiastici e con la stessa Santa Sede, aveva inteso collocare stabilmente gli esponenti della famiglia nel cuore istituzionale di quella peculiare sintesi di arretratezza e di modernità. Uomo di corte, partigiano prima degli ultimi Paleologi, poi dei Gonzaga, Rolando si schiera apertamente a favore di questi ultimi in occasione dei due passaggi chiave nella storia cinquecentesca della sua patria: il processo per la successione del Monferrato, svoltosi innanzi ai giudici imperiali negli anni tra il 1533 e il 1536, e la definitiva soppressione, nel corso degli anni Sessanta del secolo, delle autonomie municipali casalesi, tenacemente affermate dalla riottosa e orgogliosa oligarchia locale (cui peraltro il giurista appartiene per nascita). Grazie anche a queste oculute prese di posizione, Rolando Dalla Valle riesce a percorrere negli anni un prestigioso *cursus honorum*, che lo proietta ai vertici delle strutture politiche, amministrative e giurisdizionali del Marchesato, e che lo porta a essere comunemente definito, negli ultimi anni della sua vita, come «il Presidente» per antonomasia. Ma Rolando Dalla Valle è anche esponente tutt'altro che secondario della grande dottrina giuridica cinquecentesca di diritto comune. In tale veste egli pubblica, negli ultimi anni della sua operosa e movimentata esistenza, quattro ponderosi volumi di *consilia* e alcuni trattati in materia di famiglia e di successioni destinati a una notevole diffusione anche al di fuori della penisola

Vergentis, oltre a verificare l'esistenza di norme particolari, occorre controllare anche la sussistenza di consuetudini locali in grado di soppiantarla. Ove né le costituzioni papali né le consuetudini avessero disposto nulla di nuovo, nelle terre soggette all'autorità della Chiesa i beni confiscati andavano attribuiti per metà alla Curia romana e per l'altra metà all'ufficio dell'Inquisizione; nelle terre dell'Impero comprese nel territorio italiano trovava applicazione la triplice ripartizione sancita nelle bolle di Innocenzo IV, Alessandro IV e Clemente IV; mentre nei territori fuori dall'Italia si applicavano, a suo dire, i principi generali del diritto comune. Nel definire la *quaestio*, il Penã mostrava disappunto per entrambe le tesi dei suoi predecessori. Seri dubbi mostrava sulla ricostruzione del Rolando nella parte in cui il giurista aveva sostenuto che le norme papali sulla tripartizione dei beni non erano state, mai e in nessun luogo, recepite come consuetudine ma non condivideva neppure la tesi del Bursato nella scelta di ammettere il criterio della tripartizione solo per i territori italiani. Per il Pena era «ridiculum» pensare che queste Extravaganti non erano indirizzate anche ai territori fuori dell'Italia¹⁹⁰. Queste norme, infatti, avendo ad oggetto il reato di eresia in generale e non la figura dei singoli Inquisitori, non potevano che applicarsi a tutti i territori dell'Impero. Del resto, a suo dire, secondo questa tesi, per paradossale, gli Inquisitori dei territori fuori dall'Italia avrebbero trattenuto per se, in nome del *favor fidei*, un numero di beni di gran lunga superiore rispetto a quello riservato degli Inquisitori italiani. Il Pena, dunque, arrivava alla conclusione che la *Vergentis* valeva per tutti e argomentava la sua tesi sostenendo che essendo il reato di eresia un crimine puramente ecclesiastico solo al papa spettava disporre in merito alla destinazione dei beni sottratti per cause di fede. In virtù di questo

¹⁹⁰ Ivi, *bona haereticorum ipso iure a tempore commissi crimine confiscantur e in terris ecclesiae applicantur fisco ecclesiae in terris imperii iudicis saecularis fisco et procedit etiam si catholicos habeat filios*, p. 2 pag. 98 C I, seq. Pag. 99 col 1 A et 99 col 2 E com 9 p. 2.

potere, doveva reputarsi universale un criterio, quale quello della triplice ripartizione, voluto e riconfermato dai Papi nei secoli la cui applicazione era da escludersi per la sola Spagna¹⁹¹. L'Inquisizione creata per quei territori, infatti, seguiva procedure del tutto peculiari rispetto a quelle dell'Inquisizione romana. La bolla di Sisto IV prevedeva che i beni sottratti agli eretici andavano attribuiti al fisco regio che poteva impiegarli, a piacimento, o per la guerra contro Saraceni e Garatensi o per altre specifiche esigenze. Solo la terza parte delle sostanze sequestrate, era destinata all'ufficio degli Inquisitori al fine di sostenerne le spese.

Altra questione di non facile soluzione ineriva la sorte dei beni offerti in dote alle mogli i cui mariti avessero subito una condanna per eresia¹⁹². Occorreva stabilire se, in tali casi, la dote restava nella proprietà della moglie o, in quanto parte del patrimonio dell'eretico, andava ricompresa tra i beni soggetti a confisca. Sul punto il Penã non lasciava dubbi. Secondo la sua ricostruzione le doti maritali non subivano la confisca dei beni a meno che le mogli non avessero conosciuto e, pertanto, condiviso, l'eresia dei mariti al momento del matrimonio. La dote, infatti, secondo l'opinione espressa nel suo commento, con la celebrazione del matrimonio, non diventava di proprietà dello sposo a cui se ne trasferiva solo un mero potere di usufrutto. A riprova di questa argomentazione, il Pena richiamava i principi propri del diritto successorio. In base a tali principi, alla morte del marito la dote, veniva restituita alla moglie che, da quel momento, poteva disporne liberamente. Se invece moriva prima la moglie, senza aver messo al mondo figli, il marito era tenuto a restituire la dote maritale alla famiglia della sposa. Era, pertanto, inammissibile pensare che la confisca potesse colpire beni su cui l'eretico non aveva alcuna titolarità dominicale

¹⁹¹ Ivi, bona confiscata in Hesperia, officio Sancatae Inquisitionis data, com. 159, p. 3, pag. 665, col 1.

¹⁹² Ivi, *bonorum sequestratio cur non fiat*, com. 92, p. 3, pag. 573.

ammettendosi, semmai, una parziale estensione della pena solo laddove la donna si rendesse in qualche modo complice della colpa del marito. Senza dubbio, invece, la confisca colpiva le donne che avessero contratto nozze incestuose. Queste ultime erano considerate responsabili tanto quanto i loro «raptatores» del crimine ereticale. Il Penã era altrettanto chiaro circa la possibilità di comminare la confisca dei beni agli eretici “*post mortem*”¹⁹³. Contrariamente a quanto sostenuto da quella parte della dottrina che riteneva illegittimo agire contro chi ormai non aveva più possibilità di difesa e non poteva più disturbare, in alcun modo, con i propri comportamenti, l’etica sociale, l’inquisitore spagnolo ammetteva la possibilità di procedere alla pubblicazione dei beni anche dopo la morte. In questo caso, secondo la sua opinione, gli eredi non potevano essere ammessi alla successione e si doveva procedere alla confisca nonostante contro l’autore del reato, in vita, non era stato aperto alcun procedimento. I figli degli eretici subivano la punizione anche quando sposavano, per fede, la religione cattolica. Sull’applicazione della confisca *post mortem* i giuristi non potevano opporre alcuna obiezione di legittimità. In questi casi, non veniva leso il principio di colpevolezza. Molti, infatti, erano i delitti di eresia minori in cui la responsabilità personale si trasferiva di padre in figlio e i figli venivano puniti per i delitti dei genitori¹⁹⁴. Unico monito, ancora una volta, era che l’*appraensio bonorum* avesse luogo a seguito di una sentenza del giudice ecclesiastico che riconducesse le singole ipotesi entro limiti di stretta legalità. Per questo, quando la prova raggiunta non era sufficiente a fondare una condanna piena, i terzi possessori, gli acquirenti in buona fede e gli stessi eredi, non subivano alcuna spoliamento fino al raggiungimento della prova piena. Questione ben più delicata era stabilire

¹⁹³ Ivi, *confiscatio bonorum haeretici fieri potest post eius mortem* p. 3, q. 120 pag. 677 col 2 D.

¹⁹⁴ Ivi, *bona haereticorum etiam post mortem publicantur*, p. 2 pag. 151 col. 1 C e pag. 173, col 2 B.

l'esatta disciplina da applicare nel caso di confisca dei beni agli ecclesiastici. Si trattava di decidere se ai membri del clero dichiarati eretici poteva applicarsi la confisca dei beni nel senso stretto del termine oppure se, in questi casi, i beni andavano restituiti alla Chiesa che ne manteneva la proprietà. A tale proposito, il Penã affermava che «ita bona huiusmodi damnatorum, si laici fuerint confiscentur, si vero chierici, applicentur ecclesis, à quibus stipendia receperunt»¹⁹⁵. Il suo ragionamento si fondava sull'assunto per cui i beni elargiti ai chierici erano corrispettivi per il loro sostentamento e andavano riconsegnati alla Chiesa che ne rimaneva la proprietaria. Per fondare la sua tesi il Pena distingueva i beni del clero in tre tipi¹⁹⁶. Accanto a quelli di proprietà della Chiesa come case, fondi, terreni e simili di cui agli ecclesiastici era dato di percepire frutti e redditi, vi erano quelli che i chierici possedevano o percepivano a titolo di benefici ed, infine, quelli che il chierico acquistava prima di prendere i voti, per effetto di transazioni civili. Secondo il Pena, i beni della prima categoria non potevano essere oggetto di confisca per non pregiudicare la Chiesa per i delitti dei suoi ministranti. Quanto alla seconda tipologia di beni, invece, le norme di diritto canonico apparivano estremamente oscure. Molto difficile era stabilire se questi beni erano nel possesso dei chierici quale corrispettivo guadagnato per l'espletamento delle loro funzioni oppure se andavano considerati come benefici veri e propri. Nel primo caso i beni non subivano gli effetti della confisca ma andavano restituiti alla Camera apostolica. Condividendo, invece, la seconda opinione era legittimo ammettere la confisca per beni la cui proprietà si trasferiva a titolo di donazione. Quanti appoggiavano questa seconda tesi, in particolare, partivano dal presupposto che la cura delle anime non poteva che considerarsi, per forza di cose, un ufficio a titolo gratuito dato che i chierici, al momento della loro investitura,

¹⁹⁵ Ivi, *bona ecclesia ab haereticis possessa non confiscentur*, com. 161, p. 3, pp. 658.

¹⁹⁶ Ivi, *bonorum qua a clericis possidetur tria genera*, com. 161, p. 3 pag. 664, col 1.

facevano voto di povertà. Se ne deduceva che ogni elargizioni fatta in loro favore, non essendo ammessa alcuna forma di pagamento per gli uffici ecclesiastici, comportava un vero e proprio trasferimento sia della proprietà che del possesso dei beni e legittimava, per questa via, ipotesi di confisca ad opera delle autorità competenti. Il Penã, per salvaguardare gli interessi ecclesiastici, preferiva includere questi benefici tra i corrispettivi che la Chiesa versava per il sostentamento dei suoi prelati. Ove i redditi o i frutti percepiti dai chierici, infatti, fossero stati di loro proprietà si sarebbe dovuta ammettere, per tali beni, anche la legittimità di trasferimenti *mortis causa*. Giacchè, invece, i chierici, secondo il diritto canonico, non avevano tale facoltà, i frutti o i redditi in oggetto non potevano considerarsi parte di un patrimonio autonomo dell'ecclesiastico ma componenti sostanziali del patrimonio atemporale dell'ente Chiesa. In tutte le ipotesi in cui il chierico si macchiava di un crimine di eresia, quindi, i frutti o redditi da lui percepiti andavano restituiti alla Chiesa a cui, del resto, il chierico, era tenuto anche a corrispondere, a titolo di risarcimento per il reato commesso, una «penitentia pecuniaria». Quanto all'ultima categoria di beni ipotizzata dal Penã, ovvero quella che ricomprendeva i beni lasciati al chierico da amici, parenti o altri consanguinei non c'era dubbio che questi potessero essere confiscati¹⁹⁷. Unica eccezione era rappresentata dai beni feudali¹⁹⁸. La *communis opinio*, in merito, stabiliva, infatti, che in questi casi, le ragioni del diritto feudale dovevano prevalere su quelle di diritto canonico e il feudo restituito ai padroni originari o a coloro che gli succedevano per successione legittima. In particolare, se al momento della sentenza il chierico era ancora in vita, si trasferiva alla Chiesa il mero usufrutto del bene e non la proprietà che restava del signore feudale originario.

¹⁹⁷ Ivi, *bona clericorum haereticorum propria confiscari possunt*, com. 116, p. 3, pag. 665 col 1.

¹⁹⁸ Ivi, *bona feudalia clericorum haereticorum*, pag. 665 ss.

3.2 Il Iudicale Inquisitorium di Umberto Locati.

Le soluzioni del Pena appaiono molto affini a quelle riportate dal Locati¹⁹⁹ nel suo *Iudicale Inquisitorium* del 1568²⁰⁰. L'affinità di pensiero che

¹⁹⁹ Nacque a Castel San Giovanni, presso Piacenza, il 4 marzo 1503, da una famiglia di umili origini, ed entrò giovanissimo, il 13 luglio 1520, nel convento cittadino dell'Ordine dei predicatori denominato di S. Giovanni in Canale. Per il successivo periodo non si sono conservate molte informazioni, quindi risulta piuttosto difficile seguire i suoi spostamenti, che furono numerosi. Comunque, dopo l'ordinazione a sacerdote e il conseguimento della laurea in teologia e diritto canonico forse a Bologna, è probabile che abbia insegnato in diversi conventi domenicani dell'Italia centrosettentrionale, tra cui Vigevano e Alba, dove si trovava nel 1542. Proprio in questi anni ebbe modo di conoscere e sviluppare un rapporto di reciproca stima con Michele Ghislieri, il futuro Pio V, che in seguito avrebbe largamente favorito la sua carriera ecclesiastica e la sua attività di inquisitore. Nel 1551, inoltre, il fatto che fosse inviato come ispettore presso il convento domenicano dell'Aquila, sede dello Studium generale della provincia domenicana abruzzese, testimonia la considerazione della quale era oggetto all'interno del proprio Ordine. Nel 1557 la sua presenza è segnalata a Casale, mentre il 19 nov. 1558 fu nominato inquisitore di Pavia. Negli anni immediatamente successivi aggiunse a questo ufficio quello di priore del già ricordato convento di S. Giovanni in Canale, in un momento nel quale si stavano ricostruendo nell'edificio nuove carceri per l'Inquisizione. Il Locati contribuì largamente all'edificazione delle prigioni sia con ingenti donazioni personali sia utilizzando il denaro ricavato dalle spese processuali degli imputati, dalle pene pecuniarie e dalle confische del tribunale locale. Il 24 gennaio 1560 fu nominato inquisitore di Piacenza, carica che esercitò con zelo fino al novembre 1566. Pochi mesi dopo, nel maggio 1560, il Locati fu coinvolto in un caso concernente una presunta visione della Vergine da parte di una donna di umile estrazione sociale. Il vicario episcopale, chiamato a decidere sull'autenticità del miracolo e sull'opportunità di assecondare le istanze dei fedeli della campagna circostante soprattutto in merito alla consacrazione del luogo dell'apparizione, stabilì che, nonostante la probabile falsità della visione, si dovesse procedere con l'erezione di un oratorio. La reazione congiunta del domenicano Pietro Martire Gattino, che condannò duramente la decisione, e delle autorità cittadine (che intrattenevano rapporti tutt'altro che distesi con la campagna limitrofa ed erano profondamente legate alla Curia) costrinse il Locati a trasmettere la questione a Roma. Anche se il Ghislieri, tramite una lettera, riconobbe che la responsabilità dell'accaduto andava attribuita al vicario e non all'inquisitore, ciò non evitò al L. un contrasto personale con il confratello Gattino, nonché un certo discredito presso il duca Ottavio Farnese, che in seguito giunse a richiederne, senza successo, la sostituzione. Soprattutto nel quinquennio successivo il Locati perseguì e debellò uno sparuto, ma coeso, gruppo ereticale, composto soprattutto da dottori in legge e da letterati - ma anche da membri del clero secolare - variamente connesso con le espressioni della Riforma e del dissenso religioso. Nel 1564 divenne nuovamente priore di S. Giovanni in Canale, episodio che conferma come la vicenda della presunta apparizione della Vergine non avesse intaccato più di tanto il suo prestigio personale. In questo stesso periodo piacentino il Locati alternò l'attività inquisitoriale con lo studio, coltivando in particolare i suoi interessi storico-cronachistici. Agli anni 1562-66 risalgono, infatti, l'ideazione e la composizione delle tre opere principali che il Locati ci ha lasciato. Ricordiamo, in primo luogo, quella che porta il titolo *De Placentinae urbis origine, successu et laudibus*, dedicata agli Anziani della città, pubblicata nel 1564 a Cremona per i tipi di Vincenzo Conti, che, l'anno successivo, ne pubblicò anche la traduzione in volgare eseguita dallo stesso autore, sotto il titolo di Cronica dell'origine di Piacenza. Un altro lavoro di carattere storico del Locati è intitolato *L'Italia travagliata nuovamente posta in luce* nella qual si contengono tutte le guerre, sedizioni, pestilentie et altri travagli li quali nell'Italia sono stati dalla venuta d'Enea troiano in quella, infina alli nostri tempi, da diversi authori raccolti, composto quasi totalmente prima della fine del 1566, ma edito a Venezia solo nel 1576 per Daniele Zanetti. Comunque, l'opera più celebre e diffusa del L. è sicuramente il manuale

accomuna i due inquisitori rende il senso della politica adottata dalla Chiesa in quel tempo. L'opera che ci accingiamo ad esaminare può considerarsi un lavoro con finalità eminentemente pratiche, che rispecchia e riassume l'esperienza inquisitoriale personale del Locati nelle sedi di Pavia e, soprattutto, di Piacenza. L'opera fu tra i primi manuali concepiti espressamente per l'attività dell'Inquisizione romana, anche se risentiva particolarmente della tradizione manualistico-giurisprudenziale elaborata in ambito spagnolo. La prima edizione consta di quattro parti nettamente distinte: un ampio repertorio alfabetico di temi inquisitoriali, che riunisce quasi duecento novanta voci; un elenco di venti *quaestiones* affrontate nei

inquisitoriale *Opus quod iudiciale inquisitorum dicitur*, concluso già nel 1565, con dedica al Ghislieri, e pubblicato una prima volta tre anni dopo a Roma, per i tipi di Antonio Blado. Si ha infine notizia di due altre ricerche, rimaste manoscritte e poi smarrite: un *Opus regium historicum*, a cui il Locati lavorò per tutta la vita senza terminarlo, e un *Officium Margaretae de Sabaudiae viduae, ad Ordinem S. Dominici in monasterio Albensi quod ipsa a fundamentis erexerat, professa propria Uberti manu scriptum*, verosimilmente risalente ai primi anni Quaranta. All'inizio del 1566, non appena il Ghislieri ascese al soglio pontificio, il Locati fu chiamato a Roma dove divenne presto un personaggio influente. Venne nominato, infatti, quasi subito commissario generale del S. Uffizio, mantenendo questa carica, che era già stata rivestita dal suo protettore, per circa cinque anni. Come subdelegato il Locati istruì le pratiche da trattare e mandò a effetto le decisioni della congregazione romana in un periodo che - oltre a segnare una tappa fondamentale nel processo di centralizzazione e di affermazione di questo dicastero nella geografia curiale - determinò praticamente la fine del dissenso religioso organizzato in quasi tutte le principali città della penisola, in particolare a Bologna, Mantova e Modena, nonché in alcuni centri minori, come Faenza, che erano stati interessati più profondamente dall'"infezione" ereticale. Nello stesso arco di tempo il suo rapporto privilegiato con Pio V gli valse anche l'investitura all'ufficio di confessore papale e, soprattutto, la mitra episcopale di Bagnorea (Bagnoregio), che gli venne assegnata il 5 aprile 1568. Secondo informazioni piuttosto confuse e non comprovate, pare anche che il Ghislieri avesse intenzione di crearlo cardinale, ma ciò non sarebbe avvenuto solo per l'opposizione dell'autorevole porporato Alessandro Farnese. D'altra parte, sembra più probabile che il Locati si defilasse dalle sue posizioni di responsabilità semplicemente per motivi di salute, con verosimiglianza pensando addirittura di trovarsi in punto di morte: prima (fine 1571) si dimise dalla carica di commissario generale del S. Uffizio, poi rinunciò anche al vescovado di Bagnorea in data incerta, forse nel 1574 o, più probabilmente, nel maggio 1581. Presumibilmente nella seconda metà degli anni Settanta decise di tornare stabilmente a Piacenza: comunque lo ritroviamo di certo qui solo alla fine del 1579. Nella sua città di origine riprese presto a svolgere un'intensa attività di mecenatismo e di cura delle strutture materiali e simboliche della Chiesa locale. In particolare, nel 1585 favorì l'edificazione della chiesa di S. Pietro e il 3 novembre dello stesso anno consacrò il tempio di S. Maria della Neve, contribuendo alla decorazione dello stesso nonché all'organizzazione di una piccola infermeria limitrofa al convento di S. Giovanni in Canale.

Il Locati morì a Piacenza il 17 ott. 1587.

²⁰⁰ Locati U., *Opus quod iudiciale inquisitorium dicitur, ex diversis theologis et I.V.D.*, Romae, Apud haerede Antonii Bladii impressores camerales, MDLXX;

giudizi; una discussione su casi concreti con relative decisioni, ventotto dei quali trasmessi a Roma e altri concernenti esclusivamente l'attività del tribunale piacentino; ed infine un formulario per la redazione degli atti giudiziari da parte degli inquisitori. Rispetto all'edizione precedente la seconda edizione, del 1570 presenta circa quaranta lemmi in più, aggiunge altre tredici questioni, soprattutto relative alla confisca e ai diritti del S. Uffizio sui beni dei condannati, e offre anche una collezione di undici decreti emanati dalla congregazione dal giugno 1556 al luglio 1569, in cui si precisano alcuni aspetti della procedura seguita. L'opera, che fu riproposta una terza volta a Venezia nel 1583, con il titolo *Praxis iudiciaria inquisitorum*, e con l'inclusione di pochissimi lemmi e soprattutto di altri undici casi concernenti in senso lato le posizioni giudiziarie della recidiva e dell'impenitenza, influenzò sicuramente i caratteri futuri del relativo genere letterario venendo spesso usata a modello dagli autori di manuali di questo tipo anche nel secolo successivo. Tuttavia, risultando non facilmente consultabile a causa della vastità, dell'organizzazione frammentaria e del carattere eterogeneo, risultò presto meno utilizzata rispetto ad altri manuali di tipo più sistematico, che avevano il pregio di affrontare la materia in maniera parallela rispetto alle varie fasi della procedura inquisitoria, come in particolare le varie riproposizioni cinquecentesche del *Directorium* analizzato in precedenza. La parte del manuale dedicata alla confisca dei beni si apre con una definizione precisa: «confiscatio bonorum in omni capite criminis laesae maiestatis si fiat ipso iure a die commissi crimine requiritur tamen declaratio iudicis aliter fiscus non potest apponere manum»²⁰¹. Tale definizione sgombra il campo da ogni dubbio e aiuta a comprendere le argomentazioni di qui a poco esaminate. Come il Penã, il Locati considerava fondamentali nell'applicazione della confisca dei beni

²⁰¹ Locati U., *Opus quod iudicale inquisitorium dicitur*, voce *confiscatio*, pag. 58.

agli eretici le norme riportate nella *Vergentis*. Questo documento veniva considerato il prontuario cui dovevano attenersi gli Inquisitori in tema di eresia e di confisca in particolare. Compito del Locati era aggiornarne la lettura alla luce delle disposizioni papali successive. Nel sostenere che il sequestro dei beni agli eretici doveva realizzarsi *in ipso iure e ipso facto*, anche il Locati come il Pena, riteneva inammissibile pensare che, con questa espressione, si intendesse obbligare il reo a consegnare i beni, *in foro conscientiae*. Per l'esecuzione della confisca era, infatti, sempre, necessaria una sentenza di condanna del giudice ecclesiastico che autorizzasse il sequestro su presupposti di legittimità. Il Locati aggiornava la *Vergentis* anche in materia di competenze. La bolla innocenziana aveva attribuito la giurisdizione in materia di eresia oltre che al giudice ecclesiastico, per i territori dell'Impero fuori dai domini della Chiesa, anche ai giudici e ai principi secolari. Il Locati, invece, precisava che ormai questa distinzione doveva considerarsi superata. «Hodie indistinte», infatti, per una consuetudine che si era, ormai, consolidata nei secoli, la competenza per i casi di fede spettava solo ed esclusivamente ai giudici della Chiesa. Ogni provvedimento di confisca necessitava, infatti, di una declaratoria ecclesiastica tanto più puntuale quando la condanna si riferiva ad un eretico morto. Spettava all'Inquisitore o al vescovo, inoltre, il potere di rescindere e annullare i contratti con i quali l'eretico, in mala fede, prima della condanna, aveva alienato o reso oggetto di obbligazioni, i beni del suo patrimonio; l'incorporazione degli stessi e, perfino, la competenza della fase esecutiva. Al giudice secolare era dato potere di intervento solo se debitamente investito dalle autorità ecclesiastiche. Quanto all'altro tema che aveva occupato più pagine del commentario del Pena, ovvero la disciplina dei beni appartenuti a membri eretici del clero, anche il Locati preferiva

ritenere che in questi casi non potesse applicarsi alcuna confisca²⁰². I beni, a suo dire, non potevano essere sequestrati né dal fisco ecclesiastico né da quello secolare ma andavano restituiti alla Chiesa che li aveva erogati a mero titolo di mantenimento. Secondo la procedura da lui descritta, al momento della condanna, un ufficiale ecclesiastico, coadiuvato da uno secolare, doveva inventariare i beni ipoteticamente compresi nel patrimonio dell'eretico e consegnarli all'amministrazione del vescovo del luogo ove l'ecclesiastico esercitava il proprio ministero. Terminata questa operazione, i beni ricompresi nel patrimonio a titolo di benefici elargiti dalla Chiesa andavano ad essa restituiti, mentre gli altri beni venivano confiscati e distribuiti dal vescovo secondo gli usi locali. Le previsioni speciali del diritto feudale erano sempre prevalenti sul diritto canonico. Per i feudi, quindi, non valevano gli effetti retroattivi e ultrattivi della confisca dei beni e, al momento della condanna, il legittimo proprietario o gli aventi causa da esso, recuperavano il possesso del bene di cui fino a quel momento avevano mantenuto la nuda proprietà. I frutti percetti dopo l'emanazione della sentenza, quelli maturati dal giorno della commissione del crimine e quelli acquistati dal momento in cui l'eretico era in male fede, andavano restituiti al «dominus vel agnati» originario.

Altro tema centrale nel *Iudicale Inquisitorium* appare la sorte dei «filii hereticorum», argomento al quale il Locati dedica un intero capitolo del suo manuale²⁰³. I figli degli eretici e dei loro «credentes, receptatores, defensores et fautores», come ribadito più volte nel corso dei paragrafi precedenti, venivano puniti per tre volte. Essi erano esclusi dalla successione paterna per l'assegnazione dei beni al fisco; venivano dichiarati inabili alla successione *ex testamento* o *ab intestato* sia dei consanguinei che degli estranei ed, infine, erano estromessi da ogni beneficio

²⁰² Ivi, voce *bonorum confiscatio*, pag. 32.

²⁰³ Ivi, voce *filii haereticorum*, pp. 108 ss.

ecclesiastico o pubblico ufficio. A detta del Locati, la loro posizione non era delle peggiori. Molte altre pene accessorie, che pure per alcuni reati di eresia minori erano imposte ai figli degli eretici, non venivano comminate in questi casi.

Volendo esaminare l'argomento più da vicino l'Autore sosteneva che i figli di coloro che si convertivano prima dell'emanazione della sentenza o venivano assolti per la misericordia del giudice non subivano la confisca dei beni. Stesso trattamento andava riservato a coloro che morivano nel sospetto di eresia senza riuscire ad espiare la *purgatio*. Diversa, invece, la sorte dei figli dei relapsi. La posizione del Locati appare, sul punto, opposta alle conclusioni cui era pervenuta parte della dottrina. Secondo la dottrina minoritaria, infatti, i figli di tutti i penitenti, anche quelli dei recidivi, non subivano gli effetti della confisca dei beni. Essi, in quanto ritornavano alla fede cattolica e si riconciliavano con la Chiesa, non dovevano considerarsi eretici veri e propri. I sostenitori di questa "benevola" interpretazione partivano dal presupposto che, se i penitenti venivano riammessi a godere dei sacramenti, tanto più non potevano estendersi né su di loro né sui loro successori le pene per i reati commessi. A questa opinione, si contrapponeva quella di quanti ritenevano che i relapsi, a nessun titolo, potevano essere reincorporati nella *civitas* cristiana. Gli stessi, per aver tradito ripetutamente la fede in Dio, erano esclusi, in modo definitivo, dalla comunità dei fedeli e ne restavano fuori anche quando, dopo la morte, i loro corpi andavano seppelliti al di là delle mura cittadine. Questa era la tesi condivisa dal Locati, che ammetteva il perdono per i penitenti ma lo escludeva, in modo categorico, per i recidivi e per i loro figli.

Altra interessante puntualizzazione, nel capitolo in esame, ineriva la distinzione degli effetti della confisca che intercorreva tra parenti in linea paterna e parenti in linea materna. Era pacificamente ammesso che gli effetti della confisca si estendevano ai figli anche per i delitti di eresia

compiuti dalla madre. Sul punto, tuttavia per il Locati, occorre una precisazione. Se gli effetti della confisca, infatti, in linea paterna, si estendevano, nella loro totalità, fino alla seconda generazione, tale pena trovava una mitigazione per i discendenti in linea materna. In questo secondo caso, infatti, i successori di seconda generazione, subivano, quale effetto della confisca, la sola esclusione dagli uffici pubblici ed ecclesiastici senza perdere i diritti successori. In definitiva quando il reato era compiuto dalla madre, solo i discendenti in prima linea erano dichiarati inabili alla successione mentre tutti gli altri effetti della pena «non transit ultra primum gradum filiorum»²⁰⁴. Le argomentazioni addotte risiedevano innanzitutto nella volontà di non estendere una pena tanto grave ad individui che, di fatto, perdevano ogni legame con l'eretico originario; di poi, nella considerazione che fosse molto più probabile che il vizio ereticale si trasferisse dal padre ai figli per la massima secondo la quale «dicitur enim sepe filius sole esse similis patri»²⁰⁵. Per lo stesso motivo i figli maschi degli eretici subivano effetti più pervasivi rispetto alle femmine. Essi, a differenza delle discendenti di sesso femminile, venivano esclusi sia dall'eredità dei consanguinei che da quella degli estranei. Nel primo caso l'eredità veniva devoluta a coloro ai quali sarebbe spettata se l'eretico fosse morto *ab intestato*; mentre, nel secondo, si trasferiva al fisco che si sostituiva, a titolo di erede, nella successione dei figli indegni. Queste disposizioni valevano sia per i figli legittimi nati in costanza di matrimonio che per quelli illegittimi e trovavano applicazione anche per i successori degli eretici ormai morti «non obstante», in tal caso, il principio per cui «crimine morte estinguntur quo ad temporales pena»²⁰⁶. Il crimine di eresia, infatti, era considerato così speciale che l'eretico poteva essere accusato ed

²⁰⁴ Ivi, voce *fili haereticorum*, pag. 109.

²⁰⁵ *Ibidem.*

²⁰⁶ Ivi, pag. 110.

inquisito anche *post mortem*. In questi casi obbligo del giudice era citare a giudizio i successori. Dal momento che gli eredi erano tenuti a scontare la pena dei padri, infatti, era necessario metterli in condizione di imbastire un'adeguata difesa della memoria, della fama, e del patrimonio paterno. In giudizio l'erede aveva lo stesso ruolo del proprio dante causa e a lui venivano somministrate la tortura e tutte le misure di sicurezze accessorie che precedevano la condanna. Questo passaggio della pena da padre in figlio, di generazione in generazione, trovava, per il Locati, un fondamento preciso. Nel suo ragionamento erano intrasmissibili solo le pene dette "puramente" personali, come ad esempio la pena di morte, per le quali era impossibile scorporare la responsabilità per il fatto dall'autore del reato, tutte le altre pene, invece, specie quelle patrimoniali, potevano essere espiate «per alium»²⁰⁷. La confisca, sostanziandosi nell'obbligo per il reo di consegnare il patrimonio al fisco, era una pena patrimoniale a tutti gli effetti e andava, pertanto, trattata al pari di tutte le obbligazioni di eguale natura. Anche il Locati, come il Penã si occupava, poi, della destinazione dei beni confiscati. Nello specifico, dopo aver descritto in che cosa consistesse il principio della tripartizione dei beni sancito nelle bolle papali e accolto, ai suoi tempi, nella maggior parte dei manuali inquisitoriali, ne prendeva le distanze. L'Autore, riferendosi ad esso, diceva «hodie dicunt domini inquisitores talem consuetudinem abrogatam» ed affermava, ancora, che «Romanam Ecclesiam esse fiscum quantum ad ista bona e ipsa Romana Ecclesia vult dimidia pars dictorum honorum remaneat officio inquisitionis e dimidia pars dictorum honorum assignetur Camera Apostolica»²⁰⁸. Le norme sulla destinazione dei beni confiscati cambiavano, dunque, a seconda della consuetudine dei luoghi. A Piacenza, sua città d'origine, ad esempio, era consuetudine dividere i beni in due parti di cui una spettava al fisco

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Ivi, voce *fiscus*, pag. 112.

secolare e l'altra all'Ufficio dell'Inquisizione. Ma gli usi si diversificavano di territorio in territorio e il Locati, era convinto che anche quando vigesse ancora il criterio della tripartizione, esso trovasse applicazione, non in virtù della *Vergentis* quanto piuttosto per un uso consolidato nel tempo. Interessanti appaiono anche i riferimenti del Locati circa una possibile prescrizione del reato di eresia. Per la precisione, secondo la sua ricostruzione, gli eretici a cui erano stati confiscati i beni *post mortem* venivano distinti tra coloro che, al momento della morte, erano cattolici e coloro che non lo erano più. Il Locati sosteneva che rispetto ai primi il reato si prescriveva nello spazio di quarant'anni se i successori a titolo universale o particolare avevano acquistato in buona fede il possesso del bene e lo avevano mantenuto ininterrottamente sulla base di un «titulum iustum» ovvero «per legitimam successionem vel per emptionem iustam»²⁰⁹. Nel secondo caso, invece, non operava alcuna prescrizione e i beni si consideravano trasferiti al fisco dal giorno della commissione del reato. Ma è nella parte dedicata alle *quaestiones*, che il Locati fa le considerazioni più interessanti. Raccogliendo le opinioni più autorevoli dei giuristi del suo tempo, anch'egli, come il Pena, fornisce una chiara visione delle modalità di applicazione della pena per l'Italia del cinquecento²¹⁰. La prima questione esaminata ineriva i limiti della confisca dei beni²¹¹. Egli si chiedeva, in sostanza, se tutti i beni compresi nel patrimonio dell'eretico erano soggetti a confisca o esistessero dei beni cosiddetti inconfiscabili. Ricostruendo la *communis opinio* allora in vigore, e in particolare conformandosi all'opinione del Di Castro, sul punto, il Locati arrivava ad una conclusione originale: i beni che era proibito alienare non si potevano neppure confiscare. Appare chiaro che, secondo questa massima,

²⁰⁹ Ivi pag. 113.

²¹⁰ Ivi, voce *quaestiones super bona hareticorum*, pag. 400-410.

²¹¹ Ivi, questio VI, pp. 401.

rientravano in questa categoria una molteplicità di beni insospettata. In particolare si consideravano “inconfiscabili”: i beni per i quali era vietata l’alienazione a favore di terzo da parte del testatore; i beni soggetti ad usufrutto vita natural durante, e, in generale, i feudi e i beni feudali. Particolare interesse il Locati mostrava per la tutela delle ragioni creditorie escludendo la confiscabilità di tutti i beni soggetti ad evizione o sottoposti ad altro particolare privilegio come quello di padronato. In riferimento a questi ultimi, in particolare, occorre stabilire se i beni padronali, a seguito dell’esecuzione della confisca, si trasferivano al fisco o, piuttosto, se questo particolare istituto consentiva al curatore che ne era titolare la possibilità di assorbirli nella propria sfera giuridica²¹². Il Locati accettava la seconda soluzione e, tutelando ancora una volta le ragioni dei creditori, riteneva che in questi casi il privilegio sul bene aveva prevalenza su qualsiasi altra pretesa di diritto. Tra i beni non soggetti a confisca rientravano anche quelli feudali i quali, secondo il Locati, si trasferivano al fisco ecclesiastico a titolo di usufrutto fino alla morte del condannato. Stessa cosa valeva per i beni soggetti ad enfiteusi per i quali era concesso alla Chiesa di goderne i frutti senza obbligo di corresponsione del canone periodico²¹³. Dopo la morte dell’eretico, tuttavia, i beni ritornavano nel patrimonio di coloro che, fino a quel momento, continuavano a mantenerne la nuda proprietà²¹⁴. Secondo i principi del diritto successorio anche l’eredità delata al reo prima della condanna e non ancora accettata, non cadeva in confisca essa, semmai, veniva trasferita agli altri eredi legittimi del defunto²¹⁵. Il padre dell’eretico, tra l’altro, non era tenuto a rendere al fisco la legittima spettante, per legge, al suo erede²¹⁶. Di fatti, come il padre di un soggetto

²¹² Ivi, *questio* VII, pag. 402.

²¹³ Ivi, *questio* IX, pag. 404.

²¹⁴ Ivi, *quaestio* VIII, pag. 403.

²¹⁵ Ivi, *questio* X, pag. 405.

²¹⁶ Ivi, *questio* XI pag. 406.

che si era macchiato di un crimine di lesa maestà umana poteva diseredare il figlio, stessa cosa, per analogia, poteva fare il padre di chi aveva commesso un crimine di lesa maestà divina. Inconfiscabile era anche la dote maritale²¹⁷. La moglie dell'eretico, infatti, poteva richiederne la restituzione al fisco. Il dubbio era, nei casi di dote non numerata, se, ai fini della richiesta, poteva bastare il solo *strumentum dotis* oppure, ad accertare la reale consistenza dei beni dotali, occorreva una deposizione giurata di probi testimoni. A tale proposito, il Locati distingueva due ipotesi. Se lo *strumentum dotis*, era stato redatto prima della commissione del delitto, veniva considerato titolo sufficiente alla restituzione; in caso contrario, la testimonianza avrebbe aiutato il fisco ad individuare i beni effettivamente ricompresi nella dote. L'ultima *questio* riguardava, infine, i beni in comunione. Ci si chiedeva se il fisco che incamerava un bene soggetto alla titolarità di più comunisti poteva alienare l'intero bene liquidando al socio la parte di prezzo corrispondente alla sua quota o se, invece, era tenuto ad alienare la sola parte di sua spettanza²¹⁸. Senza esitazioni, il Locati, affermava che, in questo caso, l'alienazione integrale del bene era ammissibile solo quando la divisione non era «comoda» e attraverso la vendita era possibile recuperare un'utilità maggiore per tutti i comunisti. Abile, dunque, appare il Locati nel coniugare l'asprezza astratta delle norme con le esigenze della vita pratica e la difesa degli interessi economici della società. Forse per questo il suo manuale è rimasto nei secoli il punto di riferimento principale per tutti coloro che si sono interessati al tema dell'Inquisizione.

²¹⁷ Ivi, *questio* XIII pag.409.

²¹⁸ Ivi, *questio* XIV, pag 410.

3.3 Il Sacro Arsenale di Eliso Masini.

Su posizioni parzialmente diverse si attesta l'autore del *Sacro Arsenale*²¹⁹, opera di Eliseo Masini²²⁰ pubblicata per la prima volta a Genova intorno

²¹⁹ Masini E., *Sacro Arsenale Pratica dell'Ufficio della S. Inquisizione con l'inserzione d'alcune regole fatte dal P. Inquisitore Tomaso Menghini Domenicano fiscale della Supremma Generale Inquisizione di Roma*, Roma, Stamperia della Reu. Camera Apost., 1625;

²²⁰ Nacque a Bologna nella seconda metà del XVI secolo. Entrato nell'Ordine dei frati predicatori nel 1584, il Masini fu dichiarato studente formale l'11 marzo 1589 e lettore approvato il 10 marzo 1590. Iniziò allora la sua carriera di teologo nell'Ordine e, insegnò nei conventi di Venezia, Faenza, Bologna e Modena. In ogni caso, il Masini risulta nel convento di S. Andrea di Faenza dal 1596, come vicario dell'inquisitore Alberto di Lugo e come lettore di teologia. A Faenza, dove si era scatenata in passato una dura repressione antiereticale, il Masini rimase almeno fino all'agosto 1598. In quel triennio (o forse già prima, a Bologna) conobbe padre Agostino Galamini, maestro in molti conventi e inquisitore a Brescia nel 1592, a Genova dal 1597 al 1600. Nominato commissario del S. Ufficio nel 1604, Galamini scelse come proprio socio il Masini. In quella veste girò per molti conventi domenicani dell'Italia centrale. Quando Galamini fu promosso maestro del Sacro Palazzo, il S. Ufficio scelse il Masini per la carica di giudice della fede del distretto di Ancona dove successe al confratello Giovanni Paolo Nazari. Il Masini tardò a trasferirsi nella Marca, tanto che Nazari restò a guidare il tribunale anconetano fino 1608. Già nei primi giorni del suo incarico, il Masini dimostrò energia: chiese e ottenne dal governatore il trasferimento alla corte inquisitoriale di una causa di bigamia e si prodigò nel controllo dei marinai inglesi presenti nel porto, accusati di mangiare carne nei giorni proibiti insieme con un gruppo di cattolici. A Macerata mise sotto inchiesta per sortilegio alcuni frati francescani e processò tal Girolamo Buratti, reo di possedere carte diaboliche. Non inferiore fu l'impegno per il controllo della locale comunità ebraica e della stampa. Il Masini, infatti, bloccò la circolazione di un ritratto di Fulgenzio Manfredi, edito a Venezia e distribuito dal libraio Francesco Manolesso, e il 16 ottobre suggerì di non pubblicare le disposizioni in materia di stampa emanate dalla Congregazione. In giugno fece pubblicare l'editto, ma la sua solerzia giudiziaria urtò presto contro i poteri diocesani locali. In aprile il vescovo di Recanati e Loreto lamentò che una donna fosse stata inquisita in Ancona pur essendo sottoposta alla giurisdizione dell'ordinario. A Loreto, fece sapere il Masini, vi era una consulta di dottori che svolgeva funzioni inquisitoriali, ma il vescovo pretendeva di presiederla. La commutazione della pena era giunta solo quando la donna, convinta dall'inquisitore, aveva accettato di prendere marito. In breve tempo il Masini riuscì anche a stabilire personali vincoli di clientela, e così chiese per il notaio del S. Ufficio, il maceratese Massimo Canti, un posto di canonico nel duomo della città. Operò anche a Osimo e a Roccacontrada, e in novembre mise sotto inchiesta un terziario cappuccino di Ascoli, reo di avere sostenuto che anche gli infedeli potevano salvarsi senza battesimo. Il soggiorno del Masini in Ancona, tuttavia, non fu facilitato dai rapporti con i domenicani della città, tanto che il 5 ottobre egli lamentò con Roma che il priore avesse chiesto all'ufficio inquisitoriale la restituzione di una stanza del convento già adibita a carcere. Nessuno dei frati del luogo, inoltre, aveva accettato di fare da vicario. Intanto il Masini aveva chiesto e ottenuto il trasferimento di ufficio. In un primo tempo gli era stata offerta la sede di Como alla quale il Masini aveva preferito il posto vacante a Mantova. A Mantova la carriera del M. rischiò di essere compromessa da un grave abuso compiuto dal vicario da lui scelto. È noto che il frate, di nome Bartolomeo, fu condannato a dieci anni di galera, e che il Masini stesso fu convocato a Roma per ricevere un'ammonizione dai cardinali del S. Ufficio. La faccenda tuttavia si chiuse in breve e il Masini, ottenne in quell'occasione la conferma del trasferimento alla più prestigiosa sede di Genova. A Genova fece anche pubblicare una *Breve informatione del modo di trattare le cause del Santo Ufficio per i reverendi vicarij della Santa Inquisizione, instituiti nel serenissimo e catolico dominio della Repubblica di Genova e ne' luoghi dell'una & dell'altra*

alla prima metà del seicento. Il successo dell'opera fu quasi immediato, anche perché il testo si presentava come un vademecum d'ufficio privo del consueto e sovrabbondante commento alle fonti bibliche, giuridiche e teologiche che, ancora nella prima metà del Seicento, appesantiva le pratiche e i testi di diritto inquisitoriale. Inoltre il S. Uffizio romano non poteva vantare né le istruzioni in volgare che la Suprema spagnola fece distribuire sin dalla nascita ai giudici di distretto, né le guide o i compendi che autori come Diego de Simancas o Pablo García avevano compilato negli anni Sessanta del XVI secolo. Il Sacro Arsenale colmava un vuoto editoriale grazie a un sapiente collage compilato a partire dalla Breve informatione per i vicari e dalle lettere circolari che la congregazione, dagli anni Ottanta del Cinquecento, aveva inviato ai giudici locali per mettere a conoscenza i singoli uffici del tribunale delle proprie prescrizioni amministrative o giudiziarie. Nella versione del 1625, in esame, il manuale

Riviera (Genova 1612). Il testo uscì a nome del Masini, ma si trattava di una delle tante ristampe di una pratica in volgare per i vicari del S. Uffizio le cui prime versioni apparvero a nome dell'inquisitore di Bologna Pietro M. Festa (1604), di Milano Innocenzo Granello (1608) e di Modena Michelangelo Lerri (1608). Nove anni dopo l'edizione genovese, il Masini fece rifluire gran parte della Breve informatione nei capitoli I, II e V della prima edizione del suo Sacro arsenale. Negli anni in cui fu giudice della fede a Genova, il Masini seppe agire con fermezza ma senza suscitare significativi conflitti con il governo della Repubblica, che poté godere, come Venezia, del privilegio di avere propri rappresentanti laici per assistere alle sedute del tribunale e si mostrò sempre geloso custode della giurisdizione civile. Nel 1618 una breve schermaglia accompagnò l'apertura di una causa di magia avviata dal vicario di Taggia, che si era visto rifiutare il braccio secolare dal podestà del luogo. Il Masini si dedicò anche alla riconciliazione di molti rinnegati e di alcuni soldati eretici delle guarnigioni di stanza a Savona e si prodigò per rafforzare l'azione del tribunale in Corsica. Fu proprio in quegli anni che i domenicani rafforzarono la loro presenza nell'isola. Dall'attività di giudice, il Masini trasse ispirazione per compilare quello che restò per molto tempo il solo manuale in volgare destinato ai giudici del S. Uffizio romano: il *Sacro arsenale* ovvero *Prattica dell'ufficio della Santa Inquisitione* (Genova 1621). Due anni dopo il Masini inserì nella parte VII del testo la traduzione compendiata di un documento inquisitoriale che circolava manoscritto già da alcuni anni: *l'Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, per contrastare la credulità nel sabba e nei malefici e per frenare gli abusi dei giudici e degli esorcisti impegnati nella caccia alle streghe. Tra gli ultimi atti significativi del Masini, vi fu la condanna alla pubblica abiura di un relapso e di un gruppo di carcerati nel febbraio 1627. Il 13 ag. 1627 il cardinale segretario del S. Uffizio, Giovanni Garzia Millini, comunicò al doge di essere a conoscenza del cattivo stato di salute del M., al quale, entro l'11 settembre, successe nella carica di inquisitore Vincenzo Maculano da Firenzuola. Il Masini morì a Genova tra la fine di agosto e i primi di settembre del 1627

era diviso in dieci parti, precedute da due dediche, una a Pietro da Verona, il Santo martire dell’Inquisizione, l’altra agli altri giudici della fede, e da una breve prefazione. Le prime otto parti affrontavano la natura e gli scopi del Sant’ Ufficio e le diverse fasi del processo. La nona aggiungeva ai precedenti prontuari per la registrazione degli atti le formule per le patenti dei familiari e quelle per il giuramento dei funzionari. La decima era composta di trecento avvertimenti per i giudici che toccavano questioni procedurali come la definizione e i gradi dell’eresia, i delitti di competenza del tribunale, i rapporti con i confessori, i vescovi e i magistrati secolari, la scomunica, la comparizione, la detenzione, la tortura, l’abiura, la sentenza e le pene. Le posizioni dall’autore appaiono per un verso più aperte rispetto a quelle dei suoi predecessori, per l’altro più contraddittorie. Anche il Masini riteneva che l’effetto più devastante della confisca agli eretici era la perdita dei diritti successori in capo all’autore del reato e ai suoi discendenti²²¹.

Nella sua opinione, gli eretici restavano privati dei loro beni e di tutti i benefici ecclesiastici anche quando si pentivano dopo l’emanazione della sentenza²²². In disprezzo del “grandissimo” delitto di eresia era doveroso, a suo avviso, garantire la massima severità²²³. Per questo, gli effetti della confisca andavano estesi, oltre che ai penitenti, anche ai figli ortodossi degli eretici. Non si doveva avere alcun riguardo per un reato che, trasferendosi di padre in figlio, contaminava intere generazioni. Maggiore tutela, rispetto ai suoi predecessori, invece, il Masini accordava agli interessi dei terzi. Se nel patrimonio dell’eretico, infatti, vi erano beni che, legalmente, spettavano ad altre persone, prima di procedere alla confisca, era opportuno inventarli per poi restituirli ai legittimi proprietari. Anzi, nel Sacro Arsenale, sembra prospettarsi una sorta di superiorità degli interessi dei

²²¹ Masini E., *Sacro Arsenale Prattica dell’Ufficio della S. Inquisitione*, XXX proposizione, pag. 340.

²²² Ivi, XXXII proposizione, pag. 341.

²²³ Ivi, XXXIII proposizione, pag. 341.

creditori rispetto a quelli particolari del fisco ecclesiastico. Nella trentunesima proposizione²²⁴, ad esempio, il Masini sosteneva, addirittura, che, ove l'eretico avesse contratto debiti, sia prima che dopo la commissione del reato, il fisco, in quanto suo successore a titolo universale, aveva l'obbligo di soddisfare tutti i debiti fino ad allora maturati. Ma le opinioni del Masini divergevano da quelle del Pena e del Locati, anche quanto a ripartizione delle competenze²²⁵. Per il Masini, infatti, in tutti i processi d'Inquisizione per eresie maggiori in cui la pena prevista era la confisca dei beni, il giudice laico era sempre obbligato ad intervenire nel giudizio e a curare l'esecuzione delle sentenze. Nondimeno, se l'inquisitore comandava ad una corte laica di rilasciare un reo inquisito per eresia, il giudice secolare non era tenuto ad obbedire. La competenza era, quindi, attribuita, indistintamente, sia al giudice secolare che a quello ecclesiastico. Altra posizione che non trovava riscontro nei manuali esaminati in precedenza, era quella che riguardava i contumaci. Contrariamente, infatti, a quanto avvalorato dalla dottrina prioritaria, il Masini sosteneva che nelle cause di fede non era possibile procedere a confisca se l'eretico non compariva in giudizio²²⁶. Anzi, secondo l'autore, la Santa Madre Chiesa era talmente tanto benevola verso i suoi figli che ove l'eretico, non *relapso*, si riconciliava volontariamente con la comunità dei fedeli riconoscendo il suo errore, la confisca veniva condonata. La proposizione sembra collidere con quella esaminata in precedenza circa gli eretici penitenti. Sembra paradossale, infatti, che se la confisca dei beni trovasse applicazione anche nelle ipotesi in cui l'eretico condannato si pentiva dopo l'emanazione della condanna non potesse comminarsi nel caso di eretico contumace. E' probabile che il Masini, nel sostenere questa tesi, sia stato mosso da

²²⁴ Ivi, XXXI proposizione, pag. 342.

²²⁵ Ivi, LXVI proposizione, pag. 344.

²²⁶ Ivi, LXVII proposizione pag. 345.

esigenze di certezza del diritto. Una volta emessa una sentenza di condanna, infatti, non era opportuno annullarla perché ciò avrebbe messo in crisi la credibilità dell'autorità preposta alla sua emanazione senza contare la vanificazione delle spese processuali sostenute fino a quel momento. Era per questo, che il Masini, nella parte finale della sua opera, ritornava sul tema prospettando una mitigazione di quanto sostenuto precedentemente. Riconfermava l'impossibilità di procedere a confisca per l'eretico contumace ma nello stesso tempo affermava che la confisca dei beni eseguita contro un eretico penitente *post sententiam* non si estendeva anche ai beni che egli avesse acquistato dopo la condanna²²⁷. Il problema restava stabilire quali beni l'eretico avrebbe potuto acquistare dal momento che perdeva i diritti successori e non aveva più un patrimonio da impiegare in transazioni attive. E' probabile che egli, in questo caso riconoscesse una limitazione degli effetti ultrattivi della pena fino al momento dell'esecuzione della sentenza a partire dal quale l'eretico penitente, recuperava i pieni diritti civili e giuridici.

Restano le contraddizioni interne di un' opera che, come quelle degli altri autori esaminati in questa sede, rispecchiava i suoi tempi nel tentativo di attuare il difficile compito di rendere vivo, attraverso una costante opera di reinterpretazione giurisprudenziale, un diritto vecchio di secoli.

²²⁷ Ivi, LXVIII proposizione, pag. 347.

CAPITOLO III

LA CONFISCA DEI BENI AGLI ERETICI NELLA NAPOLI DI ETA' MODERNA: ANOMALIE DI UN' "INQUISIZIONE".

1. Tra Prammatiche, editti e privilegi sulla confisca dei beni: breve storia dell' "Inquisizione" a Napoli. 2. Anomalie dell' "Inquisizione" napoletana: posizioni storiografiche a confronto. 3. *Scrittura per lo Santo Officio*. Napoli e le tre Inquisizioni in un manoscritto inedito del Seicento. 4. Togati e nobili contro la pratica della confisca. L'opposizione alle procedure straordinarie nella testimonianza di Gio Battista Giotti. 5. L'unione cetuale contro la confisca agli eretici nella rivolta del 1661: i manoscritti di Rubino e Parrino.

1. Tra Prammatiche, editti e privilegi sulla confisca dei beni: breve storia dell' "Inquisizione" a Napoli.

La storia della confisca dei beni nel Regno di Napoli si intreccia inevitabilmente con le travagliate vicende relative all'introduzione in esso della Santa Inquisizione²²⁸.

La storiografia è concorde nel dire che sino al 1503²²⁹, anno della conquista spagnola del Regno, il tribunale dell'Inquisizione operava a Napoli in una

²²⁸ Il termine *inquisitio* necessita di alcune precisazioni. Questo termine infatti può assumere una molteplicità di significati. L'*inquisitio ex officio*, ad esempio, indica quel particolare modo di avvio del processo romano canonico rimesso all'iniziativa del giudice piuttosto che alla querela delle parti.

Ma bisogna anche distinguere l'*inquisitio* propria della giustizia di fede da quella propria della giustizia penale. L'*inquisitio* come processo di fede non si apre con un *inquisitio ex officio* ma si fonda sul cosiddetto editto di grazia. Con esso, sotto minaccia dell'anatema di scomunica operante in ipso facto, si impone all'eretico un obbligo di comparizione davanti al giudice. Chi entro il termine stabilito nell'editto si fosse presentato spontaneamente davanti al giudice per confessare, abiurare o denunciare i complici avrebbe potuto usufruire della misericordia del giudice. In caso contrario il presunto reo veniva sottoposto alla *quaestio* con tortura modo, senza dubbio, più agevole di ottenere la condanna rispetto alla prova piena che richiedeva due testimoni oculari, pubblici e giurati, indipendenti, di buona fama ed esenti da ogni sospetto di inimicizia. Solo alla fine di questa fase, offensiva e segreta, si apriva il contraddittorio che restava però meramente formale dato che ormai il giudice poteva disporre della confessione atto di abiura e di ritrattazione della verità più che vera e propria prova. L'*inquisitio* come processo penale, infine, prevede allo stesso modo una distinzione tra fase offensiva e difensiva ma si differenzia dall'*inquisitio* come processo di fede perché persegue reati non opinioni.

duplice forma: la prima era quella ordinaria di competenza del vescovo²³⁰ e regolata dai canoni del IV Concilio Lateranense celebrato nel 1215 da Innocenzo III²³¹; l'altra, che ebbe scarso seguito, era quella delegata da Roma a domenicani e francescani istituita nel 1216 dallo stesso Innocenzo III²³² ed estesa anche al Regno di Napoli da Gregorio IX nel 1233²³³. Più di tutto contava la tradizione legislativa del Regno che della legislazione ecclesiastica romana, riguardante l'attività del Sant'Ufficio, fin dal secolo XIII non aveva mai accettato nulla. Di conseguenza nessun valore, in materia di Inquisizione, avevano le bolle, le decretali, e tutti gli atti normativi dei Pontefici susseguitisi da allora ai quali non fu mai concesso alcun *exequatur regio*.

²²⁹ Volendo fare una breve cronologia della storia dell'Inquisizione napoletana fino al 1500 possiamo di certo affermare che la prima origine del Tribunale dell'Inquisizione la troviamo disciplinata nel Regno delle due Sicilie con le Costituzioni di Federico II contro gli eretici sopra esaminate. Con esse le cause di eresia erano affidate al braccio secolare mentre le prove conservavano tracce delle antiche procedure ordaliche.

In particolare il manoscritto conservato presso l'Archivio di Stato di Napoli (ASN, Serie Museo C 99 Vol. 49 ff. 797 ss.), di cui mi sono avvalsa per la ricostruzione di questa nota, riporta che la prova maggiormente utilizzata per smascherare gli eretici era quella dell'acqua.

Il manoscritto esaminato sottolinea ancora come i sovrani Angioini, senza mai mutare indirizzo politico prestarono di buon grado il loro aiuto nella punizione degli eretici tant'è che gli Inquisitori furono dotati di carceri, secondini e camere di tortura. Diverso l'atteggiamento dei sovrani Aragonesi. Sotto il periodo della loro reggenza l'Inquisizione divenne ben poca cosa, venne affidata ai francescani esistendo più nel nome che nei fatti. Emblematico in tal senso è il caso riportato di un Inquisitore salernitano che, preferendo restare nella sua città natale, non ritenne necessario trasferirsi a Napoli per l'esercizio del suo ufficio.

²³⁰ Ancora fino alla fine degli anni cinquanta del XVI secolo l'ordinario diocesano era solito risiedere a Roma ed esercitare la sua competenza territoriale delegandone il potere ai vicari delle sue diocesi. Nel definire questo fenomeno Scaramella parla di Inquisizione itinerante sottolineandone un aspetto poco noto e del tutto peculiare. Definisce l'Inquisizione itinerante la tipologia più diffusa di intervento disciplinare e sottolinea la tendenza di singoli individui, nuclei familiari e intere comunità a risolvere i contrasti religiosi attraverso il pagamento di una pena pecuniaria. Cfr. P. Scaramella, *Inquisizioni, eresie, etnie nel Mezzogiorno d'Italia: il peccato in moltitudine*, in «Atti dei Convegni Lincei», *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma 24-25 giugno 1999, Roma Accademia nazionale dei Lincei, 2000.

²³¹ Il riferimento in particolare è alla bolla *Vineam domini Saboath*.

²³² Nel XII secolo il Papa rivendicò il potere di delega in materia di inquisizione rispetto al controllo che su questa materia, attraverso l'*exequatur regio*, era esercitato dagli imperatori sui vescovi ma questa delega non fu diretta ai vescovi quanto ai domenicani e francescani che per l'amministrazione di questi poteri avrebbero potuto ignorare i limiti territoriali di competenza vescovile. Questo tipo di Inquisizione fu implicitamente confermata da Onorio III con la bolla "*Religiosam vitam*" del 22 dicembre del 1216.

²³³ Il riferimento è alla bolla *Licet ad capiendos* del 20 aprile 1233.

Secondo la storiografia tradizionale²³⁴, a partire dal 1503, invece, deciso fu l'impegno profuso dalla corona spagnola per introdurre anche nei nuovi domini l'Inquisizione sorta con le concessioni fatte da Sisto IV ai sovrani di Castiglia e di Aragona. L'azione del governo ebbe sempre difficile gioco nella lotta contro l'Inquisizione di rito spagnolo unico punto su cui convergevano, in modo uniforme, tutte le forze sociali del Regno. I ripetuti tentativi si scontrarono con una costante reazione napoletana che vide uniti come mai prima popolo, nobiltà e clero. I motivi di questa dura opposizione nascevano dal terrore che l'Inquisizione spagnola destava ovunque. Tale tipo di Inquisizione, rappresentando un utilissimo strumento di progressione dell'assolutismo monarchico, era interamente inquadrata nelle strutture politico amministrative dello stato e minava alle basi l'autonomia delle organizzazioni politiche locali. Vi si contemplava la denuncia segreta come avvio del processo, la detenzione preventiva e la confisca dei beni anche a carico degli eredi innocenti del reo.

E proprio la confisca fu l'origine delle rivolte antiinquisitoriali che si susseguirono dal cinquecento al settecento²³⁵.

Tale pena preoccupava non solo perché poteva essere comminata a seguito di accusa segreta ma soprattutto perché proveniva da giudici laici²³⁶.

Questi ultimi, essendo uomini di stato, a differenza dei giudici ecclesiastici, non erano sottoposti all'*exequatur regio*²³⁷, il che conferiva loro un potere di prelievo fiscale coatto che, a seconda delle esigenze della corona, poteva

²³⁴ Per le varie posizioni storiografiche sull'Inquisizione a Napoli si rimanda al paragrafo II del presente capitolo.

²³⁵ Secondo l'Amabile, invece, la spoliazione dei beni da parte dell'Inquisizione, a Napoli, era circoscritta ai soli casi dei rilasciati al braccio secolare. Vedi L. Amabile, *Il Santo Ufficio dell'Inquisizione in Napoli*, Napoli, Rubettino 1987.

²³⁷ Sull'*Exequatur regio* come strumento di limitazione del potere ecclesiastico vedi R. Aiello, *Una società anomala. Il programma e la sconfitta della nobiltà napoletana in due memoriali cinquecenteschi*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996.

assumere anche carattere straordinario *contra legem* superando ogni limite “costituzionale”.

L’opposizione più diretta all’introduzione del sacro tribunale venne dalla nobiltà e dal clero.

La nobiltà mal tollerava l’idea di un potere giudiziario che, incurante dei privilegi locali, colpisse senza riguardi tutti i livelli delle gerarchie locali; mentre il clero era spaventato dalla prospettiva che il complessivo assetto del controllo ecclesiastico fosse trasferito dalla Curia romana al potere politico.

La preoccupazione contro l’uso indiscriminato della pratica della confisca dei beni crebbe a seguito dell’entrata in vigore della prammatica aragonese “De Blasphementibus” del 1481²³⁸.

Le disposizioni reali destavano scalpore non solo per la previsione del sequestro dei beni per coloro che avessero offeso il nome di Dio ma anche per l’ingerenza del sovrano in una materia fino ad allora considerata di esclusiva competenza della Chiesa.

La Prammatica prevedeva che contro i blasfemi che: «Deum, eiusque Matrem Sanctissimam, Apostolos, aliosque quosvis Sanctos, in catalogo Sanctorum contentos, asus fuerit blasphemare», si procedesse «poena afficiatur irremissibili amputationis, praecisionis linguae, et bonorum omnium suorum partis tertiae confiscationis»²³⁹.

Il sovrano avocava a se la competenza di uno dei reati di eresia considerato baluardo della cura dell’ortodossia e sanciva la pena della confisca di un terzo del patrimonio contro chi si fosse macchiato di tale crimine con modalità processuali del tutto diverse da quelle tipicamente adottate nei tribunali vescovili. La definizione del reato avveniva attraverso un processo

²³⁸ Giustiniani, Nuova Collezione delle Prammatiche, tomo III, Napoli 1804, pp. 120-121 tit. XXXVI *De Blasphemantibus*, prammatica II di Ferdinando I, 1481.

²³⁹ Ivi, pag. 120.

informale che, senza alcuna garanzia processuale e, di fatto senza neppure una vera e propria fase istruttoria, perveniva alla condanna sulla base della sola testimonianza resa dinnanzi al giudice da due testimoni. Le pene si inasprivano contro coloro che ricoprissero cariche pubbliche.

Questi ultimi, oltre alla «poena irae indignationis, et privationis officii et honorum» avrebbero subito anche le conseguenze derivanti dalla «nota infamiae»: rei di lesa maestà divina i pubblici ufficiali perdevano la capacità testimoniale.

La prammatica fu successivamente riconfermata dallo stesso sovrano nel 1483²⁴⁰.

La necessità di intervenire nuovamente sul tema, a distanza di soli due anni, era legata all'urgenza di rimarcare la competenza regia su un crimine che avrebbe consentito indirettamente di estendere, non poco, il controllo sui reati di fede.

I problemi che si ponevano alla monarchia napoletana erano fondamentalmente due: liberare lo Stato dalla soggezione alla curia romana limitando la potenza del clero, ed iniziare la trasformazione del Regno riordinando l'amministrazione della giustizia.

Il blasfemo violava il primo dei comandamenti della legge mosaica quello che meglio si prestava alle interpretazioni estensive ed analogiche più facilmente adattabili alle finalità regie.

L'intento della corona spagnola si palesava sin dall'origine.

Nell'incipit della prammatica il sovrano si ergeva come l'unico depositario del potere di «custodire et servare» il Regno. Questo potere che si sostanziava nella facoltà «non solum interrimendi corpora, sed postquam

²⁴⁰ Giustiniani, Nuova Collezione delle Prammatiche, tomo III, Napoli 1804, tit. XXXVI *De Blasphemantibus*, Prammatica III, Ferdinando I, 1483 p. 121.

occiderit et animam et corpus mittendi in ghennam» gli proveniva direttamente da Dio.

Era Dio a dotare i Re di una natura eccezionale in grado di renderli più degli altri uomini a sua immagine e somiglianza. In virtù di tale natura, al Re e a nessun altro uomo, era dato il controllo del mondo e il compito di perseverare la lode, l'onore e la gloria dei propri sudditi.

Con questa teorizzazione Ferdinando rivendicava per se l'esclusiva competenza di tutto ciò che afferisse al potere temporale ma manifestava anche la volontà di porsi come unico "defensor" dei sudditi nella cura delle anime. A sostegno del suo progetto scelse di riconfermare la competenza penale del reato di blasfemia prevedendo, questa volta, ancor più espressamente che nella prammatica precedente, che le cause aventi ad oggetto il reato in esame fossero di esclusiva competenza dei magistrati regi ai quali era dato di amministrarle attraverso procedure straordinarie di gran lunga lontane da quelle del processo romano canonico classico.

Si prevedeva che coloro che avessero maledetto Dio Onnipotente, la Madre di Gesù Cristo e gli altri Santi dovevano essere puniti «arbitrarie et irremisibiliter».

A tale fine tutti gli ufficiali del Regno «qui pro tempore fuerint, tam terrarum demanialem, quam quorumque Baronum hiusmodi» avrebbero dovuto multare e debitamente punire i blasfemi. Gli ufficiali che non rispettavano queste disposizioni perdevano il loro ufficio e venivano puniti «ravioribus poenis, nostro arbitrio reservatis».

L'impegno profuso in ambito penale collideva con i privilegi che in materia di Inquisizione lo Stato da sempre aveva concesso ai Napoletani.

Risale al 1503 la prima promessa fatta dal Capitano Consalvo di Cordova che nel Regno non sarebbe mai stata utilizzata la confisca dei beni.

Nell'istallarsi del governo vicereale la città temendo che, con il favore del governo, si potesse introdurre anche nel Regno l'Inquisizione spagnola,

pretese che il Capitano, nell'assumere la carica di vicerè, espressamente menzionasse nel suo giuramento di fedeltà alla Città di Napoli l'immunità del Regno dalla pena della confisca²⁴¹. Nel giuramento per la sua investitura il capitano promise che «per nullo et qual se vole delicto commissio et de coetero committendo per li Napoletani, se abiano ad publicari li beni, excepto pro crimine lesae Maiestatis in primo capite»²⁴². Paradossale è che al capitolo in esame manca il placet reale e, di fatti, il sovrano prestò il suo beneplacito solo alla seconda delle grazie concesse dal Consalvo datata 15 ottobre 1505. In essa, questa volta, il capitano concedeva l'esenzione dalla confisca dei beni per tutti i delitti «excepto pro crimine haeresis et laesae Maiestatis in primo capite»²⁴³. Era evidente che Ferdinando I non voleva perdere lo strumento che meglio realizzava l'opera di centralizzazione cui aspirava il governo spagnolo. Attraverso la confisca, infatti, il sovrano mirava a scardinare le forme di organizzazione politiche in cui si esprimeva il particolarismo feudale per realizzare modelli organizzativi accentrati maggiormente controllabili dalla corona. Per questo motivo ordinò all'inquisitore di Castiglia Diego Deza di nominare inquisitore per il Regno di Napoli il domenicano Pietro Belforando già inquisitore in Sicilia. All'opposizione del Consalvo, il Cattolico rispose partendo alla volta di Napoli. Giuntovi nel novembre del 1506, destituì il Capitano dal trono vicereale, nominò vicerè al suo posto il Ripacorsa e diede il suo assenso affinché frate Barnaba, delegato del Papa, fosse eletto Inquisitore. Quando nel 1509 il Ripacorsa fu sostituito nella guida del Viceregno da Raimondo di Cardona, Ferdinando il Cattolico palesò in maniera ancora più evidente la

²⁴¹ *Capituli gratiae et Privilegii concessi alla fedelissima Città di Napoli per li Serenissimi Signori nostri passati*, Napoli 1524, XXIII, BNN SQ XXX A 1.

²⁴² Ivi, *Capituli supplicatione et gratie quale Humilmente se esibiscono et ordinano ad lo ill.mo Signore D. Gonzalvo Ferrandes*, 15 maggio 1503, capitolo 38 pp. 52 ss..

²⁴³ Ivi, *Capitula Regis Catholici expedita Segaviae*, 5 ottobre 1505, capitolo 14, pp-62 ss.. la grazia sarà ribadita anche nel titolo *Gratiae per la concessione de la quale se supplica a la Catholica Maestà*, capitolo 6, pp 97 ss.; nel quale si ripete la proposizione anzidetta insieme al Placet regio.

volontà di introdurre l'Inquisizione spagnola nel Regno. Al vescovo di Cefalù affiancò per le cause di fede come inquisitore un laico Andrea Palazzo.

Da quel momento funzionarono a Napoli tre tipi di Inquisizione. A quella controllata dalla Curia vescovile e a quella delegata da Roma su assenso del re si affiancò l'Inquisizione che, all'occorrenza, il Governo commissionava a qualche ufficiale laico con la proscrizione anche anticipata del sequestro dei beni.

Il malumore cittadino divenne incontrollabile. I seggi si riunirono e decisero di inviare al Re un ambasceria, capeggiata da Francesco Filomarino, per ottenere l'immediata abolizione dei tribunali inquisitori. La vicenda si concluse con l'emanazione di un editto pubblicato nel novembre del 1510 nel quale, per rimuovere ogni apprensione «Sua Altezza, haviendo llgado las cosas a este punto [...]» rendeva noto ai Napoletani di aver «mandato et ordinato levarse la inquisizione da dicta Città et de tucto el Regno predicto»²⁴⁴. A tale fine, il sovrano ordinava la pubblicazione di un editto «en que se mandasse que haviendo conocido el Rej la antiquata observancia, y religion de a quella Cividad y de todo el Rejno, y el zelo, que tenian en la Santa Fè Cattolica havia proveido que la Inquisition se quietasse par el sossiego y bien universal de todos y con esso se sue appasignando à quella alteration»²⁴⁵.

Se rimuovere l'Inquisizione significava per la nobiltà, il ceto civile e il popolo minuto, difendersi dalla confisca dei beni, la portata dell'editto ebbe un valore più formale che sostanziale. Nello stesso periodo due

²⁴⁴ La ricostruzione delle vicende relative alla rivolta appena esaminata, nonché la citazione riportata sono tratte da ASN, serie c 99 vol. 109 ff. 222- 234. Per approfondimenti sul tema vedi anche L. Amabile, *il tumulto napoletano dell'anno 1510 contro la Santa Inquisizione*, Napoli, Rubettino 1987.

G. Galasso, *Napoli nel Vicereame spagnolo*, in *Storia di Napoli* vol. 5, Napoli, Società editrice storia di Napoli, 1972.

²⁴⁵ *Gio Battista Giotti, Raggioni per la Fidelissima Città di Napoli negli Affari della Santa Inquisitione*, BNN. Ms. XI C37, ff. 323.

prammatiche concretizzarono quello che il rescritto reale si proponeva in astratto di scongiurare realizzando i fini per cui l'inquisizione era nata in Spagna: l'espulsione «Hebreorum sive Judaorum»²⁴⁶.

Nello specifico, la prima Prammatica del 12 gennaio 1509²⁴⁷ definiva gli Ebrei «hic ab odio religionis moti sunt». Come abbiamo specificato nel primo capitolo di questa tesi²⁴⁸, il segno che contrassegnava l'appartenenza alla fede cattolica era il battesimo. Esso rappresentava il *discrimen* di quanti non facevano parte della comunità civile distinguendo i Cristiani dalla “pravità giudaica”. Secondo le disposizioni in esame si rendeva necessario che coloro che non condividessero con i Cristiani, attraverso il battesimo, la vera fede fossero «ita etiam divisi da loro et [...] conosciuti per Giudei e così tenuti e reputati e non altrimenti» al fine di «evitare ogni inconveniente che ne potesse succedere». Gli Ebrei, sia di sesso maschile che femminile, a partire dai dieci anni di età, avevano l'obbligo di rendersi riconoscibili ai membri della comunità cristiana indossando al petto un segno di panno rosso. Chi contravveniva a tale disposizione pagava una multa pari ad un oncia d'oro.

Essendo stata promulgata nel pieno delle manifestazioni di dissenso popolare legate al primo tentativo di introduzione nel Regno del tribunale spagnolo, la portata della prima prammatica contro gli Ebrei era molto meno grave di quella successiva del 1539²⁴⁹.

Quest'ultima in modo radicale, vietava ogni forma di «*conversatio atque commixtio*» dei “perfidi” Giudei con i Cristiani per i pericoli che derivano quando «*alius non distinguantur ab alio*». Si stabiliva che tutti «gli Ebrei e i nuovamente convertiti di Puglia e Calabria» nonché «quelli numerosi che se

²⁴⁶ Giustiniani, Nuova Collezione delle Prammatiche, tomo IV, Napoli 1804, pp. 101- 111, tit. LXXVII, *De Espulsione Hebreorum, sive Judaorum*, prammatica I, 1509.

²⁴⁷ Ivi, prammatica I, 1509, pag. 101.

²⁴⁸ Vedi premessa, capitolo I della seguente tesi pag. 3 ss. .

²⁴⁹ Ivi, Prammatica II, 1539, pag 102.

n'erano fuggiti da Spagna e si trovassero condannati da Santo Ufficio [...]» fossero espulsi « a Civitate Neapolis, totque Regno»²⁵⁰.

In qualsiasi altra parte del Regno in cui veniva loro concessa la facoltà di abitare gli Ebrei dovevano distinguersi dai Cristiani indossando un segno colorato visibile agli altri. Nello specifico si ordinava agli uomini di indossare un cappello di colore rosso con sopra una croce gialla «ita ut tegi nullo modo possit» e alle donne di portare sul capo o su altra parte del corpo visibile una fascia dello stesso colore. Se, tuttavia, qualcuno avesse contravvenuto alle disposizioni in esame abitando in un luogo diverso rispetto a quello in cui era stato deputato o non indossando i segni di riconoscimento indicati «poenam publicationis honorum omnium incurant, in quam ex nunc pro tunc, et contra illos incidisse declaramus, bonaque earum omnia, vel eius qui contraverint [...] fisco nostro in causa contraventionis, applicata esse decernimus».

²⁵⁰ Le prammatiche in esame ricalcano nel contenuto l'editto di espulsione degli Ebrei varato in Spagna nel 1492. Luis Suárez Fernández in, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, Csis, 1964, pp. 392-393 riporta quasi integralmente l'editto. Nello specifico si legge: «Sapete bene, o dovrete saperlo, che, poiché fummo informati che in questi nostri domini c'erano alcuni cattivi cristiani che si dedicavano al giudaismo e si allontanavano dalla nostra santa fede cattolica, a causa soprattutto delle relazioni fra ebrei e cristiani, nelle cortes riunitesi a Toledo nel 1480 ordinammo che in tutte le città e i villaggi dei nostri regni e signorie gli ebrei dovevano vivere separatamente dagli altri, nella speranza che la loro segregazione avrebbe risolto il problema. Avevamo anche provveduto e ordinato che nei nostri suddetti regni e signorie fosse istituita un'Inquisizione: come sapete, il tribunale nacque più di dodici anni fa e opera ancora. L'Inquisizione ha scoperto molti colpevoli, come è noto, e dagli stessi inquisitori, oltre che da numerosi fedeli, religiosi e secolari, siamo informati che sussiste un grave pericolo per i cristiani a causa dell'attività, della conversazione e della comunicazione che i cristiani mantengono con gli ebrei. Gli ebrei infatti dimostrano di essere sempre all'opera per sovvertire e sottrarre i cristiani alla nostra santa fede cattolica, per attirarli con ogni mezzo e pervertirli al loro credo, istruendoli nelle cerimonie e nell'osservanza della loro legge [...]».

Per questo motivo, e per mettere fine a una così grande vergogna e ingiuria alla fede e alla religione cristiana, poiché ogni giorno diventa sempre più evidente che i suddetti ebrei perseverano nel loro pessimo e malvagio progetto dovunque vivano e conversino con i cristiani, noi dobbiamo cacciare i suddetti ebrei dai nostri regni così che non ci sia più occasione di offesa alla nostra fede. Pertanto ordiniamo che quanto da noi stabilito sia fatto conoscere, e cioè che tutti gli ebrei e le ebee che vivono e risiedono nei nostri suddetti regni e signorie, a prescindere dallo loro età [...], entro la fine di luglio lascino i nostri regni e signorie insieme con i loro figli [...], e non osino mai più farvi ritorno.

Una terza Prammatica successiva di qualche mese a quella appena esaminata, si preoccupava, infine, di precisare che gli Ebrei che venivano nel Regno per negoziare e trattare mercanzie ed altri affari con i Napoletani o per partecipare alle fiere organizzate per agevolare l'esercizio del commercio non potevano risiedervi oltre il tempo espressamente previsto da un'apposita licenza ottenuta su richiesta dell'interessato. L'autorizzazione concessa dalle autorità cittadine, consentiva il soggiorno degli Ebrei nel Regno ma li obbligava, ancora una volta, per tutta la durata della loro permanenza, ad indossare berretti di panno giallo al fine di essere riconosciuti come tali. La pena per i contravventori era di cinque anni di galea o altra pena corporale rimessa all'arbitrio del giudice²⁵¹.

Come aveva già fatto il suo predecessore, Carlo V non si interessò solo degli Ebrei e dei Giudei. Con una prammatica di appena un anno successiva intervenne nuovamente sul reato di blasfemia statuendo questa volta che «circa blasphemias et falsitates [...] leges, capitula, constitutiones et pragmaticae jubemus [...] inviolabiliter observari sub poenis in eisdem contentis, aliisque gravioribus, nostro arbitrio reservatis»²⁵².

La situazione si aggravò quando Don Pietro da Toledo, per rafforzare la portata delle Prammatiche, tentò nuovamente di introdurre un tribunale dell'Inquisizione stabile chiedendo a Paolo III l'invio di un commissario inquisitore. A rigore l'Inquisizione così istituita non era quella spagnola propriamente detta ma l'inquisizione universale romana ricalcata sul modello spagnolo. La città insorse ed elesse un magistrato che la difendesse a Madrid presso l'imperatore Carlo V. Al centro della contestazione non era tanto la bolla papale e l'Inquisizione con essa istituita ma il Toledo colpevole di non aver rispettato il privilegio della presunta immunità dalla confisca concesso in precedenza dalla corona al popolo napoletano. Forte

²⁵¹ Ivi, Prammatica III.

²⁵² Ivi Prammatica IV, Carlo V 1540.

della vittoria riportata a Mulbergh, Carlo V volle essere clemente con i Napoletani e, ordinando che si deponessero le armi, confermò la promessa fatta da Ferdinando il Cattolico²⁵³. Il sovrano in realtà contava sulle Prammatiche precedentemente da lui riconfermate nel Regno che gli avrebbero, comunque sia, assicurato, per via indiretta, l'attività di un tribunale. E di fatti l'uso della confisca si incrementò al punto che il Pacheco, successo al Toledo nel 1553, «per la pace e quiete del buon governo»²⁵⁴ e per evitare altre rivolte, si trovò costretto a rivolgersi al papa Giulio III per fargli notare che il popolo napoletano accettava le pene e censure poste a carico degli eretici ma mal sopportava la confisca dei beni che danneggiava le loro famiglie.

Grazie a questo intervento, nel 1554 i domini del Vicereame si vedevano riconosciuto con la *Ex tuae circumspectionis literis* l'esenzione dalle confische²⁵⁵. Il Papa, infatti, accolse la richiesta del Pacheco in un breve dell'aprile del 1554²⁵⁶ nel quale vietava all'Inquisizione del regno di Napoli

²⁵³ Per la ricostruzione della rivolta del 1546 vedi ASN, Serie Museo C 99 Vol. 109 ff. 753 ss.

²⁵⁴ ASN, Serie Museo C 99 Vol. 93 ff. 55.

²⁵⁵ Per Lavenia, come per la storiografia tradizionale, questa esenzione piuttosto che garantire l'immunità dagli espropri servì a rafforzare l'autorità di Roma sulle questioni di fede e dunque a ricordare che le sentenze di confisca erano materia ecclesiastica.

²⁵⁶ SPN ms. XXIII B1 ff. 596- 597.

I manoscritti che riportano il breve e che sono custoditi presso l'archivio della Società di Storia Patria napoletana e la Biblioteca nazionale di Napoli sono entrambi in volgare ma un manoscritto attribuito a Gio Battista Giotti e conservato presso la stessa biblioteca sotto la collocazione BNN ms. XI C 37 ff. 322-325 soffermandosi sull'importanza del breve ne riporta il testo presumibilmente integrale in latino. Si legge:

«Dilecte filii noster salutem e apostolicam benedictionem ex tuae circumspectionis literis e ex sermone dilecti filij nobilis viri, prudentissimique hominis. Mariae Caesareque Maiestatis apud Nos Oratoris intelleximus, quod sicut universitas, e nomine istius nobilissimae civitatis pro suo perpetuo Religionis zelo in subditos istius Regni haereticae pravitate Reos cunctis Ecclesiasticis censuris, e iuris penis animadverti probant ita a honorum confiscatione pro pace e quiete ipsius Regni regimine abstineri cupiunt. Quare Nos, qui in huismodi nefando crimine estirpando nihil aliud spectamus aut Nobis habemus propositum, nisi Dei honorem, e sancate eius Religionis incrementum, atque ut per emendationem malorum boni, pijque ab huismodi pestis contagiose illaesiconsuerentur vestris praecibus in hoc annuentes, e tum istius Univeristatis, quonam in visceribus charitatis gerimus, tum ipsi Serenissimo Caesari, e tuae circumspectioni gratum facere voletes, si quae in isto Regno honorum in toto, vel in parte praescriptiones ex praefata causa hucusque factae fuerint, eas gratiose abolemus, cassamus e annullamus, itant etiam post hac nullos ob similes causas in bonis plecti velimus. Queemadmodum optimis, e integerrimis S.E.R. Cardinalibus huic salutari de haereticae pravitate iudicio praefatis iniunximus, quod nec illos

di confiscare beni agli inquisiti per causa di fede. Gli uomini del Regno erano comunemente conosciuti come «iusti, nobilissimi pro suo perpetuo religioni zelo» e di certo anche i presunti «heretices Regni» non avrebbero mai commesso crimini così gravi da giustificare il ricorso alla «bonorum confiscatione». Questa motivazione, inserita nell'incipit del breve, induceva Giulio III a sancire che degli espropri effettuati «nihil aliud spectamus» e che tutto ciò che «[...] habemus [...] eidem reliquir malemus». Per i casi già oggetto di condanna i giudici ecclesiastici avevano l'obbligo di «concedere gratias» e di annullare le confische eseguite per tutti i «casus obsimiles». La valutazione restava rimessa al «Sanctae Romanae ecclesiae iudicio prefecti».

Il privilegio durò poco già Paolo IV nel 1556 decise di revocarlo²⁵⁷. Le confische si moltiplicarono. Il problema riemergeva, insieme al timore di sollevazioni popolari, con il caso D'Oria e poco più tardi con quello degli eretici di Calabria. Nel 1561 Don Parafan de Ribera, vicerè di Napoli, autorizzò il Magnifico giudice della Vicaria, Annibale Moles, a confiscare tutti i beni dei Valdesi. L'ordinanza del vicerè imponeva ai Capitani, agli assessori, agli eletti, ai sindaci, alle Università, ai baroni, ai governatori e agli uditori della Provincia di collaborare con il Moles nella confisca e nell'incameramento dei beni secondo le istruzioni da lui fornite²⁵⁸. La persecuzione dei valdesi durò ben undici giorni durante i quali furono ammazzati ben tremila eretici²⁵⁹.

dubitamus pro eorum gravitate, prudentiaque, e erga Nos studio esse absentaturos nihilominus irritum decernimus e inane si quid a quotiamo in contrarium contigerit attentari. Datum Romae apud Sanctum Petrum sub Annulo Piscatoris, die 7 Aprilis 1554, Pontificatus Nostri Anno Quinto».

La scelta di riportare il testo in latino è dettata dalla rarità del documento che appare più completo e complesso di quelli riportati in volgare e vagliati nel corso del testo.

²⁵⁷ SPR, ms XV:Breve *Apostolicae Sedis providentia* del luglio 1556 in B.Fontana documenti vaticani contro l'eresia luterana in Itali, ff. 71 ss.

²⁵⁸ ASN, Partium della Sommara, vol. 492 ff. 71-85 r/v.

²⁵⁹ A. Perrotta, *I Valdesi di San Sisto*, Guardia, Montalto, San Vincenzo, Vaccarizzo, Argentina, e Piano dei Rossi, Cosenza, Pellegrini editore, 2005.

Intanto, nel 1562 il Sant'Ufficio delegava come suo ministro Luigi Campana, avviava processi contro Gian Francesco Alois e Bernardino Gargano, rendeva esecutiva la sentenza contro il marchese D'Oria e comminava, in contumacia, una sentenza per confisca contro il barone di Bernaudo. L'anno successivo, nel timore di rivolte, delle spoliazioni comminate contro le famiglie Alois e Gargano²⁶⁰ si preferì tacere. Alcuni beni precedentemente sequestrati ai Valdesi venivano restituiti ai proprietari originari previo titolo di conversione al cattolicesimo, mentre i terreni degli eretici estinti venivano venduti dall'amministrazione della Regia Camera²⁶¹. In questo contesto, cui si aggiungevano le voci di una possibile introduzione del tribunale spagnolo in Milano, negli anni 1564-65 prese nuovamente piede il timore che il governo potesse impiantare un tribunale autonomo dell'inquisizione secondo il modello spagnolo. La situazione divenne escandescente quando nel marzo del 64 l'Alois e il Gargano venivano giustiziati a piazza Mercato. Il governo spagnolo, dopo averne confiscato i beni e aver proclamato l'incapacità dei figli a succedere nel possesso, li fece decapitare e bruciare con un'esecuzione raccapricciante mai vista prima. La città reagì inviando al re un ambasciatore nella persona del reverendo Scipione Burali d'Arezzo. Si chiedeva a Filippo II l'abolizione della confisca dei beni insieme ad una totale revisione della procedura inquisitoriale mediante il ripristino di garanzie procedurali come l'abolizione della tortura e la pubblicazione del nome dei testimoni. Il teatino riuscì a strappare al potente monarca una *Declaration*²⁶². Il chierico non ottenne affatto da Filippo II l'impegno di vietare le confische neppure limitando la grazia ai soli pentiti e tanto meno ottenne di destinare i beni spogliati ai luoghi pii della Città di Napoli permettendo la

²⁶⁰ Vedi Angelo Bartelli, *Giovan Francesco De Alois fatto morire in Piazza Mercato 1564*, Napoli 1940 Librerie Antiquarie Comm. Raffaele Ruggieri.

²⁶¹ ASN, Partium della Sommaria, vol. 492 ff. 71-85 r/v.

²⁶² SPN ms. XXIII B 1 ff. 597-598.

successione ai figli dei condannati così come era stato chiesto dai Napoletani. La Spagna seppe vanificare l'insidia di indebolire il monopolio sulle confische e il pericolo di riconfermare il breve di Giulio III. Tutto rimaneva come prima con un formale impegno di Filippo II a rispettare la giurisdizione ordinaria.

Quanto al punto principale, ossia all'introduzione dell'Inquisizione nel Regno, il monarca esplicitamente dichiarava «Por quanto haviendose Nos supplicado par parte del nuestra Cividad y Reyno de Naples fueemos fervidos declarar nuestra intencion circa della forma del proceder que ha de havere en los casos de eregya que alli succederien por este per tenor della presente dezimus, y declaramus non haver fido, ni ser de nostra intencion que en la dicta Cividad y Reyno se ponga la dicto la Inquisizion en la forma de Espana, si no, que se proceda per via ordinaria, como hasta qui, y que essa se osservasse y complira con affetto con lode adelante, finque en ello haya falta en testimonio de la qual mandamos de la presente firmada de nuestra manos, y fellanda con nuestro fallo secreto»²⁶³.

Quanto al secondo punto non reputava opportuno fare alcuna concessione, riservandosi di sottoporre ad uno studio più puntuale la questione. Si trattava, invero, di una mossa politica precisa diretta, in parte, ai Napoletani, in parte, alla Santa Sede. Verso i primi non era ancora detta l'ultima parola circa la forma che il tribunale dell'Inquisizione avrebbe avuto nel Regno, relativamente ai secondi, invece, egli non intendeva rinunciare al diritto di decidere quale dovesse essere la forma del tribunale dell'Inquisizione in uno dei suoi stati anche se questo era feudo della Chiesa.

²⁶³ *Gio Battista Giotti, Raggioni per la Fidelissima Città di Napoli negli Affari della Santa Inquisitione*, BNN. Ms. XI C37, ff. 323. La declaration riportata è firmata « En Madrid 10 dies del mes de Marzo 1565 yo el Re».

Di poco conto doveva essere il significato attribuito dal sovrano alla sua *Declaration* se già nel 1566 e poi ancora nel 1568 interveniva in materia di eresia ribadendo quanto fino ad allora era stato stabilito in materia di blasfemia «per le Regie Prammaticae de lo Regno» e aumentando le pene stabilite in precedenza aggravandole con quattro anni di galera²⁶⁴.

Intanto il vicerè con una missiva del 21 gennaio 1569 diretta al tribunale della Sommaria, lamentava che quanto da lui ordinato in materia di confisca contro i Valdesi non era stato eseguito secondo le modalità stabilite. Del Moles responsabile della confisca così scriveva: «[...] essendo allora eseguita la justitia de li predetti eretici fu per noi deputato il Magnifico Annibale Moles al presente Presidente di questa Regia Camera con ampia commissione per haver luce et chiarezza di tutte le robbe de li predetti stabiliti è [...] il quale essendosi conferito et pigliata informatione de tutte le robbe predette fu per noi ordinato a questa Regia Camera che dovesse procedere a venditione di tutte le robbe di ditti eretici, et perché intendemmo che non sia stato in tutto o in parte eseguito ve dicimo et ordiniamo che dobbiate provvedere che incontinenti tutte le robbe rimaste de ditti eretici si debbiano in nome della Reggia Corte vendere»²⁶⁵.

Negli anni che seguirono, per scongiurare nuovi tumulti, a svolgere il ruolo di Inquisitori furono i vescovi del Regno.

Erano quelli gli anni in cui saliva al trono Michele Ghilseri, i conflitti con la monarchia spagnola crescevano di intensità circa il controllo sull'ortodossia napoletana e la Santa sede cominciava a premere con maggiore forza sulla gestione degli affari inquisitoriali nel napoletano. Le confische seguivano. A quelle più note come quella di Giulia Gonzaga cui era stata comminata una multa che aveva tutto il sapore di una confisca integrale, di Pompeo

²⁶⁴ Giustiniani, Nuova Collezione delle Prammatiche, tomo III, Napoli 1804, pp. 120-121 tit. XXXVI *De Blasphemantibus*, prammatica V, 1566 Don Parafan, 1568 Pedro de Caizares.

²⁶⁵ ASN, Partium della Sommaria, vol. 2, ff. 64-65 v/r.

Monti e del barone Bernaudo si aggiungevano quelle a scapito dei giudaizzanti, soprattutto forestieri.

Ma la situazione si aggravò ancora di più nel seicento.

Già verso la fine del cinquecento le idee religiose eterodosse cominciarono ad avere una ricca diffusione in Italia e in special modo nel Viceregno. Data la sua posizione geografica e i suoi traffici l'eterodossia ebbe qui, più che altrove, un'espansione preoccupante. Le nuove idee non toccarono soltanto i ceti colti ma penetrarono nei più diversi strati sociali.

Quando si parla di diffusione delle idee eterodosse, è bene, tuttavia, precisare che non si vuole dire che coloro che ne furono processati o sospettati, fossero effettivamente pronti al "salto" dottrinale e alla conversione a nuove religioni. Bisogna piuttosto evidenziare come, nel clima di rigore inquisitorio che andò maturando in quel periodo, l'etichetta di eretico era elargita con particolare facilità al punto che bastava un certo tipo di comportamento o un certo tipo di linguaggio per vedersi attribuito quel titolo. La diffusione delle idee eretiche fu agevolata, del resto, dalla rivoluzione culturale che Napoli visse nella seconda metà del secolo. La circolazione degli scritti di Cartesio, Gassendi, Bacone, Hobbes, Galileo e di tanti altri autori permisero di determinare in modo concreto l'opposizione all'aristotelismo ed allo scolasticismo per aprire la strada alla ricerca scientifica. Queste nuove idee cadevano in un ambiente culturale vivo eccitato dalle idee di filosofi e letterati come il Caloprese, il Valletta, il Doria e di giuristi come il D'Andrea, l'Ausilio, l'Argento, il Caravita. Napoli si arricchiva di letterati, la produzione letteraria cresceva, dall'estero molti libri prima considerati proibiti, per vie legali e illegali, entravano nel Regno e si intensificavano gli scambi culturali tra studiosi italiani ed europei. Tutto ciò avveniva a sostegno di una libertà di pensiero prima del tutto sconosciuta. La nuova filosofia mirava ad una laicizzazione della cultura, portava all'affrancamento di essa dalla religione nella convinzione

che il progresso del genere umano non potesse essere ostacolato da pregiudizi religiosi. Il rinnovamento culturale fu capeggiato da giuristi e letterati e diretto essenzialmente verso una lotta anticuriale che, attraverso una fitta opera di propaganda, coinvolse anche il popolo. La Chiesa sentiva la necessità di frenare filosofie che delegittimavano il suo operato estendendo l'etichetta di eretico ad ogni novatore che se ne facesse portavoce. Ma il sentimento popolare cominciava ormai a mutare. Dimostrazione di questa nuova presa di coscienza furono la rivoluzione di Masaniello del 1647 e i tumulti contro l'Inquisizione che di lì a poco si riaccessero per la continua perorazione delle confische dei beni. Già nel 1656 l'operato di monsignor Piazza diede vita a nuovi tumulti che si concentrarono soprattutto nel 1661²⁶⁶. Il fulcro intorno al quale si concentrò la rivolta fu ancora una volta la confisca dei beni quali conseguenza del rito inquisitorio. Non appena il vescovo di Dragonia prese possesso della carica di inquisitore delegato a Napoli appoggiò il decreto di confisca dei beni promulgato dal consiglio collaterale l'8 gennaio 1661 nei confronti dell'ebreo Odoardo Vaaz, conte di Mola, pochi giorni dopo la sua abiura pubblica. Il Piazza si spinse oltre e per minacciare la nobiltà napoletana fece arrestare due servi del conte delle Noci. La nobiltà cominciò a temere un ulteriore indebolimento del suo potere politico. In particolare il duca delle Noci, convinto che si volesse ripetere nei suoi confronti la stessa manovra utilizzata nei confronti del conte di Mola convocò tutta la nobiltà per ottenerne appoggio e difesa. L'inquisitore per scongiurare possibili sollevazioni decise di rimettere in libertà i due inquisiti ma tale gesto non fu ritenuto sufficiente. Le richieste dei seggi erano altre. Riunitisi nuovamente dinnanzi al vicerè gli richiesero da una parte la revoca delle novità

²⁶⁶ Per la ricostruzione della vicenda confronta ASN serie Museo 99 C Vol. 93 ff. 55 ss. Per approfondimenti vedi G. Galasso, *Napoli nel Vicereame spagnolo*, in Storia di Napoli vol. 6, Napoli, Società editrice storia di Napoli, 1972; M. Sirago, *L'Inquisizione a Napoli nel 1661*, Bari, Tipolito Gandolfo, 1980.

introdotta dal Piazza con il mantenimento nei processi di fede della via ordinaria secondo i disposti riconfermati da Giulio III dall'altra l'espulsione del nuovo Inquisitore dal regno. Solo i vescovi ordinari dei luoghi, secondo gli antichi privilegi, avrebbero potuto trattare cause di fede. La risposta di Roma fu moderata e tentò una conciliazione: essa riconosceva che il Piazza aveva ecceduto e che sarebbe stato opportuno un suo allontanamento ma sottolineava anche che la reazione dei nobili era soltanto un pretesto contro il re per rimarcare il dissenso nei confronti della pratica della confisca e poco aveva a che fare con la prassi inquisitoriale e le modalità di esercizio del controllo sulla fede. Nessuno era disposto a seguire questa politica conciliante, e riuniti in San Lorenzo, i deputati dei seggi nobiliari, questa volta appoggiati anche da quelli del ceto togato e popolare avanzarono un'altra richiesta al vicerè: la revoca immediata del sequestro dei beni del conte di Mola in osservanza del breve di Giulio III e della cedola di Filippo II insieme alla possibilità di mandare al sovrano un'ambasceria al fine di chiedere al re che a Napoli fosse rispettata la puntuale osservanza degli antichi privilegi. Il tentativo era quello di ottenere un precedente giudiziario da opporre, eventualmente, in altre cause dello stesso tipo. La reazione del vicerè conte di Paneranda fu dura. Egli dapprima vietò l'ambasceria, poi fece imprigionare il duca delle Noci e dispose il divieto dei seggi di riunirsi a pena di un'ammenda di quattromila ducati per ciascun deputato. Si dovette aspettare l'intervento del Collaterale per ottenere la revoca dell'inibitoria vicereale e il ripristino del potere di riunione dei deputati nei Seggi nobiliari ma con l'eccezione di poterlo fare solo per trattare casi diversi rispetto a quelli che avevano ad oggetto le questioni relative al Sant'Ufficio. Nello stesso tempo il Collaterale riconosceva i due ordini regi con i quali si prevedeva che il delegato dell'inquisizione fosse scelto direttamente dai vescovi napoletani e continuasse ad operare secondo il metodo ordinario. Rispetto al sequestro dei beni nessuno degli organi

governativi dispose alcunché. I seggi decisero così di inviare segretamente il Duca Giovanni di Cvanilla in Spagna. Intanto un nunzio procedeva da Roma per impiantarsi a Napoli nella cura delle cause di fede. Il vicerè ordinò al Collaterale di astenersi da ogni attività. Ciò provocò la reazione del Pontefice che inviò nel Regno un breve in cui denunciava gli impedimenti frapposti, anche dallo Stato, all'esercizio della sua giurisdizione. Il re si oppose a questo breve sostenendo che il nunzio si era immesso illegittimamente nelle cause del Sant'Uffizio tentando di innovare la prassi inquisitoriale contro le direttive del sovrano il quale aveva concesso che la carica di Cappellano Maggiore fosse conferita ad un regnicolo. Anche la carcerazione del duca delle Noci contro cui voleva che fosse istruito un rigoroso processo era da lui riconfermata e complicata dagli arresti di alcuni suoi fidati collaboratori ai quali, sottoposti a tortura perché confessassero di aver congiurato per sollevare la nobiltà, furono sequestrati tutti i documenti in loro possesso. La situazione divenne escandescente. In più punti della città, nobili, ceto togato e plebe sobillarono. Per evitare che il caso arrivasse a livelli irrecuperabili il sovrano aderì alle richieste dei regnicoli ordinando che in materia di Sant'Uffizio nulla fosse innovato rispetto alla disciplina promulgata da Filippo II. Spedì, per questo, il conte di Paneranda nelle Fiandre sperando che, allontanandolo da Napoli, la nobiltà si calmasse ma sulla restituzione dei beni al conte di Mola tergiversava e preferiva attendere. La nobiltà e il ceto togato che intendevano risolvere definitivamente la questione della confisca, sorprendendo lo stesso vicerè inviarono suppliche al sovrano per esprimere soddisfazione circa il governo vicereale in questo modo palesavano che loro unico interesse era ottenere, in modo definitivo, l'esenzione dalla confisca. Nel 1661, perché il popolo si quietasse, il sovrano fu costretto a concedere il dissequestro dei beni del conte di Mola.

La vicenda era conclusa ma non i tentativi di legittimare l'uso di un "tribunale alla spagnola". Già nel 1690 monsignor Giberti vescovo di Cava cominciò a perseguire tutti coloro che a lui sembravano sia pure solo sospetti di seguire idee "nuove". Le carceri arcivescovili si riempirono presto di molti giovani tra i quali numerosi erano i novizi. La città fu percorsa nuovamente da grande agitazione e il malanimo contro il vescovo fu generale. Nel 1693 il cardinale Cantelmo diede un altro pubblico esempio della volontà di colpire i seguaci delle nuove sette. Uomini illustri furono costretti ad abiurare le loro reali o presunte colpe mentre il cardinale accusava i seguaci di Epicuro e Cartesio di essere i principali colpevoli della collera divina scatenatasi con gli ultimi terremoti e la peste che si era abbattuta nella città. I conflitti tra popolo e tribunale di fede diventavano insostenibili tanto che nel 1702 fu necessario l'intervento di Filippo IV a ristabilire l'ordine. Il sovrano interveniva nella cura dell'ortodossia ribadendo ed inasprendo la portata delle Prammatiche sancite fino ad allora. Il capro espiatorio furono ancora una volta gli Ebrei. In particolare, con il voto ed il parere favorevole del Collaterale, si ordinò che i negozianti ebrei venuti, previa licenza di commercio, fossero espulsi dal Regno entro il termine di quindici giorni decorrenti da quello di pubblicazione del bando. Chi avesse contravvenuto a tali disposizioni avrebbe subito la «pena della confiscazione di tutti li loro beni, et haveri, ed anche la carcerazione a nostro arbitrio riservata»²⁶⁷. L'avversione e l'intolleranza ebraica si accentuò con le Prammatiche di Carlo VI.

Anche il sovrano d'Austria si trovò a fare i conti con l'avversità dei Napoletani in materia di Inquisizione. Incurante del disfavore che gli sarebbe derivato, secondo lo schema ormai consolidato dai suoi predecessori, procedette con celerità all'emanazione di due prammatiche. La

²⁶⁷ Giustiniani, Nuova Collezione delle Prammatiche, tomo IV, Napoli 1804, pp. 101- 111, tit. LXXVII, *De Espulsione Hebreorum, sive Judaorum*, prammatica IV, Filippo IV, 1702.

prima prammatica del marzo 1708 portò l'odio verso gli Ebrei a livelli mai raggiunti prima. In essa stabiliva che «en el termine de ocho dias, que vas tiene provenindo a V.S. desfracten de este Reyno todos los Ebreos, que estan en esta Capotal, y commoran en el Reyno sin alguna exception». Gli Ebrei che vivevano nelle provincie avevano l'obbligo di “sfrattare” dal Regno entro il termine di venti giorni. Per tutti i trasgressori la pena prevista era quella che meglio garantiva l'esclusione dal consorzio sociale: la confisca e la perdita totale dei beni.

Intanto il malumore per la politica reale circa la gestione del tribunale inquisitorio e la pratica della confisca crebbe. A seguito di una sommossa popolare il sovrano fu costretto ad espellere dal regno il frate inquisitore Maurizio San Filippo e con un ordinanza del 15 settembre 1709 ingiunse che per l'avvenire le accuse in materia di fede fossero «in effetti» giudicate dagli ordinari diocesani come tali e per via ordinaria, ossia secondo la procedura usata anche negli altri delitti e nelle cause criminali comuni. Ma poco più che un anno dopo intervenne ad assicurarsi i vantaggi reali che provenivano dalla confisca dei beni con una Prammatica che colpiva duramente ed estendeva la portata del reato di blasfemia. Il bando riconfermava i dettami precedenti e si rivolgeva agli scrivani fiscali della Gran Corte della Vicaria e a tutti i Capitani di Giustizia del Regno. Questi, «sotto pena di privazione d'ufficio, ed altra ad arbitrio di essa Gran Corte, debbano da oggi in avanti, con particolare attenzione, in vigilare per la carcerazione e la confisca dei beni dei bestemmiatore» intendendosi per tale chiunque offendesse a qualsiasi titolo e per qualsiasi motivo il nome di Dio di cui il sovrano era tutore²⁶⁸.

La Curia Romana che, con la nomina ad inquisitore di Maurizio San Filippo sperava di acquisire un ruolo definitivo nella gestione univoca delle cause

²⁶⁸ Giustiniani, Nuova Collezione delle Prammatiche, tomo IV, Napoli 1804, pp. 101- 111, tit. LXXVII, *De Espulsione Hebreorum, sive Judaorum*, prammatica VII, Carlo VI, 20 maggio 1710.

di fede, non accettò il regolamento del 1709 cercando, continuamente, anche nei secoli successivi, di imporre i suoi inquisitori.

Alle soglie dell'affermazione della corrente illuminista, anche l'attività dello stato si intensificava nella strumentalizzazione della difesa dell'ortodossia per fini propriamente politici.

Nel 1726 veniva emanata una nuova prammatica. In essa il sovrano confermava le prammatiche precedenti con un esplicito riferimento all'Inquisizione statale svolta a danno dei bestemmiatori.

Si prevedevano ad aggravamento delle pene già sancite «quattro anni di galea, precedente frusta, mordacchia, o sia toccariello in bocca» a danno di coloro che avessero offeso la maestà divina. Il monito per l'esatta e rigorosa esecuzione della pena si rivolgeva a tutti gli Ufficiali del Regno «sotto pena della privazione de' loro uffizi e di essere notati a perpetua infamia». Si incaricava quindi il Tribunale della Vicaria, le Udienze e tutti gli Ufficiali «si Regj che Baronali [...] che usino tutta la sopraffina attenzione nella Inquisizione che dallo Stato si farà de' bestemmiatori »²⁶⁹

Il disfavore verso l'attività dei tribunali dell'Inquisizione e le loro procedure, comunque sia, ormai, si radicava e le esigenze economiche inducevano il governo a recedere dalle posizioni più radicali specie circa la persecuzione degli Ebrei. Nel 1740 una prammatica introdusse un salvacondotto che concedeva loro di ritornare nel Vicereame spagnolo per trafficare e stabilirvi la propria dimora. La norma muoveva dal bisogno di ampliare i traffici del Viceregno. Si prevedeva, infatti, che «consistendo la maggiore e più indispensabile obbligazione di qualunque Sovrano procurare con ogni studio e diligenza la salute, il vantaggio, ed il beneficio dei Popoli comuni alla sua cura, e [...] poiché si è potuto da ogniuno chiaramente discernere, che la Nazione Ebreja, la quale unicamente, e totalmente intesa

²⁶⁹ Giustiniani, Nuova Collezione delle Prammatiche, tomo IV, Napoli 1804, pp. 101- 111, tit. LXXVII, *De Espulsione Hebreorum, sive Judaorum*, prammatica VIII, 4 gennaio 1726.

al commercio, sia uno strumento assai proprio per fare apprendere ai Popoli, malamenti istrutti, le veraci arti, colle quali si dà moto alla Navigazione [...] abbiamo determinato, e risoluto introdurre ed ammettere la Nazione Ebraea ne' nostri Regni e Stati concedendo a tutti i Negozianti, ed altre persone ebreo [...] senza eccezione veruna [...] a fissare domicilio o a trafficare ne' nostri Regni [...] senza verun impedimento e molestia reale o personale e ciò per lo spazio di cinquant'anni [...] godendo degli stessi privilegi, franchigie, esenzioni o prerogative goduti dalla Nazione straniera più favorita negli Stati nostri»²⁷⁰. A muovere le condanne delle Prammatiche che ne avevano sancito l'espulsione, a detta del redattore, era stata l'invidia per la felicità dei loro traffici e l'odio per il loro incondizionato zelo. Contro queste scandalose denunce che mettevano «in evidentissimo pericolo di perdere la vita o la robba» si proscriveva ogni forma di Inquisizione «da qualunque Ministro, Magistrato, Foro, o Tribunale» attuata. La puntualizzazione della norma era chiara. Se mai, per errore, gli organi giurisdizionali, sia statali che ecclesiastici, avessero fatto il contrario ogni atto, procedura o sentenza sarebbe stata «in ipso iure nulla e di niun valore».

In materia di competenze si sanciva, inoltre, che le cause tra Cristiani ed Ebrei o Ebrei ed Ebrei inerenti il commercio andavano attribuite alla competenza dei loro Massari; l'unione matrimoniale e sessuale tra Ebrei e Cristiani ed Ebrei e Turchi o Mori erano rimesse al loro delegato e il regime dotale, a scelta delle Ebreo, poteva essere quello delle donne “nazionali”. Alle stesse era data anche la possibilità di avvalersi di balie cristiane per nutrire i loro figli purchè non abitassero nella loro casa.

Tutti coloro che subivano la confisca dei beni avevano diritto a conoscere la legittima ragione del sequestro entro un mese dall'esecuzione. Trascorso

²⁷⁰ Ivi, Prammatica VI, 3 febbraio 1740.

questo termine, i sequestri immotivati venivano dichiarati in *ipso iure* nulli. Agli Ebrei veniva concessa licenza di tenere libri in lingua ebraica e veniva parzialmente reinserita la libertà professionale. I medici o i fisici a cui, fino ad allora, era stato proibito l'esercizio dell'attività, recuperavano lo svolgimento delle loro funzioni salvo prestare giuramento presso Delegato o Sottodelegato della nazione ebrea nel caso in cui a dover essere curato fosse un cristiano. Rimaneva la necessità di palesare a colui al quale si prestava servizio la propria appartenenza alla nazionalità ebraica. Gli insegnanti potevano aprire scuole sempre che il numero di famiglie ebraiche, residenti nel distretto, ammontasse almeno a venti e si riconcedeva, ai giovani la facoltà di frequentare le università "nazionali". Si stabiliva, infine, che, se dopo cinquanta anni gli Ebrei non venivano nuovamente espulsi dal Regno, tutte le grazie e i privilegi ora concessi si rinnovavano, automaticamente, per altri cinquanta anni.

L'auspicio non sortì l'effetto sperato. Appena sette anni dopo i benefici concessi con la Prammatica in esame furono integralmente abrogati.

In realtà la situazione politica divenne incandescente quando nel 1746 si registrò una nuova violenta reazione popolare contro il tentativo dell'arcivescovo di Napoli, il cardinale Spinelli di palesare l'esistenza del Sant'Ufficio vescovile di rito spagnolo²⁷¹.

Già nel 1743 il segretario della Città aveva denunciato alla Deputazione del Sant'ufficio che Spinelli faceva celebrare segretamente processi e progettava di persuadere il sovrano ad estendere ufficialmente quell'attività. Secondo il Tanucci, questo abuso, favorito se non «de iure de facto», era «un miscuglio mal congegnato di cose o manifestamente false o piuttosto lodevoli che repressibili, le quali impudentemente si dicono fatte dagli

²⁷¹ Per la ricostruzione della vicenda: Scuti Russi, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra sette e ottocento. Il dibattito europeo sulla soppressione del <<Terribile monstre>>*, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2009.

Spagnuoli tirannicamente. Vi si chiama il S. Ufizio Tribunale orrendo abominato»²⁷².

Antonio Genovesi osservò come quest'episodio «non è che non piacesse a Roma» la quale trovava «dispiacevole» semmai «aver voluto fondare un tal tribunale senza dipendenza di Roma per dar principio ad una Monarchia del vescovado naplitano»²⁷³.

Spinelli, secondo il racconto del Genovesi, per riuscire nel suo intento aveva fatto credere che in Napoli ci fossero più di diciottomila atei e un gran numero di eretici in questo modo «con molti raggiri, cercava di condurvi i sovrani, naturalmente buoni, e i quali, ammaestrati dagli antichi successi, odiavano in Napoli questo tribunale, il quale è contra la legge di natura e contra l'Evangelò». Per evitare tumulti l'arcivescovo tranquillizzava circa l'uso delle procedure ordinarie ma «avendo l'arcivescovo fatto, con processo chiuso e con solennità dell'Inquisizione, condannar due persone, ch'erano per delitti, come dicevasi, di religione nelle sue carceri, fu incredibile il rumore che vi si eccitò»²⁷⁴.

Ne scoppiò una rivolta armata di lazzari pilotata da togati, basso clero e nobili che registrò la consueta unione dei ceti napoletani contro i modi dell'Inquisizione spagnola e la confisca dei beni. «Non ci era ceto di persone» scrive ancora Genovesi che dallo spavento preso non tumultasse.

Il re preoccupato che dal tumulto potesse derive qualcosa di ben più grave per la città comandò alla Camera Reale di esaminare la condotta dell'arcivescovo. La relazione che ne seguì indusse il sovrano a ordinare con una rigorosa prammatica «che s'abolissero le carceri dette del S.Officio, che si radesse il nome di S. Officio che vi era di sopra scritto, che

²⁷² Bernardo Tanucci, Epistolario cit., t.I, p.743. In Scuti Russi, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra sette e ottocento*, op. cit., nota 50, pag. 59 .

²⁷³ Antonio Genovesi, La prima autobiografia, a cura di Paola Zambelli, « Rivista Storica italiana» LXXXIII,1971, p. 683.

²⁷⁴ Ivi, pag. 684.

nelle cause di religione si procedesse per via ordinaria e che in ciò i vescovi di tutto il Regno dovessero ottenere il beneplacito de' ministri regi. Al cardinale fu chiuso l'adito de' sovrani che gli era stato sempre aperto». Ciò che appariva chiaro dalla relazione fatta da Niccolò Fraggianni per la Sacra Camera era che Spinelli aveva tenuto ben distinte la giurisdizione ecclesiastica ordinaria da quella per le cause di fede ma quella distinzione era nota ormai da tempo all'arcivescovato napoletano che, come ogni tribunale speciale, applicava la procedura segreta e da secoli godeva di locali, di personale, e di carceri proprie. «Non è che questo tribunale sia ora novellamente piantato [...] egli è lo stesso antico tribunale del Santo Officio, che a dispetto delle tante sue clamorose espulsioni e delle grazie ottenute si è pure tenuto qui occulto, sotto varie forme mascherato e come in agguato, attendendo le favorevoli occasioni da prodursi un giorno e svelatamente stabilirsi». ²⁷⁵

In realtà il sovrano non fece che procedere secondo l'uso introdotto dai suoi predecessori. Emessa la prammatica con la quale aboliva il tribunale alla spagnola, ne emetteva, allo stesso tempo, una che assicurava l'indiretto controllo delle cause di fede. Nell'indagare i mezzi necessari alla crescita del commercio il Governo passato aveva, infatti, commesso l'errore di considerare utile a tale fine il reinserimento di soggetti di nazionalità ebraica nel Regno. L'esito, però, aveva disatteso le aspettative. «Que' pochi Ebrei qua venuti senza fondi, senza capitali, senza credito, e non con altra qualità o talenti per lo negozi, che quelli della consueta loro avidità di arricchirsi per via delle straordinarie usure, e di altri illegittimi mezzi, sono anzi riusciti di fare ostacolo all'accrescimento del commercio, e d'incomodo, di peso, e di scandalo a' nostri Popoli». Tutto ciò indusse il

²⁷⁵Niccolò Fraggianni, *Memoria di ciò che io Marchese Fraggianni ho operato negli anni 1746-47 per li torbidi moti in Napoli a cagione del Tribunale dell'Inquisizione*, ASN, Biblioteca, Ms. 49. In. In Scuti Russi, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra sette e ottocento*, op. cit., pag. 63.

sovrano a sciogliere, nell'arco di sei anni, gli Ebrei da ogni promessa di grazia. Una nuova prammatica del 1747 ordinava «a tutti e singoli Ebrei di qualunque sesso, età e condizione di dovere fra lo spazio di nove mesi uscire da' Nostri Regni»²⁷⁶. Questa prammatica fu uno degli ultimi interventi dello Stato in materia di Inquisizione. Da quel momento l'attività dell'inquisizione statale, vescovile e delegata, cominciò a scemare rapidamente per scomparire definitivamente con l'editto di Carlo III del 1761. In esso si stabiliva che «il Tribunale del Santo Ufficio e della Santa fede il quale contro le leggi ed a' privilegi del Regno e con grandissimo pubblico male si era introdotto in alcuni Arcivescovati e Vescovati del Regno e tutti gli uffiziali di quello i giudici gli assessori ed il carcere detto dello Santo Ufficio siano del tutto proscritti e aboliti»²⁷⁷.

2. Anomalie dell' "Inquisizione" napoletana: posizioni storiografiche a confronto.

Come abbiamo appena visto i ripetuti tentativi di introdurre a Napoli tribunali dell'Inquisizione si scontrarono con una decisa reazione del popolo napoletano che rese la repressione dell'eresia quasi di totale appannaggio degli ordinari diocesani, i quali tuttavia, anzicchè rispettare quanto più volte ribadito nelle varie concessioni reali, seguivano in tutto e per tutto le procedure straordinarie proprie dei tribunali delegati dell'Inquisizione. Secondo la storiografia tradizionale²⁷⁸ nel napoletano si

²⁷⁶ Giustiniani, Nuova Collezione delle Prammatiche, tomo IV, Napoli 1804, pp. 101- 111, tit. LXXVII, *De Espulsione Hebreorum, sive Judaorum*, prammatica VII, 30 luglio 1747.

²⁷⁷ ASN serie Museo 99 C vol. 15 ff. 66/81, editto ribadito nell'agosto del 1761 in un rescritto del figlio di Ferdinando IV.

²⁷⁸ Il riferimento è alle indagini condotte su questo argomento da: Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1996; Giovanni Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione nell' Italia del cinquecento*, Napoli, La Città del sole, 1997; Id., *Inquisitori, esorcisti e streghe nell' Italia della Controriforma*, Sansoni 2003; Id., *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori ed inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Sansoni, 1993; Elena Brambilla, *Alle origini del Sant' Ufficio Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, il Mulino, 2000; Gerardo

creò una situazione del tutto anomala rispetto al resto della penisola e tale da far parlare di una diversa forma di Inquisizione nel Regno: la giurisdizione dei vescovi di Napoli, infatti, poteva definirsi ordinaria solo in quanto territoriale ed obbligatoria ma non certo perché seguisse per l'eresia le procedure proprie del tribunale vescovile.

L'impegno profuso dai vescovi è innegabile. A testimoniarlo sono i processi conservati presso l'Archivio diocesano di Napoli e il fatto che le voci più importanti dell'Italia anticuriale provenissero proprio dal Vicereame spagnolo. L'Amabile²⁷⁹ dava a questo fenomeno una spiegazione in termini antiinquisitoriali. Egli sosteneva che il proliferare dell'attività del tribunale vescovile a Napoli dipendeva dal favore che i Napoletani gli avevano da sempre accordato aggiungendo che la centralità da questi acquisita nel corso dei secoli derivava dalla sufficienza della giurisdizione ordinaria dei vescovi ai bisogni della città. Egli doveva aver intuito una certa anomalia nell'amministrazione delle cause di fede, ma non arrivava alla conclusione per cui il Sant'Ufficio aveva assunto a Napoli connotati radicalmente diversi rispetto all'organizzazione che si diede nel resto d'Italia. Anzi, attribuendo alla nomina del Baldino²⁸⁰ come ministro

Ruggiero, *La Turris fortitudinis. Tra politici, ecclesiastici e filosofi nella Napoli di fine Seicento*, sta in «Frontiera D'Europa società, economia, istituzioni, diritto del Mezzogiorno d'Italia» Rivista storica semestrale anno IX-2003-n. 1. Le opere a cui facciamo riferimento in questa nota rappresentano la bibliografia essenziale da cui attinge il testo.

²⁷⁹L. L. Amabile, *Il Santo Ufficio dell'Inquisizione a Napoli: narrazione con molti documenti inediti*, Città di Castello, S. Lapi, tipografo editore, 1892; Id., *Documenti e illustrazioni per Luigi Amabile*, Napoli Antonio Morano, 1882.

²⁸⁰ Carlo Baldino nacque a Nocera dei Pagani in provincia di Salerno nei primi decenni del XVI sec. ma visse sempre a Napoli dove, tra il 1567 ed il 1691, tenne la cattedra di diritto canonico. Divenne canonico del duomo nel 1571 e la sua competenza giuridica fu sfruttata in particolare dagli arcivescovi riformatori Carafa e Burali d'Arezzo. La sua vocazione maturò all'interno della Compagnia dei Bianchi della Giustizia alla quale si associò nel novembre del 1566. Entrato nel consiglio dell'arcivescovo Mario Carafa ne sostenne le rivendicazioni contro il cardinale Antonio di Granvelle, viceré di Napoli. Incominciò per lui un periodo difficile. Nel 1574 perse la cattedra e fu colpito da una serie di rappresaglie che lo costrinsero a cedere. Riebbe la cattedra nel 1575 e nonostante tutto quello che era successo sia a Napoli che a Roma continuarono ad avere ancora grande fiducia in lui tant'è che nel 1576 l'arcivescovo gli affidò lo stesso un ruolo importante all'interno del sinodo provinciale. Fin dal 1571 fu un consultore assai attivo del S. Ufficio a Napoli

dell'Inquisizione un'importanza forse eccessiva indicava il 1585 come l'anno in cui nasceva anche a Napoli il tribunale dell'Inquisizione delegata e iniziava il lento declino del potere vescovile. Dice l'Amabile «per quanto abbia cercato non ho trovato il menomo sentore di conflitto tra le due corti»²⁸¹.

Questa anomalia non era sfuggita neppure al Lea²⁸² che in un'indagine del 1908 aveva sottolineato la proficuità con cui nel Vicereame il tribunale vescovile estendeva la sua competenza ai procedimenti più vari compresi quelli per eresia.

Per Aiello²⁸³ la prevalenza del tribunale vescovile nella cura dell'ortodossia era legata alla ferma opposizione del popolo all'inserimento di un tribunale di fede alla spagnola stabile. Nella sua ricostruzione questa ostilità aveva una spiegazione "politica". In particolare lo studioso napoletano, ricollegava le rivolte armate contro l'inquisizione e il conseguente primato del tribunale ordinario allo scontro per la supremazia cetuale innescato dai tentativi di riforma che il vicerè Toledo, in linea con le direttive imposte da Carlo V, cercò di realizzare nella metà del cinquecento. Questi provvedimenti non erano lontani da quelli attuati dalle altre grandi monarchie europee e prevedevano la riduzione dei poteri della nobiltà feudale, la creazione di organi di giustizia svincolati dalle logiche del potere locale e, soprattutto, l'emancipazione dell'ordine monarchico dalle autorità ecclesiastiche. Su queste direttive, per riformare l'organizzazione dello Stato, il Toledo introdusse nuove regole di funzionamento del Consiglio Collaterale rendendo facoltativa la chiamata ai seggi dei nobili di

finché nel 1585 fu designato commissario delegato per il Vicereame. Nel febbraio del 1591 gli fu conferita l'arcidiocesi di Sorrento dove morì nel Marzo del 1598.

²⁸¹ L. Amabile, *Il Santo Ufficio in Napoli*, op. cit., pag. 97.

²⁸² C. Lea, *L'Inquisizione napoletana nel Regno di Sicilia*, a cura di V. Scuti Russi, Napoli, ESI, 1995.

²⁸³ R. Aiello, *Una società anomala. Il programma e la sconfitta della nobiltà napoletana in due memoriali cinquecenteschi*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1996; Id., *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone*, in *Storia di Napoli* volume VII, Napoli 1972.

cappa corta e decretando che sulle questioni più importanti decidesse solo il re con i membri fissi del Collaterale. L'intento era quello di ridurre il peso politico della nobiltà emarginando i nobili dai vertici dell'amministrazione a cominciare dal ruolo ricoperto all'interno del più importante organo di governo del Regno. L'allontanamento dei laici dal Collaterale era coerente con la linea politica che nel frattempo si era affermata in Spagna e che puntava, per la laicizzazione dello stato moderno, sulla funzione *super partes* dei dottori usciti dalle grandi Università. A tale scopo la monarchia mirava anche a tenere a bada l'invadenza della Chiesa nell'amministrazione della giustizia e lo faceva dichiarandosi ancor più della Chiesa impegnata a difendere la fede cattolica.

Per questo secondo Aiello le rivolte antiinquisitoriali, specie quella contro il vicerè Toledo nel 1547, prima ancora che contro l'Inquisizione furono diretta conseguenza delle riforme del 1542 e strettamente legate alla tematica cetuale. Nel suo giudizio, il controllo sugli apparati ministeriali di governo, compiuto in Spagna e in Sicilia attraverso l'inquisizione di rito spagnolo, incontrò a Napoli durissime resistenze, che furono meno aspre nei confronti dell'Inquisizione romana facilmente governabile attraverso l'*exequatur regio*. L'Inquisizione spagnola, infatti, insieme alla confisca dei beni, era lo strumento con cui la monarchia spagnola dominava sulla società e sulle sue istituzioni. Essa garantiva la supremazia dei giudici laici non ecclesiastici, e colpendo, attraverso la confisca, direttamente, gli esponenti del ceto nobiliare, realizzava, meglio di qualunque altro strumento di centralizzazione del potere, l'adozione di forme organizzative centralizzate e l'abbandono del particolarismo cavalleresco. Fu per questo motivo che l'Inquisizione romana non suscitò mai le avversità scatenate da quella spagnola e il ceto nobiliare si oppose con forza a quell'innovazione preferendo ad essa l'Inquisizione romana. Il risultato della lotta nobiliare fu l'istituzione di un'inquisizione anomala che conferiva enormi poteri al

vescovo il quale, espressione del potere territoriale riusciva meglio a mediare tra gli interessi dei nobili locali, quelli dello Stato e quelli della Chiesa.

Anche il Tedeschi, in una delle sue opere più importanti²⁸⁴ sottolineava le anomalie dell'Inquisizione partenopea. A suo avviso il Sant'Ufficio non fu mai accolto a Napoli né nella forma romana né in quella spagnola. Nel Vicereame la cura della fede, operava, per ragioni di compromesso, sotto l'egida dei tribunali episcopali. Qui, come nella Repubblica di Lucca, a Genova, nella Savoia, a Venezia e più tardi in Toscana il tribunale di fede assunse una composizione anomala: i vescovi, capaci di mediare tra le ragioni della Chiesa e quelle dello Stato, esercitarono la loro attività con una certa indipendenza ma sempre sotto il diretto controllo dell'autorità politica locale. Ogni importante iniziativa di un tribunale ecclesiastico, come ad esempio un arresto, l'extradizione a Roma di un sospetto, la confisca dei beni etc., infatti, dipendevano, sempre, dall'assenso delle autorità secolari le quali, a loro volta, attraverso i propri ufficiali, si inserivano come componenti stabili dei tribunali di fede.

Su posizioni diverse si attestava il Galasso²⁸⁵. Questi affermava che l'indeterminatezza circa la forma che l'Inquisizione aveva a Napoli fu una costante voluta dal governo spagnolo per poter meglio controllare le cause di fede e la destinazione dei beni confiscati agli eretici. Concedere l'exequatur regio ad un tribunale delegato di Roma avrebbe significato perdere ogni controllo sulle pene da esso comminate. Del resto, impossibile era introdurre, palesemente, nel Regno un tribunale alla spagnola. Unico escamotage possibile era quello di attribuire segretamente le cause di fede ai vescovi, controllandone l'operato.

²⁸⁴ J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico: studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e pensiero, 1997.

²⁸⁵ G. Galasso, *Il Regno di Napoli, il Mezzogiorno spagnolo (1492-1622) v. II*, Torino, Utet, 2005, pp. 698-713.

Ma le indagini più puntuali sul tema sono, senza dubbio, quelle che provengono dalla Brambilla e dal Romeo.

Per la Brambilla²⁸⁶ è chiaro che nel Viceregno si confondevano, nei tribunali vescovili, eresia, reati morali e attentati alle libertà ecclesiastiche. A suo avviso, erano giudicate dallo stesso giudice e con lo stesso metro la bestemmia semplice ed ereticale, la superstizione e la magia, il corteggiamento di vergini oneste e il vago pascolo sui feudi del vescovo barone.

Dalle sue indagini emerge che, non potendosi costruire un apposito tribunale del Sant'Uffizio, si ricorse o allo strumento diplomatico del nunzio o, in alternativa, ad una presenza mascherata della congregazione attraverso un suo rappresentante semi-nascosto. La scelta ricadde sul vicario dell'arcivescovo di Napoli il quale, cumulando i poteri di rappresentante della sede apostolica con quelli di rappresentante del più importante potere ecclesiastico del Regno era la persona più adatta a comunicare con Roma. Si creava, in questo modo, un sistema complesso che, in maniera non formale ma sostanziale, realizzava i fini del tribunale romano. Si trattava di un espediente in base al quale conferendosi segretamente ai vescovi incarichi speciali in materia di fede si consentiva alla Congregazione di averli alle sue dirette dipendenze attraverso un'autorizzazione segreta del Pontefice. Così facendo, potendosi sempre i vescovi celare sotto la veste di ordinari, si evitavano possibili polemiche da parte del popolo. Per la Brambilla, l'affermazione della figura del vescovo-inquisitore si ebbe, nello specifico, quando la svolta filo francese della politica papale rafforzò la posizione dell'allora arcivescovo di Napoli Giampiero Carafa. Su questo sfondo si inserirebbe la rivolta dei Napoletani

²⁸⁶ Brambilla E., *Alle origini del Sant'Uffizio: penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al sedicesimo secolo*, Bologna, Il Mulino, 2001; Id., *La giustizia intollerante: inquisizione e tribunali confessionali in Europa secoli IV-XVII*, Roma, Carocci, 2006.

contro l’Inquisizione spagnola del 1547. Questa rivolta guidata dai Seggi nobiliari assicurava l’indipendenza da Madrid ma non significava indipendenza dei vescovi dal Sant’Uffizio romano. A dimostrarlo, oltre alle posizioni di alcuni autori anticuriali, la Brambilla cita un breve del 4 aprile 1547 inviato da Roma al vicario dell’arcivescovo di Napoli Fabio Arcella. In questo breve, nonostante le sollevazioni popolari e i privilegi concessi dal re, si ordinava ai vescovi di combattere la peste ereticale con inchieste che potevano all’occorrenza essere accompagnate da torture, e con la punizione dei rei anche mediante il ricorso al braccio secolare nei casi che lo richiedessero. Sembra possibile, a suo avviso, che proprio Carafa avesse promosso la sollevazione del popolo che fu, sicuramente, antispagnola ma, di certo, non diretta all’autorità ordinaria dell’arcivescovo. L’intento era quello di evitare che, come a Palermo, l’Inquisizione fosse subordinata alla Suprema spagnola a favore dell’arcivescovo di Napoli e della Suprema romana. Emblematico in tal senso, a suo dire, è che quando Carafa nel 1549 fu nominato arcivescovo di Napoli, dati i suoi rapporti con la Francia, il vicerè Toledo gli negò per circa due anni il possesso della sede. Fu solo nel 1552 con la crisi delle forze militari spagnole e la pace separata del papa con la Francia, che Carafa prese pieno possesso dei suoi poteri e un breve di Giulio III del 1 luglio del 1552 gli attribuiva la facoltà di condannare sino alla galera nei casi di eresia. Da quel momento con le ulteriori auto-deleghe che, in qualità di arcivescovo, Carafa si concesse, alle competenze ordinarie, si sommarono nei vescovi quelle per le cause capitali, per i delitti di eresia e lesa maestà. Conclude la Brambilla, non si voleva trasformare il vescovo in un semplice delegato locale come il frate inquisitore ma in una sorta di “*Inquisitor Mayor*” alla spagnola dipendente da Roma e con giurisdizione su tutto il Regno.

Anche Romeo ha ben dimostrato che la differenza tra i metodi seguiti dal tribunale vescovile e quelli seguiti dai delegati dell’Inquisizione per le

cause di fede era assolutamente irrilevante ma le conclusioni a cui egli arriva sono in parte diverse da quelle ora esposte.

Se per la Brambilla, infatti, quello di conferire la carica di ministro delegato ai vescovi era un espediente di cui si avvaleva la Congregazione Romana per controllare in chiave inquisitoriale i processi di fede nel napoletano attribuendo l'incarico a soggetti che formalmente, dinnanzi al popolo, comparivano come ordinari, per Romeo, invece la Curia vescovile operava con una tale autonomia da Roma da entrare in diretto contrasto con le autorità centrali ogni volta in cui esse tentassero di affermare ministri delegati autonomi nel Viceregno.

Per il Romeo²⁸⁷ numerose testimonianze del tardo cinquecento attestano, per quegli anni, un'intensificazione dell'operato dell'Inquisizione anche a Napoli.

Questo tribunale, come ormai stava accadendo in tutta l'Italia centrosettentrionale, avrebbe dovuto sostituire il tribunale ordinario nella cura dell'ortodossia esercitando tutte le competenze fino a quel momento riservate ai vescovi. Secondo le sue indagini, il fatto che nella metà del Cinquecento la Congregazione Romana tentò di affiancare un tribunale guidato dai supremi inquisitori all'azione del tribunale vescovile costituisce un segno evidente dell'importanza che, proprio in questo periodo, le più alte autorità della Chiesa cattolica attribuivano al rafforzamento della presenza dell'Inquisizione nella Città. Per il Romeo anche se l'operazione non riuscì la potente Curia napoletana fu costretta, da allora in poi, a fare i conti con la presenza di ministri tenacemente difesi da Roma e con controlli più serrati

²⁸⁷ Romeo G., *Per la storia del Sant'Uffizio a Napoli tra cinquecento e seicento*, in «Campania Sacra», VII, 1976, pp. 51-57; Id., Id., *Aspettando il boia: condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1993; Id., *Ricerche sulla confessione de peccati e Inquisizione nell'Italia del cinquecento*, Napoli, La Città del Sole, 1997; Id., *Una città due inquisizioni. L'anomalia del Sant'Uffizio a Napoli nel tardo cinquecento*, in «Rivista di storiae letterature religiosa», XXIV, 1998, pp. 42-67; Id., *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma, G.F.L. editori La Terza, 2006.

da parte della Congregazione del Sant'Ufficio. Dagli studi da lui condotti emerge che il primo tentativo di impiantare un tribunale delegato nel Regno si ebbe intorno al 1541 con l'attribuzione del titolo di Commissario del Sant'Ufficio a Scipione Rebiba²⁸⁸. Quel titolo metteva a nudo la reale volontà delle autorità centrali di introdurre un tribunale autonomo dal momento che i poteri concessi con quell'incarico lasciavano al Rebiba la possibilità di intervenire su tutto il Regno. Questo intervento fu rafforzato ulteriormente dalla successiva nomina del Baldino come primo ministro delegato al controllo della fede. Con questa nomina la Congregazione del Sant'Ufficio credeva di aver definitivamente risolto il problema dell'istituzione di un tribunale delegato a Napoli dipendente solo da Roma. A detta dell'autore, tuttavia, sia Rebiba che il Baldino non furono mai effettivamente inquisitori. Senza dubbio l'attribuzione di competenze in materia di fede estese a tutto il Regno lasciava trasparire la volontà di realizzare un vero e proprio tribunale autonomo e indipendente da quello ordinario ma nei fatti i poteri di cui questi godettero furono di molto inferiori a quelli normalmente esercitati dai vescovi.

Il Romeo sostiene che, almeno per i primi anni, l'attività del Baldino aveva generato una sorta di duopolio per l'uso di poteri e competenze praticamente uguali tra tribunali, quali quello delegato e quello vescovile, di natura completamente diversa tra loro.

²⁸⁸ Scipione Rebiba nasce a San Marco D'Alunzio, Messina, nel 1504. Dopo gli studi a Palermo entrò al servizio del cardinale Gian Pietro Carafa allora vescovo di Chieti e Protonotario Apostolico presso la Curia Romana: seguì Carafa anche nella sua nuova sede episcopale a Napoli e poi di nuovo a Chieti dove venne ordinato sacerdote. Nel 1541 venne eletto vescovo titolare di Amiclea e nominato vescovo ausiliario di Chieti: anche se probabilmente ricevette l'ordinazione episcopale dal Carafa, non ci sono documenti certi sulla sua consacrazione. Venne trasferito alla sede di Mottola nel 1551 e Carafa, eletto papa con il nome di Paolo IV lo nominò *Governatore* di Roma nel 1555: sempre il pontefice più tardi lo innalzò anche alla dignità cardinalizia nel concistoro del 20 dicembre 1555. Gli venne inizialmente assegnato il titolo di Santa Prudenziana: optò poi per i titoli di Santa Anastasia, Sant' Angelo in Pescheria, Santa Maria in Trastevere; in seguito passò all'ordine dei vescovi ed alla sede suburbicaria di Albano e poi di Sabina. Fu anche arcivescovo metropolita di Pisa dal 1556 e venne trasferito alla sede di Troia nel 1560. Fu legato pontificio in Polonia e presiedette il tribunale dell' Inquisizione Romana. Morì il 23 luglio del 1577, all'età di 73 anni e venne sepolto nella Chiesa di San Silvestro al Quirinale.

A sostegno di quanto detto adduceva una lettera inviata dal Cardinale Dezza all'arcivescovo di Napoli Di Capua che, relativamente ad un caso, riportava il paradosso di una duplicità di indagini condotte separatamente dai due tribunali oltre a molte minute facenti capo al Gesualdo e inviate alla Congregazione del Sant'Ufficio, in cui l'arcivescovo napoletano protestava per l'operare autonomo del Baldino. Non è credibile che la Curia ignorasse, come era invece probabilmente di dominio pubblico, la carica per la quale il Baldino esercitava le proprie funzioni, eppure l'arcivescovo si sorprende per come l'attività del ministro, esorbitasse in ambiti, nel Viceregno, di normale competenza vescovile. Il regime di duopolio, precisava ancora il Romeo, in realtà, aveva operato solo per i primi anni del suo ministero. Già il Mandina, suo successore, fallì nell'intento di dare una nuova connotazione ai rapporti tra i due tribunali conferendo deleghe in materia d'inquisizione a membri della corte vescovile volta a creare una sorta di soprintendenza sulla Curia. Il Romeo, ne deduceva che, i vescovi già adottavano da tempo nei tribunali ordinari le procedure speciali tipiche dei tribunali delegati, a differenza di quanto sostenuto dalla Bramibilla, senza alcun rapporto segreto tra Roma e la Curia napoletana. E tuttavia, contrariamente a quanto sostenuto dall'Amabile, il Romeo è convinto che non si possa parlare per Napoli della presenza di un autonomo tribunale dell'Inquisizione operando lo stesso solo per pochi anni e sempre in contrasto con l'operato degli ordinari.

Anzi il Romeo ritiene, che se la tesi dell'Amabile dovesse essere accolta rimarrebbero molti punti in sospeso. Rimarrebbe, ad esempio, da spiegare l'autonomia della corte vescovile e il motivo per il quale la sua attività sia stata, a Napoli, in seguito all'istituzione del tribunale delegato, del tutto diseguale rispetto a quella compiuta dagli stessi tribunali nel resto d'Italia. Del resto occorrerebbe spiegare anche perché, indipendentemente dalla gravità del reato per cui si agiva, i confessori continuavano a indicare ai

penitenti, per le loro denunce, la corte vescovile. Per il Romeo anche i numeri parlano chiaro. Lo studioso evidenzia come l'attività dell'inquisizione delegata a Napoli, a differenza di quella vescovile, secondo quanto documentato dall'ADSN, appare difficilmente ricostruibile. L'unico periodo relativamente ricco è appunto quello di Carlo Baldino. Il raffronto tra i documenti tribunali dell'archivio diocesano dimostra che su 393 processi celebrati tra il 1585 e il 1607 ben 345 si sono svolti presso il tribunale vescovile mentre solo 67 si sono tenuti presso il tribunale dell'Inquisizione delegata per un totale complessivo di 396 processi. Nonostante la presenza del Baldino, fin dall'inizio avversata in ogni modo dalla Curia vescovile, e il tentativo di soprintendenza del Mandina la sproporzione esistente nell'attività dei due tribunali persisteva e il tribunale vescovile continuava a monopolizzare gran parte dei procedimenti in materia di fede sottolineando semmai l'assenza di un'inquisizione locale, stabile, ben organizzata. Se, infatti, era da accettarsi l'ipotesi dell'Amabile per cui a partire dal 1585 e per tutto il seicento si sarebbe insediato a Napoli un tribunale di fede stabile la sua attività avrebbe dovuto intensificarsi con il tempo e non rimanere così scarna.

Le verifiche condotte, a suo dire, smentiscono, dunque, chiaramente questa tesi facendo emergere, casomai, una ferma opposizione della Curia arcivescovile napoletana in un clima di forti tensioni con le autorità centrali. La volontà della Congregazione era, di fatto quella di stroncare il controllo sulle cause di fede esercitato dalle giurisdizioni vescovili ne derivò invece una situazione di forte conflittualità nella quale emergeva la tenace resistenza con la quale la Curia si oppose alla concorrenza del nuovo tribunale. Ne era ulteriore prova il fatto che per poter realizzare il piano della Congregazione era necessario che l'incarico del Baldino trovasse il riconoscimento dell'arcivescovato ottenuto solo con la garanzia che questi avrebbe operato nel pieno rispetto della giurisdizione vescovile. Del resto

non appena il di Capua, l'arcivescovo che lo aveva, inizialmente, appoggiato, partì alla volta della Polonia, si ebbe un netto indebolimento della posizione dell'inquisitore che di lì a poco fu costretto a riconsegnare tutti i processi da lui avviati al vicario vescovile. A detta del Romeo, tutto sembrerebbe dimostrare, a differenza di quanto sostenuto dall'Amabile, che, nonostante i numerosi tentativi, non si riuscì mai effettivamente ad introdurre nel Regno un tribunale delegato autonomo. La resistenza della Curia napoletana ai tentativi di estromissione romani fu segno evidente dell'autorità che ormai aveva acquistato. Questi tentativi, indirettamente, riconfermerebbero l'unicità della Curia nella cura dell'ortodossia.

Altra interessante ricostruzione della storia dell'Inquisizione a Napoli ci viene dal Prospero²⁸⁹ che, per spiegare l'anomalia napoletana nella gestione delle cause di fede, sceglie una strada di compromesso tra le posizioni assunte dalla Brambilla e quelle sostenute dal Romeo. Lo studioso, nel tentativo di fare luce sulla particolare forma che l'Inquisizione assunse nel Viceregno, parte dall'assunto per cui particolarmente difficile era stata l'introduzione in esso dell'Inquisizione nella forma romana "classica" per le fortissime resistenze che la sua instaurazione trovò nei domini spagnoli e a Napoli in particolare. Egli, anzi, sostiene che il caso napoletano può essere preso ad esempio della duttilità delle procedure adottate da Roma per il controllo dell'ortodossia aiutando a capire, più di ogni altro esempio, come, mutando il contesto politico, mutasse anche la forma assunta dall'Inquisizione nei singoli territori. Pensare, infatti, che l'Inquisizione romana, come quella spagnola, restasse, nei vari contesti sociali geografici e culturali in cui si inseriva, sempre uguale a se stessa, significherebbe, per lo storico, ridurre la sua esistenza a ben poca cosa. Anche il Prospero, come il

²⁸⁹ Prospero A., *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino Einaudi, 1996; Id., *il sangue e l'anima. Ricerche sulle Compagnie di giustizia in Italia*, in «Quaderni storici», 51, 1982, pp. 87-104; Id., *L'Inquisizione romana: letture e critiche*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003.

Romeo, ha sostenuto che a Napoli si assistette, ad un certo punto, alla presenza di ben due Inquisizioni una facente capo all'ordinario diocesano e l'altra controllata da un commissario del Sant'Ufficio romano che si accompagnarono a due tentativi, falliti, di introdurre il tribunale spagnolo. Ma, secondo la sua ricostruzione, il fallimento di entrambi i tentativi, il primo fatto sotto l'impulso della cacciata degli Ebrei, l'altro per l'esigenza di far fronte alla questione luterana, spinsero Roma a riconfermare l'autorità dell'ordinario diocesano. La forma assunta da questo tipo di Inquisizione, fu, a suo dire, molto particolare. In particolare, anche per il Prospero, come per la Brambilla, un ruolo di fondamentale importanza nella storia dell'Inquisizione napoletana ebbe il Carafa. Secondo lo studioso fu proprio l'arcivescovo, nell'ambito della lotta senza quartiere dichiarata ai Valdesi, ad introdurre a fianco del tribunale dell'ordinario diocesano un commissario del Sant'Ufficio *spetialiter deputatus*. Si trattava, tuttavia, di una figura più simile a quella di un agente segreto che a quella di un giudice vero e proprio con poteri particolarmente pervasivi. Un'istruzione dei primi del seicento dettagliatamente esaminata dal Prospero, gli attribuiva il potere di ricevere denunce e spontanee comparizioni per poi mandarne copia a Roma. Mancando, però, una nomina ufficiale, e rivestendo un incarico del tutto informale, il ministro non poteva comportarsi da inquisitore né usare, in alcun modo, quel titolo. Questa particolarità lo esentava da ogni rapporto con le autorità politiche compreso l'obbligo di comunicare alla Corte regia le eventuali catture degli imputati.

Una volta superata la fase di emergenza, il commissario rimase ma, a detta del Prospero, si cercò di mantenerne segreta l'esistenza sovrapponendo il suo vero incarico a quello di vicario generale della Chiesa partenopea.

Anche la Fiorelli²⁹⁰, come l'Aiello, tenta una spiegazione delle anomalie dell'Inquisizione napoletana in chiave politico-sociale. La Fiorelli ritiene che l'equilibrio dei rapporti interni alla Curia abbia giocato, nel XVI, secolo, un ruolo non secondario nel determinare l'andamento della politica di tutte le corone europee e che questo era particolarmente vero nel caso di Napoli. La città, a suo dire, era connotata da aspetti particolarmente singolari. Era legata al governo pontificio da una dipendenza che superava di gran lunga i normali rapporti confessionali intercorrenti tra gli altri stati territoriali e la Sede Apostolica e, d'altro canto, era governata dal re di Spagna sovrano cattolico per eccellenza. A ciò si aggiungeva l'incidenza del confronto cittadino tra gruppi di potere. La studiosa, come l'Aiello, attribuisce proprio alla nobiltà urbana un ruolo centrale nelle relazioni tra la capitale del Regno e il suo sovrano ricollegando i conflitti alla questione della confisca dei beni. La sua analisi si sofferma sugli anni sessanta del 500 e l'autrice sostiene che a quei tempi l'intensificazione dell'attività inquisitoriale dipendeva dai numerosi sforamenti che avevano caratterizzato l'operato del governo civile ma anche dalle azioni delle gerarchie ecclesiastiche in materia di controllo dell'ortodossia.

La condanna dell'Alois e del Galgano e la confisca dei beni che ne conseguì, nonché la minaccia di nuovi provvedimenti di esproprio contro sospettati di eresia esibita dall'allora vescovo Luigi Campana avevano avuto, secondo l'Autrice, una portata ben più ampia rispetto alla mera opposizione alle procedure straordinarie operata negli ambienti colti. Sul problema della confisca dei beni, infatti, si incrociavano gli interessi di Napoli, Roma e Madrid e le tensioni che si ebbero intorno all'introduzione del Sant'Uffizio, in realtà, sottintendevano qualcosa di molto più incisivo rispetto al semplice scontro Stato-Chiesa. Su quegli avvenimenti grande

²⁹⁰ V. Fiorelli, *I sentieri di un Inquisitore. Sant'Uffizio, periferie ecclesiastiche e disciplinamento devozionale (1615-1678)*, Napoli, Guida, 2009.

rilevanza ebbero le dinamiche cittadine interne e l'equilibrio tra i ceti e le rappresentanze di potere sia civile che religioso.

Questi conflitti interni, per la studiosa, portarono via via all'instaurarsi di una collaborazione stabile tra autorità laiche ed ecclesiastiche che prese piede spontaneamente per rafforzarsi nella lotta contro i Valdesi presenti nella Città e nella politica accentratrice di Filippo II. Il tribunale vescovile, quale espressione di un potere territoriale, era quello più facilmente adattabile agli interessi dell'autorità sovrana ponendosi, nello stesso tempo, come il più efficace mediatore degli interessi in gioco. Questo giustificò, a suo dire, l'autonomia e il potere assunto, con il tempo, da quel tribunale.

A sostenere la connotazione ibrida dei tribunali di fede napoletani è stato anche Scaramella²⁹¹. Nelle numerose ricerche da lui dedicate alla storia di Napoli e a quella dei suoi tribunali di fede in particolare, Scaramella sottolinea come lo stato spagnolo, sino alla fine degli anni sessanta, promuoveva le campagne ereticali, sia stimolando il clero locale sia cercando di governare i tribunali di fede. Secondo la sua ricostruzione storiografica, la composizione dei tribunali di fede campani, vedeva massiccia la presenza secolare ed era il segno evidente della politica spagnola nei confronti dell'introduzione nel Viceregno dell'Inquisizione Romana. In particolare, Scaramella, in riferimento all'operato del domenicano Pietro Malavicino, che aveva ricoperto a Napoli il ruolo di Inquisitore verso la metà del cinquecento, notava come egli avesse ricevuto una doppia delega sia ecclesiastica che secolare. Egli era al tempo stesso servitore del re di Napoli e commissario *spetialiter deputatus* della Congregazione della Santa Sede. Tra il 1564 ed il 1572 in un importante

²⁹¹ P.Scaramella, «*Con la croce al core*». *Inquisizione ed eresia in terra di lavoro (1552-1564)*. Napoli, La Città del Sole, 1995; *Inquisizioni, eresie etnie nel Mezzogiorno d'Italia: il peccato in moltitudine*. In *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto. Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca (Roma, 24-25 giugno 1999)* in «Atti dei convegni lincei» n.162, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2000.

processo per crimini di fede che si svolse presso la curia vescovile di Nocera dei Pagani, nel Salernitano, il Vicerè pretese che a raccogliere le confessioni dei testimoni, degli sponte comparenti e dei denunciati, fosse, accanto al vicario il capitano reale. Ancora, evidenzia Scaramella, il tribunale composto in Santa Maria Maggiore, nei pressi di Capua, vide affiancati il vicario di Capua, il Governatore della Città e un giudice secolare. In un altro procedimento giudiziario a carico di un gruppo di iconoclasti capuani tutta la prima fase dell'azione disciplinare venne portata a termine dalla sola componente laica. Questi casi dimostravano che nel Viceregno si instaurò, nei fatti, una tipologia processuale che ebbe alla base la struttura giudiziaria del tribunale misto la quale, a suo dire, tendeva indubbiamente ad uno specifico che l'avvicinava alla sua configurazione spagnola.

Anche Scuti Russi sembra pensarla allo stesso modo quando, in riferimento alla rivolta del 1746, parla di un ambizioso tentativo dell'allora cardinale Spinelli di rendere di dominio pubblico l'esistenza di fatto del tribunale del Sant'Ufficio di rito spagnolo operato segretamente dai vescovi. A sostegno della sua tesi egli citava la relazione inviata da Niccolò Fraggianni alla Sacra Camera nella quale il marchese Fraggianni toglieva ogni dubbio in merito affermando che «non è che questo tribunale sia ora novellamente piantato [...] egli è lo stesso antico tribunale del Santo Ufficio, che a dispetto delle tante sue clamorose espulsioni e delle grazie ottenute si è pure tenuto qui occulto, sotto varie forme mascherato e come in agguato, attendendo le favorevoli occasioni da prodursi un giorno e svelatamente stabilirsi»²⁹².

²⁹²Scuti Russi, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra sette e ottocento. Il dibattito europeo sulla soppressione del «Terribile monstre»*, cit. pag. 63, Firenze, Leo S.Olschki editore, 2009. Il passo è stato ripreso anche nel paragrafo precedente.

A queste interessanti osservazioni si aggiungo quelle della Pastore che, nelle sue ricerche²⁹³, nota come la collaborazione tra vescovi e Roma fu una costante tipica dell'Inquisizione spagnola. In particolare, ella sostiene, che, in origine, il Sant'Ufficio spagnolo era stato più volte accusato di anticanonicità. Privilegiando il problema dei conversos, i re cattolici avevano scelto di spezzare ogni continuità con il passato scavalcando in un sol colpo vescovi e Santa Sede fino ad allora protagonisti della lotta all'eresia. Lo stacco rispetto agli apparati repressivi tradizionali attirò su questo tipo di Inquisizione l'accusa di anticanonicità. Il tribunale spagnolo tendeva ad operare un ridimensionamento del ruolo dei vescovi nella cura dell'ortodossia ma, di contro, gli ordinari non rinunciarono ad esercitare la loro giurisdizione nei casi di fede. Nella complesse relazioni tra Roma, vescovi ed Inquisizione una fase nuova e di estrema importanza si aprì durante l'ultima sessione del Concilio di Trento. Tra i provvedimenti conciliari che potevano colpire l'inquisizione spagnola contestandone prerogative e privilegi fu soprattutto il decreto che concedeva ai vescovi la facoltà di assolvere in foro interno da eresia occulta a scatenare polemiche e proteste.

Questo decreto spostava il tradizionale equilibrio tra vescovi ed inquisitori mettendo in discussione i confini e gli ambiti giurisdizionali dello stesso tribunale. Per superare questo empasse il compromesso trovato dalla corona spagnola fu quello di nominare i vescovi inquisitori dei tribunali di fede. I sovrani spagnoli, anzi, riuscirono ad ottenere, osserva ancora la Pastore, da Pio IV l'inserimento nei capitoli di riforma di uno specifico che permetteva ai vescovi spagnoli di assolvere da tutti i casi in "Cena Domini" normalmente di competenza degli inquisitori delegati e di trattare *in foro*

²⁹³ In particolare cfr. S. Pastore, *Roma, il Concilio di Trento, la Nuova Inquisizione: alcune considerazioni sui rapporti tra vescovi ed inquisitori nella Spagna del cinquecento* in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000.

coscientiae i casi di eresia occulta. Si creava, dunque, un'istituzione che teneva conto delle novità della Inquisizione romana introdotte dal Concilio ma, a salvaguardia delle prerogative dell'Inquisizione spagnola avviava un nuovo e più fruttuoso rapporto tra Inquisizione e vescovi che cancellava d'un colpo le vecchie accuse di anticanonicità.

3. Scrittura per lo Santo Officio. Napoli e le tre Inquisizioni in un manoscritto inedito del Seicento.

La difficoltà delle posizioni storiografiche appena riportate potrebbe complicarsi ulteriormente attraverso il vaglio delle fonti che mi accingo ad esaminare.

E' bene partire da un manoscritto inedito che, a mio avviso, se guardato molto attentamente, potrebbe mettere in discussione le conclusioni analizzate prospettando, a Napoli, la coesistenza di ben tre tipi di Inquisizione.

Faccio riferimento, in particolare, ad un anonimo manoscritto della metà del seicento conservato presso la Biblioteca nazionale di Napoli e finora mai pubblicato²⁹⁴. Il manoscritto si inserisce in una corrente letteraria inusuale per l'epoca che alle posizioni anticuriali proprie dell'emergente ceto togato sostituisce una difesa strenua delle ragioni della Chiesa.

L'andamento del manoscritto è anomalo. L'autore dopo aver annoverato i motivi per cui il tribunale dell'Inquisizione sarebbe da "aborirre" passa alla disamina delle cause della sua necessità.

Il popolo napoletano non meritava di essere perseguito per cause di fede.

²⁹⁴ Scrittura per il Sant' Officio, BNN ms. XI C 37 ff.305-319.

La contrarietà al Tribunale del Sant' Uffizio era giustificata dalla «candidezza di fede mantenuta per tanti secoli a tutto lor potere incontaminata per affetto alla Cattolica Religione» e «[...] dallo zelo contro la perfidia delle heresie»²⁹⁵ .

Eppure, precisava l'autore, proprio la fedeltà dimostrata dai Napoletani alla fede cattolica non poteva non trasformarsi in ossequio verso il sacro tribunale. Un popolo che odiava tanto i delitti di eresia, infatti, doveva necessariamente amare un giudice che, con diligente cautela, preveniva i reati di eresia e li puniva con rigore quando, per umana debolezza, venivano commessi. La politica ecclesiastica, infatti, aveva dispiegato con grande successo il suo potere nel Vicereame spagnolo. Per un "singolare" privilegio la Chiesa aveva potuto godere, per lunghi secoli, del frutto delle sue vittorie. Ma proprio la necessità di conservare intatta una fede, conquistata con tanto impegno e rigore, doveva spingere a non abbassare la guardia. Era, pertanto, conveniente, desiderabile e assolutamente necessario per la quiete della Città «conservare [...] il Tribunale del Sant'Ufficio» specie in considerazione del fatto che l'eresia non poteva certo considerarsi un delitto «poco modesto, o poco violento [...] e poco prezziabile che qualsiasi sia legiera difesa basti reprimerlo e tenerlo lontano»²⁹⁶ .

La gravità del reato di eresia, e null'altro, induceva a considerare insufficiente nelle cause di fede la giurisdizione dell'ordinario e ingiustificata l'avversità dei Napoletani ai Tribunali dell'inquisizione, diversi da quello vescovile, che «con minore ardenza che risoluzione» erano stati «recusati»²⁹⁷ . Il ragionamento dell'Autore si divideva in tre punti. Era indubbio che Napoli godesse di particolari privilegi ma era altrettanto

²⁹⁵ Ivi, f. 305.

²⁹⁶ Scrittura per il Sant' Ufficio, BNN ms. XI C 37 f.305.

²⁹⁷ Ivi, f. 306.

indubbio che per il suo bene doveva accettare di tutelarsi dai possibili crimini di fede con una stabilità maggiore.

Il primo motivo, che induceva a considerare illegittimo nel Regno il tribunale delegato dell'Inquisizione, era legato ai privilegi che la corona aveva da sempre concesso alla città di Napoli. A favore dell'esclusività della competenza ordinaria nella cura dell'ortodossia l'Autore citava molteplici discorsi del finire del cinquecento. Da queste opere emergeva, come sin dal 1503, quando il Regno fu conquistato dal gran Capitano e sottoposto al dominio congiunto del Cordova con il Re Ferdinando il Cattolico, il Regno godeva di particolari esenzioni. Dopo la conquista del Regno, il Capitano, nell'assumere il governo della Città, con il beneplacito della corona spagnola, prometteva che mai a Napoli sarebbe stata adottata la pena della confisca o istituito un tribunale dell'Inquisizione.

Il beneficio era stato successivamente riconfermato, in un primo momento, sotto il governo di Pietro da Toledo in nome dell'imperatore Carlo V, di poi, come già visto²⁹⁸, nel 1564, dal re Filippo II per l'opera svolta da Paulo Burali d'Arezzo. In entrambi i casi il governo spagnolo si trovò costretto ad assicurare con decreti, a prima vista definitivi, che non avrebbe mai più provato ad introdurre in Napoli alcun Tribunale di fede al di fuori di quello dell'ordinario diocesano. Rispetto a questi decreti, a detta dell'Autore, i posteri non potevano dimostrare che disappunto alla politica reale e condannare «i loro antenati come manchevoli di pietà e di fede o' tacer se stessi come tralignanti di decoro»²⁹⁹.

Il secondo motivo, a sostegno della prevalenza nelle cause di fede del tribunale vescovile a scapito di quello delegato, risiedeva nel fatto che, ormai, da più di trent'anni e senza nessun pregiudizio per la fede cattolica, Napoli aveva fatto a meno di un "tribunale distinto" presieduto da un

²⁹⁸ Per approfondimenti vedi paragrafo I del presente capitolo.

²⁹⁹ Scrittura per il Sant' Ufficio, BNN ms. XI C 37 f.306.

ministro apposito. Solo da pochi anni, nella prassi, si era affermato un tribunale di tale tipo con proprie carceri e con ufficiali debitamente preposti, con pienezza di autorità, ad assolvere, condannare, raccogliere abiure e compiere tutti gli atti cui era legittimato un vero tribunale autonomo dell'Inquisizione. Questo tribunale, tuttavia, non avendo potuto godere dell' *exequatur* regio veniva considerato «più intruso che introdotto più tollerato che ammesso»³⁰⁰. Era chiaro che, per quanto, da sempre, nel Regno, la cura dell'ortodossia era stata nelle mani del tribunale vescovile per espresse disposizioni regie, da pochi anni, nel periodo in cui l'Autore scriveva, si era affermato, nei fatti, un tribunale delegato vero e proprio, effettivamente, dipendente da Roma.

Il terzo punto del ragionamento, seguito dall'anonimo scrittore, per giustificare l'avversione dei Napoletani ai tribunali di fede indipendenti, era di carattere più strettamente teorico.

L'Autore sosteneva che, in un Regno in cui fioriva vigoroso il fervore e lo zelo per la religione cattolica, l'ordinaria amministrazione dei suoi pastori era sufficiente a mantenere salda la fede. L'assunto da cui partiva era, stranamente, ripreso dalle argomentazioni tipiche del movimento anticuriale. Scriveva l'Autore «la moltitudine dei medici non ha luogo che ove gli infermi sono molti o il male è straordinariamente grave [in quanto] l'aggiunger guardie a guardie non può farsi senza un evidente indizio o di gran bisogno della difesa o di poco valore di defentioni»³⁰¹. Il moltiplicarsi di più giurisdizioni non faceva che aumentare l'incertezza del diritto e rendere inefficace il controllo criminale. Ciò spingeva, ragionevolmente, a considerare pericoloso l'introduzione di un nuovo ministro con giurisdizione e competenze autonome. Questo ministro «o per mostrar la sua opera o per avanzarsi nella gratia del Pontefice o per mantenere il

³⁰⁰ Ivi, f. 307.

³⁰¹ Ivi, f.308.

decoro della sua carica che languirebbe disprezzevole senza esercizio» avrebbe potuto rintracciare «colpa dove non sono» e aggiungere «gravezza di peso alle più legiere apparenze [...]» dando «corpo all'ombra et a costo dell'altrui innocenza»³⁰².

Le forme procedurali con cui operava il giudice straordinario venivano definite più simili alla severità della tirannide che al senso di equità a cui doveva ispirarsi l'esercizio della giustizia. Sotto il pretesto di un silenzio inviolabile, infatti, gli ufficiali inquisitori operavano con un rigore che collideva con la libertà concessa agli accusatori di rendere testimonianza. Ne conseguiva che le informazioni erano prese molto sommariamente e i denunciati, come i testimoni, mentendo spudoratamente, per la sicurezza di non essere scoperti, spesso inventavano denunce «a capriccio»³⁰³.

Ad aggravio di queste modalità procedurali, era vietata ogni intercessione a favore dei rei e il solo invito a comparire nel tribunale dell'Inquisizione, anche quando era palese l'innocenza, recava con se tracce indelebili d'infamia. Le sentenze erano inappellabili e le assoluzioni applicate molto raramente. Le condanne, a loro volta, erano accompagnate «da perdita de robbe, di vita, d'honore non proprio solamente ma della famiglia tutta anzi dell'intera casata». Mancava ogni possibilità di grazia a favore del reo sicchè «se talvolta vi traluce un qualche raggio d'apparente clemenza questo viene annebbiato da tante circostanze di abiurazioni pubbliche, di rigorosa penitenza [...] che la gratia stessa ha più faccia di supplicio che di favore»³⁰⁴.

Quelle esaminate finora erano le motivazioni che, a detta dell'Autore, potevano addursi a sostegno della necessità di escludere l'introduzione di un tribunale distinto da quello ordinario nel Regno. Eppure, nei carteggi

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ *Ivi*, f. 309.

³⁰⁴ *Ivi*, f.309.

successivi, la disamina proseguiva nel tentativo di spiegare quanto fosse «convenevole ma anco desiderabile che nella Città e Regno di Napoli» si mantenesse «l'autorità di ministro generale del Santo Ufficio dell'Inquisitione distinta dall'ordinaria de prelati»³⁰⁵. Per dare maggiore efficacia alle sue argomentazioni, venivano elencati molteplici esempi di Regni, Provincie e Città, emblema di una fede incontaminabile, sia sottoposti al dominio della monarchia spagnola che a quello di altri Principi cristiani, nei quali era stato introdotto un tribunale delegato diverso da quello diocesano per le cause di fede.

Roma stessa, ad esempio, per quanto, fosse il centro della religione cattolica, e come tale libera da ogni macchia di eresia, contemplava un tribunale dell'Inquisizione distinto da quello del vicario del Pontefice.

Del resto, il primo tribunale dell'Inquisizione risaliva direttamente ai tempi del Paradiso terrestre quando a presiederlo era Dio in persona. Era stato il tribunale del Cielo a cacciare nell'inferno gli Angeli ribelli come pena per la loro miscredenza alle rivelazioni divine.

«L'oglio nasce unitamente con il grano [...] il tempo e l'esperienza, i più sinceri e più universali maestri del mondo hanno insegnato che per meglio assicurare la difesa di questa importantissima rocca della purità della fede all'ordinaria custodia del Prelato si deve aggiungere la vigilanza di persone singolarmente destinate a questa delega»³⁰⁶.

L'esigenza di imporre questa distinzione era stata disciplinata, per la prima volta, dal Papa Innocenzo III nel 1209 e con le stesse caratteristiche della bolla innocenziana l'Inquisizione era stata introdotta sin dall'antichità anche nel Regno di Napoli. Espresa menzione se ne aveva nei registri reali ove si leggeva che il primo ad esercitare l'ufficio di inquisitore nel Regno era stato nel 1269 fra Giacomo da Chieti. Venivano citati, poi, a

³⁰⁵ Ivi, f. 310.

³⁰⁶ Ivi, f.310.

dimostrazione di quanto asserito i nomi di altri illustri inquisitori delegati quali Fra Simone di Bene, Fra Matteo di Castellammare, Fra Paolo Aquilano, Fra Bartolomeo D'Aquila, Fra Domenico della Fragola, Fra Guido Mavalmodo ed ancora nel trecento Fra Roberto di Valentio, Fra Paolo d'Aversa, Fra Nicola di Vittore ecc che avevano preso le redini del Sacro Tribunale.

I provinciali domenicani esercitarono la carica di inquisitori disponendo di carceri istituite presso il convento di San Domenico Maggiore e, nel medesimo chiostro, normalmente avveniva anche l'esecuzione delle pene corporali da loro inflitte.

L'ultimo inquisitore delegato di cui, secondo l'Autore, si aveva notizia era stato, nel 1508, Fra Barnaba Capograsto quando «il furore delle armi con cui tra Re Angioini e Aragonesi veniva assai infelicemente diviso il Regno fece tra questo tempo cessare almeno in parte l'esercizio di questo ecclesiastico tribunale»³⁰⁷.

Intanto già Ferdinando il Cattolico, per dare al Tribunale del Santo Ufficio forma più prestigiosa, nel 1481, con una bolla speciale emessa da Papa Sisto IV aveva istituito per i suoi regni di Castiglia e di Leone un inquisitore "reale". Per ovviare ai pericoli minacciati dalla moltitudine di Giudei e giudaizzanti che, cacciati dalla Spagna, si erano rifugiati nel Viceregno, cercò di introdurre tale tipo d'Inquisizione anche nel nuovo dominio per mezzo del Gran Capitano.

I Napoletani, atterriti dalla prassi troppo rigorosa del tribunale così istituito, vi si opposero sempre nei secoli fino a quando Filippo II nel 1564 emise un decreto nel quale si vietava, in modo definitivo, anche ai posteri di introdurre in Napoli un tribunale ad uso di Spagna. Nello stesso tempo, a dimostrazione che la riottosità si rivolgeva più alla forma del Tribunale che

³⁰⁷ Ivi, f.311.

non alla sua sostanza «ricusandosi il ministero dell'inquisitione destinato dal Principe all'uso di Spagna s'accettò quello deputato dalla Sacra Congregatione delli inquisitori di Roma»³⁰⁸.

Da allora, nel Regno, accanto al tribunale dell'ordinario vescovile si affiancò quello del delegato dell'Inquisizione romana. Si legge ancora nel manoscritto « Hor se a questi venticinque anni e più di monsignor Baldini si aggiungono alcuni altri di Monsignor Giulio Pavese primo vescovo di Campagna poi arcivescovo di Sorrento e nuntio che prima del Baldini fu inquisitore apostolico in questo medesimo Regno si vede assai manifestatamente che questo tribunale distinto da quello dell'ordinario si praticava in Napoli prima del 1590 cioè a dire sin quasi dal 1564 quando si facea ripugnanza al medesimo tribunale secondo il rito di Spagna»³⁰⁹.

Senza nessuna interruzione e con il medesimo stilus procedendi, dopo la morte del Baldino fu eletto inquisitore Mandina dei Chierici regolari vescovo di Caserta, nel 1604 successe sia nel vescovato che nel ministero di inquisitore Fra Deodato Gentile dei Padri Predicatori, nel 1610 monsignor Stefano de Vicaris vescovo di Nocera, nel 1620 Gio Gerolamo Campanile vescovo di Lacedonia e poi di Isernia, nel 1626 Fra Giacinto Petronio vescovo di Molfetta e così via fino a monsignor Piazza vescovo di Draconia.

Simancas, Carena e Pegna erano chiari circa la necessità di mantenere distinti il tribunale vescovile da quello dell'inquisizione. La difficoltà primaria in cui ci si sarebbe imbattuti se nei tribunali vescovili le competenze straordinarie si sarebbero confuse con quelle tipiche dell'ordinario sarebbe stata l'impossibilità, da parte dei vescovi, di dedicarsi, con il dovuto impegno, alle cause di fede.

³⁰⁸ Ivi, ff. 311-312.

³⁰⁹ Ivi, f. 312.

L'eresia era «una tal sorta di male che cresce occultamente e da minime scintille di un fiato s'avanza in incendi inestinguibili» che l'unico rimedio, continuava l'Autore, «in affari di questa portata» era prevenirla «con niuna sollecitudine soverchia»³¹⁰. Per assicurare questo risultato il custode preposto alla cura dell'ortodossia doveva avere una giurisdizione con competenze specifiche che i Prelati, distinti in innumerevoli occupazioni, non potevano garantire.

Di fatti, non pochi erano i vescovi che impegnati in mille lamentele rimettevano la cura delle diocesi ai vicari loro sottoposti non sempre abili nell'esercitare incarichi così importanti.

Conseguenza ne era che «per mancamento de pastori più facilmente erano esposte le greggi all'offese di quei lupi che attendono appunto le congiunture per danneggiarle» e ciò tanto più «per le diocesi anguste che necessitano più delle altre sì per la scarsezza d'homini dotti di giudici competenti di somiglianti delitti avezzi a cause di rigoroso divieto»³¹¹.

Alle cause fino ad ora addotte e valide per ogni città vi erano alcune motivazioni che interessavano nello specifico la Città di Napoli.

Era noto, ormai da secoli, che il motivo fondamentale che eccitava i Napoletani nei tumulti contro l'Inquisizione, risiedeva nel fatto che essi non stimavano conveniente costringerli all'osservanza della fede cattolica con castighi così severi da punire non solo il delinquente ma intere famiglie. La loro opposizione si esprimeva contro tutte quelle pene che legittimavano il trasferimento nei successori di effetti quali la perdita dell'onore e delle sostanze per crimini di natura personale.

L'Autore continuava sostenendo che se Napoli desiderava restare libera, in futuro, da disposizioni di tale fatta per le quali «s'è costato e robba e sangue» non doveva solo gradire, ma, addirittura, desiderare «di mantenere

³¹⁰ Ivi, f.313.

³¹¹ Ivi, f.314.

questo tribunale di inquisitore distinto [...] acciocchè non si renda anche più stabile lo stile di Spagna»³¹².

Introdurre un tribunale «distinto da quello all'uso di Spagna» sarebbe bastato a mantenere «in uno la punta della fede e la sicurezza pubblica di non essere mai molestati in questo punto al genio napoletano si formidabile con questo tribunale»³¹³.

La cronostoria che a questo punto riporta il manoscritto lascerebbe pensare ad un probabile prassi dell'inquisizione spagnola nel Regno più costante di quella documentata dalla recente storiografia.

Narra il manoscrittore che ai tempi di Ferdinando il Cattolico il Tribunale dell'Inquisizione nel Regno era governato, come detto, da semplici Frati Predicatori e non avendo tale tribunale alcuna autonoma autorità parve bene all'Imperatore «e per darvi maestà maggiore o anche per rendere uniformi li soi Regni come mitissimi nella Cattolica religione così anche nella maniera di conservarla» di cercare di introdurvi l'uso già praticato nei suoi Regni spagnoli³¹⁴.

Incaricò quindi all'Inquisitore Maggiore di Spagna Diego Deza vescovo di Valenza di eleggere come ministro supremo di questo tribunale l'arcivescovo di Medina Pietro Gelforati «per ricevere et esigere le robbe che nell'occorrenza di tali delitti haveansi da confiscare»³¹⁵.

La prassi di eleggere vescovi come inquisitori controllati dal sovrano di Spagna si perpetrò nei secoli.

La medesima “cattiveria” si rinnovò, infatti, anche al tempo di Carlo V e di Filippo II quando l'uso costante della pratica della confisca indusse il papa

³¹² Ivi, f. 315.

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ Ivi, f.315-316.

³¹⁵ *Ibidem*.

Giulio III ad emettere un breve «con cui annullavansi tutte le confiscazioni fatte per delitto di inquisizione»³¹⁶.

A detta dell'Autore il breve non sortì l'effetto sperato venendogli negato il «desiderato exequatur». Nei fatti, la consuetudine di eleggere vescovi quali inquisitori reali seguì con la nomina a Vicerè del Duca di Alcalà quando vennero eletti inquisitori nel 1560 il D.V. Bernardino Croce e nel 1561 il D.V. Annibale Moles al fine di «confiscare le robbe de condannati per delitti di eresia» e continuò «segretamente nelli secoli»³¹⁷. L'Autore ammetteva che accanto all'Inquisizione normalmente esercitata dai vescovi e appoggiata dal popolo, a partire dal 1564, era stato introdotto nel Regno un tribunale delegato accanto al quale operava, con fortune più o meno alterne, un tribunale di fede alla spagnola. Entrambe le Inquisizioni adottavano, tuttavia, l'espedito di nominare vescovi come giudici inquisitori e ciò al fine di evitare possibili sommovimenti popolari sfruttando l'approvazione che la Curia aveva sul popolo. Questo uso aveva fatto della Curia vescovile il tribunale di riferimento per le cause di fede.

L'autore insinuava, tuttavia, che il modo più efficace di sfuggire, per sempre, alle rigidità del tribunale di Spagna era sostituirlo, definitivamente, con quello del delegato del Pontefice il quale, con procedure più miti, ma non per questo meno incisive, sortiva gli stessi effetti del primo nel controllo della fede.

Il manoscrittore, infatti, era certo che nelle cause di fede non era sufficiente il solo tribunale dell'Arcivescovo ed era altrettanto certo che nel Regno, questo tribunale, non operasse da solo da quando don Pietro da Toledo aveva emesso un editto in materia d' Inquisizione nel quale stabiliva che non poteva ammettersi, nella cura dell'ortodossia, altro ministro «in questa

³¹⁶ Ivi, f. 316.

³¹⁷ *Ibidem*.

occupazione più utile per colui con cui si esercita che amabile a chi l'esercita che tra i molti vescovi dipendenti da Regi»³¹⁸.

Ribadita l'opportunità di mantenere un ministro inquisitore per ovviare ai mali dell'eresia, l'ultimo nodo da sciogliere era stabilire se era più utile che esso fosse «indipendente et assoluto, o pur dipendente e se dipendente o dal Prelato, da Regio o da Pontefice»³¹⁹.

Desiderarlo della prima maniera avrebbe significato creare nuovi tribunali e di conseguenza numerosi conflitti tra molteplici giurisdizioni.

Era preferibile, dunque, sceglierlo dipendente. Tuttavia optare per un tribunale dipendente solo dalla Curia comportava la perdita di tutti i privilegi di cui godeva il tribunale delegato, mentre scegliere un tribunale dipendente dai Re innescava l'adozione di pratiche che, da sempre, avevano destato il disappunto del popolo.

La forma migliore restava dunque quella della delegazione pontificia che offriva molte più garanzie rispetto a quelle fornite dagli altri tipi di Inquisizione. Il ministro delegato, infatti, non poteva ingerirsi nelle cause di fede «da se stesso» ma solo ricevendo l'altrui spontanee denuncie e una volta ricevute non poteva procedere «ad atto veruno giudici o di esame o di tortura o molto meno di sentenze o condanne» senza prima comunicare il tutto al tribunale di Roma «ed indi attendere tutti gli ordini più particolari e minuti»³²⁰.

Il giudizio si formava, dunque, più lentamente che secondo il prototipo spagnolo o diocesano e con una possibilità minore di essere esposti a calunnia e subire condanne ingiuste. Le stesse condanne, d'altronde, provenendo dal capo della Chiesa, sarebbero state di certo più miti che negli altri tribunali di fede.

³¹⁸ Ivi, f.317.

³¹⁹ Ivi, f. 318.

³²⁰ Ivi, f.318.

A tale proposito, in conclusione, a quanti affermavano che dopo il Regno di Ferdinando il cattolico nessun ministro delegato dell'Inquisizione aveva ricevuto regio *exequatur* se non in pochi casi di deleghe speciali, l'Autore obiettava che «la risposta è in ogni sua parte falsa poscia che il titolo con esti vengono ab antico assolutamente nominati di Inquisitori Apostolici o ministri della Generale Inquisitione destinati dalla Sede Apostolica mostra bene comunicatasi a quei ladri un ministerio stabile et non una particolare e temporanea delegazione: el mantenere le carceri, et esercitare atti giudiziali nel convento di San Domenico non lascia luogo di dubitare che la loro autorità si estende in tutto il Regno»³²¹.

Eppure, nonostante tale tribunale era legittimato ad operare dall'autorità apostolica, veniva considerato a Napoli quasi come intruso. Il problema era dunque stabilire se illecita era l'autorità apostolica che ne autorizzava l'operato o poco accorto il controllo su quella giurisdizione effettuato dai ministri regi che permettevano ad un tribunale male introdotto di prendere forma.

Di certo, secondo l'opinione dell'Autore, non poteva considerarsi «clandestino» un ministro che prima di insediarsi nel suo ufficio si presentava al Vicerè e al Collaterale per dare notizia del suo operato; che veniva esentato da ogni gabella godendo dei più vari privilegi ecclesiastici; che operava pubblicamente senza alcuna avversione esterna; e soprattutto che poteva avvalersi dell'aiuto di ufficiali regi per l'esecuzione delle proprie condanne.

«[...] Vogliano i Napoletani che non si ammetta questo ministro? Vogliono che egli non habbia potestà di carcerare senza licenza de Regj? Bene sta ma dovranno vedersi a Regj anco i delitti et ecco il tribunale in mano di ministri laici [...] anzi ecco il primo scalino per la forma dell'Inquisizione

³²¹ *Ibidem.*

di Spagna ed ecco che potranno tacersi le colpe, realizzarsi la pratica per cui i laici possono non considerare le domande ed ecco li delitti impuniti o le false testimonianze assolte [...] e potendo il giudice laico avvalersi di famegli e carceri nelle sue funzioni ordinarie non potrà utilizzarli senza discapito di quel decoro che in un tale ministero giustamente sono richiesti»³²².

Meglio era dunque, scegliere un tribunale quale quello romano in cui oltre alla supervisione del Pontefice, a fare da scudo alle iniquità dell'Inquisizione spagnola vi era il fatto che «l'havaritia», causa primaria delle condanne di confisca perpetrate nei tribunali spagnoli, «ci ha pochissimo luogo non havendovi luogo la confiscatione ne castigandosi i rei con pena pecuniaria che con licenze di Roma et in maniera assai moderata»³²³.

4. Togati e nobili contro la pratica della confisca. L'opposizione alle procedure straordinarie nella testimonianza di Gio Battista Giotti.

Un' interessante dimostrazione dell'unione tra togati e ceto nobiliare contro le procedure straordinarie dei tribunali ecclesiastici e la pratica della confisca dei beni ci viene, ancora una volta, da un manoscritto conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli che fa capo ad un non meglio identificato Gio Battista Giotti.

Non è stato possibile ricostruire la vita dell'autore non comparando il suo nome né nella famosa raccolta di vite di personaggi illustri del Giustiniani né nel Compendioso ristretto di Antonio Baldassarri. E' probabile che questo sia solo lo pseudonimo utilizzato, agli inizi della sua adesione alla

³²² Ivi, f.319.

³²³ *Ibidem*.

lotta anticuriale, dal più noto avvocato napoletano Pietro Di Fusco. Se si confronto, infatti, questo manoscritto con quello del giurista anticuriale è possibile scorgere molte, troppe, analogie tra i due autori.

Nell'incipit dell'opera in esame³²⁴, utilizzando un'espressione che verrà poi integralmente ripresa dall'avvocato³²⁵, il Giotti affermava che «i posteri, calcando l'orme de loro maggiori costantissimi nella fede e nella Religione, sono stabilissimi nel mantenere i costumi e l'osservanza della lor Patria a non sopporre il dorso al peso dell'Inquisizione odioso nome a tutta la Città»³²⁶. L'opposizione si era protratta nei secoli fino ad esplodere nuovamente contro Monsignor Piazza il quale «machinava di fabricar Tribunale sotto velame mal conosciuto di Commisario del Santo Officio di Roma»³²⁷.

Contro questo tentativo, occorreva ribadire la necessità che nella città di Napoli le cause di fede fossero trattate dall'Ordinario, per via ordinaria, senza che si aggiungesse alla competenza della Curia autorità o delegazione alcuna. I Napoletani non rifiutavano, infatti, «che le cause alla Religione spettanti» fossero esaminate dal proprio vescovo semmai la loro preoccupazione principale rimaneva la confisca dei beni. Per questo motivo il ceto togato doveva allearsi a quello nobiliare per evitare che «mai in tempo veruno in questa Fidelissima Città e Regno non habbia da essere confiscatione de' beni per delitti di eresia» com'era stato «santamente ordinato» dalla bolla di Giulio III. «Acciò che da tutti si viva sicuro» era

³²⁴ Gio Battista Giotti, *Raggioni a difesa della Fidelissima Città di Napoli negli Affari della Santa Inquisitione*, BNN ms XIC 46 ff. 322-332.

³²⁵ P. Di Fusco, *Per la Fedelissima Città di Napoli negli affari della Santa Inquisitione*, BNN. Ms I-E f. 182.

³²⁶ Gio Battista Giotti, *Raggioni a difesa della Fidelissima Città di Napoli negli Affari della Santa Inquisitione*, BNN ms XIC 46 f. 322.

³²⁷ Ivi, f. 322.

necessario, più di ogni altra cosa, lottare per assicurarsi definitivamente l'esonero dalla «confiscatione de beni per delitti di eresia»³²⁸.

I motivi per cui lo stile degli ordinari era preferibile a quello normalmente usato dai delegati regi o papali si articolavano, per il Giotti, in tre punti precisi.

Il Giotti riteneva che il termine Inquisizione racchiudeva in se «un Illiade di miserie per lo strano modo di procedere»³²⁹. Il processo di fede assumeva, infatti, forme contrarie al comune senso di giustizia ed ai principi stessi del diritto comune.

Com'era chiaro dalla citazione di passi di Ulpiano³³⁰, Cicerone³³¹ e Quintiliano³³², le sue procedure si allontanavano di gran lunga dalle modalità del processo romano canonico classico da cui era desunta la prassi procedurale medievale.

Gli Inquisitori formavano i loro giudizi con riti insoliti. Tralasciavano di compilare i processi, consideravano concludenti anche prove ricevute «ad istanza di persone notoriamente infami e frivole» e negavano «la repulsa dei testimonij»³³³. Questi metodi, se legati «al più usitato stile di cavar la verità de' Rei per mezzo de' tormenti»³³⁴ facevano dell'incertezza la peculiarità del processo di fede. Molti, infatti, spaventati dalla minaccia delle torture, un mezzo probatorio che era già di per se pena, erano indotti, con la forza, a

³²⁸ Ivi, f. 322-323.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ Si legge nel manoscritto come citato da Ulpiano, *Questioni de quaestu*, «Questioni fides non semper adhibenda est, res enim fragilis e periculosa est e veritatem plerumque fallit».

³³¹ Si legge nel manoscritto come citato da Cicerone, *Pro Silla*, «Tormmenta illa giberna dolor, moderatu natura cuisque, tum animi, tum corporis, regit quesito, flectit libido, corrompi spes, infirmat metus ut in tot rerum angustiis nihil veritati loci relinquatur».

³³² Si legge nel manoscritto come citato da Quintiliano, *Institutio Oratoria*, «Mentietur, qui tormenta ferre potest, mentietur, qui non potest, quia aliis patientia facile mendacium facit aliis infirmitas necessarium».

³³³ Gio Battista Giotti, *Raggioni a difesa della Fidelissima Città di Napoli negli Affari della Santa Inquisitione*, BNN ms XIC 46 f. 323.

³³⁴ Anche le espressioni ora riportate le ritroviamo nell'opera postuma del Di Fusco. Cfr. Gio Battista Giotti, *Raggioni a difesa della Fidelissima Città di Napoli negli Affari della Santa Inquisitione*, BNN ms XIC 46 f. 323 con P.Di Fusco, *Per la Fedelissima Città di Napoli negli affari della Santa Inquisitione*, BNN. Ms I-E f. 184.

rendere confessioni non veritiere. Ad aggravare la situazione era la facilità con cui la tortura veniva comminata. L'accesso ai tormenti, infatti, era possibile non solo per deposizioni fatte da uomini che, processati, denunciavano complici per avvalersi della legislazione premiale garantita ai collaboratori di giustizia, ma poteva essere legata anche confessioni rese per via extragiudiziale. Questo tipo di confessioni, che, nel processo di diritto comune, erano appena un indizio valido ad aprire il caso, nel Tribunale dell'Inquisizione diventavano prove sufficienti a fondare sentenze definitive di condanna.

In questo modo, «ricevendo gente ihabile, ed indizij così remoti, ed essendo pronta all'atrocità de tormenti»³³⁵ non era difficile trovare, tra le sentenze dei tribunali di fede, decisioni che incolpavano l'innocenza sulla base di semplici indizi senza contare che l'innocente che negava con insistenza il proprio reato, aveva alte probabilità di passare per un eretico pertinace e, pertanto, punito con pene più severe rispetto a quelle di coloro che, volontariamente, si sottoponevano all'abiura.

I rigori del tribunale dell'Inquisizione erano, effettivamente, tollerabili solo contro gli Apostati. Questi, commettendo il più grave dei delitti di fede nel rinnegare la religione cattolica, dopo aver prestato il giuramento di conversione, meritavano di essere disciplinati con il più severo rigore. Era contro ragione, invece, estendere l'uso di procedure così invasive a categorie di reati per i quali il fondamento della colpa era legata alla sfera delle mere opinioni. Così strutturato, il processo di fede diventava uno strumento persecutorio che gravava, principalmente, sul popolo minuto. La gente comune era quella che, più di ogni altra, si esponeva alla commissione di reati per i quali era applicabile la pena della confisca. La stessa bestemmia, ad esempio, normalmente usata per moltiplicare le

³³⁵ Gio Battista Giotti, *Raggioni a difesa della Fidelissima Città di Napoli negli Affari della Santa Inquisitione*, BNN ms XIC 46 f. 323.

fattispecie di reato perseguibili, non faceva che ripercuotersi contro la “plebe”. Macchiandosi spesso dei più vari delitti di fede, il popolo, «ogn’ora di quello Tribunale reo diverrebbe tanto più che tra la gente di esso volano dilungati adagij, introdotti dall’ignoranza, che sembrano orribili bestemmie, e pure non contengono altra malizia al parere de Casisti, che inconsiderata lubricità di lingua, come a dire giurare il Corpo di Dio, dir Santo al Demonio, dar il potta a Beati, chiamar una Messa tediosa, Messa canina, ed altri simili, tutte parole di corruttela usitata»³³⁶. Partiva l’opera di propaganda che i togati si impegnarono a realizzare sul popolo minuto. Sia il ceto civile che la nobiltà avevano precisi interessi economici da tutelare contro la pratica della confisca dei beni che ne causava un preoccupante indebolimento a favore della politica di accentramento reale. Tuttavia, per rendere la loro lotta ancora più convincente sul piano sociale, era necessario coinvolgere nella lotta all’Inquisizione, quell’ ampia fetta di popolo da cui dipendeva la stabilità del governo. A tal fine, cominciò una massiccia opera di persuasione tesa ad identificare il popolo minuto come il primo bersaglio dei tribunali di fede. Essendo, infatti, gli artigiani, i lazzari, i bottegai ecc. i più inclini a commettere, anche involontariamente, peccati come «la nefanda libidine, la golosità ne cibi ne giorni vietati, l’inosservanza de digiuni, la trascuraggine de divini ufficij ne tempi stabiliti, lo studio delle scienze divinatorie e l’esercitio delle vane superstizioni»³³⁷ per i quali era prevista la pena della confisca e la perdita di tutti i beni era opportuno restare uniti nella difesa di interessi civili di cui tutti i ceti erano portatori.

Per rendere efficace il suo monito, il Giotti, riportava molte citazioni dotte. Sposando le idee di un autore spagnolo, di cui resta ignoto il nome, diceva che permettere il perpetrarsi di queste prassi giudiziarie significava

³³⁶ Ivi, f. 324.

³³⁷ Ivi, f. 324- 325.

conferire, indistintamente, a chiunque avesse commesso qualsiasi tipo di peccato l'attributo di eretico o di pazzo. Ma l'intento del Giotti era quello di strumentalizzare la lotta anticuriale contro la confisca e per realizzare, meglio, questo scopo, occorreva, persuadere all'opposizione anche coloro su cui da secoli si basava l'economia del Regno: i commercianti che con, ma spesso, anche senza, un'adeguata licenza di commercio esercitavano la loro attività nel Regno. Il dato riportato, in merito, dall'Autore, è particolarmente interessante. A suo dire, tra il cinquecento e il seicento era particolarmente diffusa nei paesi cattolici la cosiddetta "scomunica civile" ovvero quella scomunica comminata a coloro che «non havendo licenza di commercio si tragittano ne Paesi non cattolici per ismalitare le proprie mercantie»³³⁸. Costoro venivano considerati sospetti d'infedeltà in quanto non svolgevano il loro mestiere per il benessere della comunità ma con la speranza di un lucro personale. Il Castro Palao, altro celebre autore spagnolo ripreso dal Giotti, stimava che le procedure contro i cosiddetti *exurdescentes* e il numero di scomunicati "civili" dall'Economo della Fabbrica di San Pietro «era pervenuto a segno non ordinario» e i processati avevano una qualche speranza di assoluzione solo quando il patrimonio da confiscare non avesse mezzi sufficienti per «sodisfare i legati» loro imposti³³⁹. In questo modo, privati di tutti i beni e della capacità transattiva per l'esclusione dalla comunità cristiana, questi individui e i loro successori, perdevano ogni mezzo di sostentamento. La lotta all'Inquisizione anche per questo, doveva trasformarsi, più di ogni altra cosa in lotta alla confisca dei beni.

Nei Paesi in cui questa pena era attuata, osservava il Giotti, era facile scorgere una certa instabilità nei rapporti sociali. Tale instabilità era legata alle sue caratteristiche strutturali. Quando veniva inflitta una simile

³³⁸ Ivi, f. 325.

³³⁹ Ivi, f. 325.

condanna, a prescindere dall'autorità giudiziale che la comminava, tutte le facoltà dell'eretico, anche quelle dell'eretico ormai morto, dovevano trasferirsi automaticamente al fisco. Le previsioni normative non lasciavano spazio a interpretazioni correttive e tutti i beni appartenuti all'eretico subivano la pubblicazione ad opera dell'autorità giudiziale, anche quando, nel frattempo, per atto *inter vivos* o *mortis causa*, le sostanze erano passate nel dominio di un terzo. La prassi, a detta del Giotti, adoperata «per sostenere il decoro dei sacri Tribunali»³⁴⁰, metteva in crisi la stabilità e la certezza dei rapporti privati. La possibilità di essere denunciati, anche quando ci si impegnava a seguire una retta e proba condotta di vita, costringeva ogni cittadino a vivere nel continuo timore di perdere i propri averi e non necessariamente per cause legate alle personali condotte di vita. Sicchè un Tribunale che vietava la pubblicazione del nome dei testimoni, proibiva l'elezione di un avvocato, considerava tendenziosa la deposizione testimoniale di amici e parenti, negava l'appello e comminava, con troppa facilità pene come la confisca, minava alle base le regole di una pacifica e stabile convivenza civile. Tali rigidità venivano definite dal Giotti, «ripugnanti alle leggi della natura»³⁴¹ rendendo questo ministero una

³⁴⁰ *Ibidem.*

³⁴¹ L'ambiente napoletano già risentiva dell'influsso delle prime idee giusnaturalistiche diffuse da Grozio e Pufendorf. Il giusnaturalismo comprende in sé tutte quelle dottrine che postulano in senso lato "l'esister naturale", ossia un insieme di norme dedotte dalla natura e superiori a quelle emanate da un sistema di coesistenza dati che prende il nome di diritto positivo. Vengono definiti giusnaturalisti alcuni autori del seicento e del settecento come grozio, Pufendorf, Althusius, Hobbesw, Locke, Rosseau e Kant che fanno della nozione di diritto naturale uno dei capisaldi teorici della propria dottrina per rivendicare alcune libertà fondamentali dell'uomo di fronte all'assolutismo statale. La prima formulazione di una divaricazione tra ciò che è giusto per natura e leggi poste dalla città si ritrova nei sofisti. Il termine "legge di natura" è usato invece per la prima volta dal personaggio Callicle nel Gorgia platonico e più tardi anche Aristotele parlerà di un giusto per natura e di una legge comune secondo natura che non dipendono dalle opinioni degli uomini pur essendo da lui ancora considerate come mutevoli. E' con gli stoici che la nozione legge di natura acquista spessore filosofico. L'universo e da essi concepito come regolato da un ordine divino necessario e provvidenziale e la legge di natura immutabile e valida ovunque si identifica con la ragione divina, alla quale il saggio deve conformarsi. Questa concettualizzazione passa poi nella filosofia latina e nel pensiero cristiano. Un fondamentale mutamento di orizzonte avviene con Tommaso D'Aquino il quale distingue la legge naturale insita nella natura umana da un lato dalla legge umana dall'altro dalla legge eterna e divina che guida

medicina necessaria solo nei luoghi in cui la religione aveva assunto strane forme. A Napoli, invece, «dove il candore della fede si è riservato senza veruna ombra di pericolosa dottrina», tale medicina sarebbe stata «anzi veleno ad un corpo sano»³⁴². Ad accorgersene erano stati anche i sovrani spagnoli, che, a più riprese, avevano concesso privilegi ai Napoletani. Già Ferdinando il Cattolico, in linea con gli insegnamenti del “divino” Platone che aveva mirabilmente insegnato come «non possunt eadem leges omnibus Republicae formis esse accomodate sed cuiusque formae sunt sua quaedam ac peculiare ferendae»³⁴³, aveva considerato poco conveniente subordinare tutti i popoli alla medesima legge decidendo di instaurare l’Inquisizione solo in alcuni e non in tutti i suoi Regni.

In seguito, fu l’imperatore Carlo V a dover fare i conti con il tentativo del pontefice Paolo III, su consiglio del cardinale Toledo, di destinare due ministri dell’Inquisizione romana all’allora vicerè Don Pedro fratello del cardinale. Infine, nel 1565, Filippo II risolse definitivamente la questione ordinando che nei processi di fede si usasse la procedura ordinaria escludendo per il Regno di Napoli l’introduzione di qualsiasi forma di Inquisizione. Ma oltre alla più nota *Declaration* del 1565, il Giotti, a dimostrazione di come in realtà gli ordini reali non fossero effettivamente rispettati, riportava una lettera inviata dal sovrano spagnolo all’allora vicerè Duca d’Alvea, datata 16 aprile 1628, nella quale, trattandosi della prigionia

l’uomo al proprio fine soprannaturale. Con Ugo Grozio ha inizio la dottrina moderna, laica, del diritto naturale, concepito come chiaro ed evidente di per sé e valido anche in guerra perfino se Dio non esistesse. La tematica è recuperata dagli autori sei-settecenteschi con finalità politiche pratiche ben precise: rivendicare di fronte al potere assoluto del monarca i diritti di cui si suppone l’uomo godesse nello “stato di natura”; in questo senso la tematica del diritto naturale si lega a quella del contratto sociale fondante la società e alla tecnica della libertà del costituzionalismo ed ha come momento culminante il riconoscimento dei diritti naturali inalienabili dell’uomo della Declaration of Rights americana e dei droit de Homme. Spunti in Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna e contemporanea, Assolutismo e codificazione del diritto*. Bologna, Il Mulino, 1976.

³⁴² Gio Battista Giotti, *Raggioni a difesa della Fidelissima Città di Napoli negli Affari della Santa Inquisitione*, BNN ms XIC 46 f. 325- 326.

³⁴³ Platone, *Dialoghi*, cit. in Gio Battista Giotti, *Raggioni a difesa della Fidelissima Città di Napoli negli Affari della Santa Inquisitione*, BNN ms XIC 46 f.326.

di un certo Tommaso Calandrino Civileano, il re spagnolo fu costretto ad intervenire nuovamente a sedare gli animi dichiarando don Tommaso «benigno mento per ragione por no haverse admitido la Inquisition en este Reyno como en Spagna y Sicilia e alguna otra forma de Inquisition»³⁴⁴. Nel 1565 il sovrano aveva ordinato inequivocabilmente che le cause di fede erano di competenza dell' ordinario ma ancora nel 1628 l'Inquisizione ad uso di Spagna incarcerava un regnicolo e il sovrano era costretto nuovamente ad intervenire.

Per ammissione dello stesso Giotti, gli abusi nel Regno, infatti, si perpetravano nonostante i rescritti reali. Le confische venivano irrogate con particolare celerità e al Giotti non restava che fomentare gli animi elencando i motivi per cui ai Napoletani, più che ad altri popoli, non si addicessero le procedure straordinarie dei tribunali speciali. Una delle cause maggiori per cui «i Napoletani rigettassero sempre mai il Tribunale dell'Inquisitione»³⁴⁵ risiedeva nella facilità di ritrovare nei processi di fede false testimonianze. Il numero dei falsi testimoni era cresciuto, nei secoli, al punto che più volte i governatori spagnoli erano stati costretti a promulgare severissime prammatiche per arginare il fenomeno. Questa «scelleratezza da gente vile per cui molti non si arrossano proferire che la lor vera alchimia sia la falsa testimonianza» risultava particolarmente pericolosa per i benefici concessi ai denunciatori e per la segretezza dei loro nomi. «Or dunque questa pernicioso gente verrà sicura di non esser riprobata di falso non potendosi promulgare i testimoni» tutto a scapito degli innocenti.³⁴⁶ Il Giotti non perdeva occasione per ribadire con insistenza che l'Inquisizione era considerata pericolosa soprattutto perché portava con se la pretesa di confiscare i beni agli eretici. «I litigi ogn'ora agitati» fungevano, per il

³⁴⁴ Ivi, f. 326-327.

³⁴⁵ Ivi, f. 327.

³⁴⁶ Antonio Doria, *Nei fatti di Carlo V*, cit. in Gio Battista Giotti, *Raggioni a difesa della Fidelissima Città di Napoli negli Affari della Santa Inquisitione*, BNN ms XIC 46 f. 327.

Giotti, da astuti stratagemmi per confiscare beni e soddisfare interessi meramente fiscali. Spesso questi interessi erano il pretesto per «figurare macchie di Religione in alcuni degli stipiti donde le azioni provengono»³⁴⁷ col solo scopo di sottrarre beni a coloro contro i quali venivano intentate azioni legali. A detta del Doria, così come citato dal Giotti, la volontà di scongiurare questo rischio indusse Carlo V ad inviare a Roma Don Giovanni Montiquer, suo ambasciatore, per ottenere da Giulio III la bolla più volte richiamata. Il dato interessante che, a questo punto, si rinviene dalle parole del manoscritto, è la chiara frequenza dell'uso della confisca nel Regno e la sua applicazione oltre che al reo ai suoi discendenti. Nei carteggi in esame, si legge che grazie alla bolla concessa con grande privilegio dal Papa «non soggiacquero alla confiscatione de beni» un gran numero di eretici a cui, nel frattempo, la pena era stata comminata e in particolare «ai figliuoli di Francesco di Alois di Caserta e i suoi discendenti nel 1587 ed appresso gli eredi di Bernardino Gargano d'Aversa già linea estinta a nostro tempo»³⁴⁸. La grazia valeva anche per «gli altri che ne sono registrati negli Archivi della Reggia Camera benché pertinaci morissero» e avrebbe potuto espletarsi solo per pochissimi casi «e questi la maggior parte di furastieri». Il Giotti accennava, in particolare, a due stranieri «due gentil'homini forastieri nella quaresima dell'anno 1564 viddi io ambedue, benchè penitenti del loro gravissimo errore, fatti morire e confiscare li beni per mezzo della giustizia»³⁴⁹.

Il tribunale dell'Inquisizione non si addiceva, infine, ai Napoletani anche per la natura violenta che ne contraddistingueva l'indole. L'Inquisizione, a suo dire, «fomentando» per le ragioni sopra esposte «ogn'ora odiose discordie» avrebbe accresciuto il disordine sociale per la particolare

³⁴⁷ Ivi, f. 328.

³⁴⁸ Ivi, f. 328.

³⁴⁹ Ivi, 329.

propensione dei Napoletani alle vendette private. Il Giotti era certo che il passaggio in giudicato della sentenza non concludeva definitivamente i processi. La rabbia dei parenti del condannato si riversava, con frequenza, sui nemici, presunti o reali dell'eretico, da cui, si sospettava, provenissero le testimonianze valide ai fini dell'emanazione della sentenza finale. Gli Inquisitori erano dunque necessari solo per supplire «all'inabilità di quei vescovi eletti per favore de' Principi»³⁵⁰. In caso contrario bisognava rinunciare ad essi e rimettere le controversie agli ordinari. Il Giotti prendeva di mira, in special modo, i tribunali delegati di tipo romano. Egli ne scongiurava la nascita per evitate la ploriferazione e moltiplicazione di più giurisdizioni all'interno dello Stato. Gli Inquisitori delegati si consideravano legittimi solo se inviati per vertenze particolari. Tuttavia, anche in questi casi, erano tenuti a procedere per via ordinaria e cioè rimettendo l'esecuzione delle sentenze da essi varate alle autorità regie dopo un attento esame da parte del Consiglio Collaterale. Restava che, anche in questi casi, non potevano disporre di proprie carceri né imporre alcuna pena senza l'intervento della «consulta». Questo, a detta del Giotti, era il modo di procedere ordinario. Chi amministrava le cause di fede nel Regno aveva il potere di imbastire autonomamente le cause, di provvedere alle indagini, di raccogliere gli elementi probatori, di valutarli ai fini della sentenza e anche quello di scegliere le pene più adatte al caso ma la sentenza di condanna, doveva necessariamente essere sottoposta al vaglio del Consiglio Collaterale che, a sua volta, se lo riteneva opportuno, dava il beneplacito per l'esecuzione della sentenza su espressa autorizzazione del vicerè. La stretta collaborazione tra tribunale vescovile, Collaterale e vicerè è chiara nelle pagine seguenti. Scrive ad esempio che «nell'anno 1569 il vicario della Cattedrale di Mileto dimanda il braccio al giustiziere di Val

³⁵⁰ *Ibidem*

Crate, per approbatione del Collaterale del che informatone il Vicerè, ne ottenne licenza»³⁵¹; ancora che «l'Arcivescovo cosentino dimanda a Regj del Collaterale di ottenere la castigatione di alcuni macchiati di eresia negli anni stessi, e scrittane parere favorevole al vicerè, rispose che presti all'Arcivescovo aiuto con che non si comandino se non come le leggi civili vogliono e nel tempo medesimo si ritrova, che il vescovo di Mottola procede contro il Barone di quel luogo come similmente in altri affari il Prelato di Agnola»³⁵². Ma il Giotti riporta anche molti esempi di inquisiti di religione catturati dalla Vicaria criminale e «con decreti poi agli ordinari conceduti»³⁵³. Uno dei casi che l'Autore descrive è quello del Regente Figneroga, maggiore reggente della città di Manfredonia, il quale fece carcerare alcuni cittadini come sospetti di eresia. La competenza del caso fu affidata al vescovo di Bisceglie «a detto Episcopo furono rimessi gli inquisiti carcerati come si trovavano con tutto lo processo». Stessa sorte per «due carcerati nello Castello Nuovo di Napoli e alcuni in lo Castello di Manfredonia». Il Giotti confermava che la collaborazione tra vescovi e autorità regie in taluni casi fu talmente stretta che spesso la Santa Sede si senti in dovere di intervenire. Nel caso ad esempio del vescovo di Bisceglie «per alcune gravezze fatte per detto Episcopo», facendosi appello alla Santa Sede, «lo Giudice Ecclesiastico fu privato della cognizione di detta causa pretendendosi con questo [...] che li giudici secolari non s'intromettano in modo veruno»³⁵⁴.

Le contraddizioni nella forma assunta dall'Inquisizione nel napoletano rimanevano. Da una parte sembra innegabile la presenza di carceri dell'Inquisizione delegata nel Regno dall'altra sembra altrettanto innegabile un uso strumentale dei vescovi da parte del sovrano in una forma

³⁵¹ Ivi, f. 330.

³⁵² Ivi, f. 331

³⁵³ *Ibidem.*

³⁵⁴ Ivi, f. 331.

d'Inquisizione mista più vicina a quella spagnola. Eppure continua il Giotti, a suo dire, «gli esempi de vescovi che si asserivano Inquisitori pochi risultano». Il titolo di cui essi si fregiavano era quello di «Episcopus N. Generalis Inquisitoris Minister Deputatus»³⁵⁵. Da questa formula si ricavava che in realtà essi non erano Inquisitori veri e propri potendo la voce “ministro” competere a qualunque “referendario”, “collettore” o altra figura pubblica. Del resto si taceva anche il luogo per il quale l'ufficiale era destinato a svolgere il suo ministero cossichè il presunto Inquisitore «trattava giurisdizione senza sudditi come a dir Capitan senza esercito»³⁵⁶. Secondo la tesi del Giotti da ciò trapelava la volontà di introdurre occultamente l'Inquisizione nel Regno potendosi sempre, all'occorrenza, gli Inquisitori discolpare affermando che il proprio ministero non era deputato al Regno di Napoli. La segretezza dell'Inquisizione napoletana era tale che anche il cardinale Gesualdo, arcivescovo di Napoli, in una lettera alla Santa Sede scrisse «che non gli era noto vi fusse chi avesse titolo d'Inquisitore nella Città [...]» e per giunta che questa situazione si era rivelata di vantaggio per l'esercizio dell'attività «poiché non eressero mai tribunale, carceri, mastrodatti, cursari, avvocati particolari e simili ministri come ordinato dalla bolla di Paolo III e IV»³⁵⁷. Il Giotti concludeva il manoscritto con una domanda. Era dunque possibile esercitare un ministero del quale non si conosceva l'origine, l'istituzione, le facultà, i poteri e i limiti? A questa domanda egli rispondeva asserendo che «le formalità dell'Inquisitione sono molte [...]» alludendo al fatto che quella napoletana non era che una di quelle. Del resto per l'erezione di un tribunale dotato di forza coattiva, proprie carceri e uomini armati nel Regno non era sufficiente il semplice *exequatur regio* del monarca ma «necessaria la speciale

³⁵⁵ *Ibidem.*

³⁵⁶ *Ivi*, f. 332.

³⁵⁷ *Ivi*, f. 332.

concessione dello Reggio uomo, conforme si è praticato in un tribunale minore come quello della Fabbrica»³⁵⁸. Restava, dunque che i vescovi non erano altro che “semplici ispettori”.

Ma ispettori di chi?

5. L'unione cetuale contro la confisca agli eretici nella rivolta del 1661: i manoscritti di Rubino e Parrino.

Come abbiamo più volte ripetuto, la confisca, appare il fulcro reale intorno al quale ruotarono i tumulti che tra il cinquecento ed il seicento si scatenarono nella città di Napoli contro i tentativi di introdurre un tribunale dell'Inquisizione stabile. Alla luce delle recenti considerazioni appare chiaro che la resistenza all'applicazione di questa pena non fu solo di carattere teorico-culturale ma assunse soprattutto le vesti di un'opposizione sociale.

La corretta ricostruzione dei tumulti citati e l'attenta disamina delle opere anticuriali, infatti, sottolineano come la riottosità alla pena della confisca accomunava tutti gli strati della società realizzando una solidarietà cetuale mai conosciuta prima.

L'unione dei vari ceti sociali nella lotta all'Inquisizione risulta ancora più chiara nel *Discorso di quanto è passato in materia dell'inquisizione di Napoli* attribuibile con alta probabilità al Rubino³⁵⁹. Si tratta di una vera e propria cronaca dei fatti del 1661 raccontata da uno dei protagonisti della vicenda in qualità di membro della Deputazione del Sant'Uffizio.

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ Rubino, *Discorso di quanto è passato in materia di Inquisizione in Napoli 1661-1662*, ff. 326-339.

Nel fornire una particolareggiata descrizione degli eventi, il Rubino nota come mai come in quella occasione l'alleanza tra ceto nobiliare, togato e popolare avesse trovato un saldo punto d'unione nella lotta contro il tentativo di monsignor Piazza di palesare l'esistenza del tribunale dell'Inquisizione nel Regno.

Il Rubino racconta che nella notte del 2 aprile «per non perder momento di tempo in affare così grave et importante» i deputati di tutte le Piazze si unirono in San Lorenzo per commissionare a tre membri della Deputazione del Sant'Ufficio la consultazione di tutti «li maggiori Avocati» del tempo circa «il modo da tenersi nelle suppliche da presentarsi a Sua Altezza»³⁶⁰.

Nel racconto di Rubino è chiaro che il rapporto tra ceto togato e nobiliare, precedentemente messo in crisi dalle disposizioni del Toledo relative alla limitazione del potere dei nobili di cappa corta a favore del ceto togato all'interno del Collaterale, trovava, per paradosso, nella lotta all'eresia un punto d'incontro.

La motivazione che spingeva nobili e toghe a restare uniti contro il tribunale dell'Inquisizione era svincolato dai privilegi di casta e legato piuttosto all'uso spietato della confisca dei beni che colpiva, nei territori spagnoli, incondizionatamente la nobiltà come personaggi più direttamente legati al sovrano quando, con le ricchezze e il prestigio maturato, minacciavano di ricoprire un ruolo, anche politicamente ingombrante nei domini spagnoli.

La confisca serviva a ricompattare e accentrare il potere e l'autorità politica nelle mani del sovrano. Per questo motivo anche i togati che, nella polemica anticuriale, avevano da sempre difeso gli interessi della corona a scapito delle rivendicazioni della Chiesa, appoggiarono l'opposizione in principio

³⁶⁰Ivi, f. 326.

innescata dalla nobiltà e propagandarono, a mezzo stampa, una visione negativa dell'Inquisizione in generale.

Quest'opera di propaganda servì a diffondere l'avversione al sacro tribunale a livello popolare. I cittadini, di lì a poco, condivisero l'opposizione dei ceti alti nella lotta all'Inquisizione. Non è un caso che, nel riferire gli avvenimenti del 1661, Rubino ribadisca che «la Città tutta e tutti li cittadini», senza alcuna distinzione di ceto, erano pronti a porsi come «esecutori rigorosi contro le case, le persone, e chi si fosse macchiato di forma di delitto di Santo Ufficio» se il tribunale dell'Inquisizione avesse permesso l'uso della confisca dei beni. Il tribunale era riverito e desiderato da tutti «ma che si esercitasse dall'Ordinario e ordinariamente cancellando anco affatto il nome di Inquisizione»³⁶¹. La partecipazione popolare alla rivolta del 61 si evince ancor più chiaramente nella parte principale dell'opera. Nel descrivere la centralità del ruolo assunto dalla Deputazione del Sant'Ufficio nella vicenda, l'autore nota come le riunioni organizzate dai membri che vi facevano parte, «acciocchè si fossero stabilite per sempre simili materie così delicate» si ripetevano più volte al giorno nella centralissima San Lorenzo e sempre «in presenza di molti cittadini» che seguivano preoccupati e partecipi l'evolversi della situazione³⁶².

Per cercare di placare gli animi, il vicerè allontanò monsignor Piazza dalla Città assicurando che non avrebbe mai più permesso l'esercizio del Sant'Ufficio né a lui né a nessun altro nunzio pontificio fino a che «non si ponessero in assenso le cose»³⁶³.

La Deputazione restò insoddisfatta dalle poche concessioni del sovrano e continuò ad unirsi, incessantemente, alla presenza del popolo, per ritrovare tra le scritture antiche quelle più adatte a sostenere l'impossibilità dell'uso

³⁶¹Ivi, f. 326.

³⁶² Ivi, f.327.

³⁶³ *Ibidem*.

della confisca dei beni nel Viceregno napoletano. «Dopo varie fatiche», racconta Rubino, i togati più in vista, a sostegno delle loro richieste, ritrovarono il breve di Giulio III «sotto la data delli Aprile 1554 spedito ad istanza dell'Imperator Carlo V di gloriosa memoria per mezzo del suo ombre residente in Roma e drizzato al Cardinal Paceco per lo quale si ordinava che in questa Città e Regno per li delitti di eresia non ci debbia esser confiscatione di beni» e la dichiarazione di Filippo II³⁶⁴.

Era chiaro, ancora una volta, che il reale interesse che spingeva il popolo tutto a restare unito contro i tribunali di fede era quello della confisca dei beni. I due testi, infatti, si prestavano a difendere gli interessi popolari e a dimostrare come, sulla base di espresse previsioni di legge, «per li delitti di eresia» non poteva applicarsi a Napoli, in alcun modo, «la confiscatione». In particolare la cedola di Filippo II che, a differenza del breve di Giulio III fino ad allora non era stata mai abrogata, sanciva l'obbligo di trattare «simili cause per via ordinaria»³⁶⁵. Sostenere il procedimento ordinario per la cura dell'ortodossia significava evitare il radicarsi nel Regno di entrambe le forme di Inquisizione e liberarsi, in questo modo, definitivamente, dall'uso della confisca, ormai prassi anche dell'Inquisizione romana. «Dopo continue fatiche, diligenze, sessioni, consulte con diversi Advocati e alla presenza de li cittadini» fu deciso il contenuto della richiesta da presentare al re di Spagna. Di comune accordo, i cittadini decisero di supplicare il sovrano «acciò che da tutti si venisse sicuro che mai in questa Fid.ma Città e Regno ci debba essere confiscatione di beni per delitti di heresia come si sperava inviolabilmente per futura notizia di questa Città Ill.ma»³⁶⁶.

La supplica era diretta, oltre che al re, «a l'ombre del Re N.to Sig.re appresso Sua Santità» al quale si chiedeva, nel caso in cui la proposta dei

³⁶⁴ Ivi, f. 327-328.

³⁶⁵ Ivi, f. 328.

³⁶⁶ Ivi, ff. 328- 329.

Napoletani avesse incontrato qualche difficoltà a Roma, di avere premura di informare la Deputazione di modo che la situazione si risolvesse evitando che «la Città non esca mai da quello che sarà maggior servitio di Dio, di Sua Maestà, e del pubblico giusto»³⁶⁷.

A riprova dell'unione tra ceti, il Rubino racconta che dopo aver firmato la supplica reale, i deputati scelsero Andrea Nocherio eletto e deputato della Piazza del popolo a rappresentare il volere della Deputazione al vicerè. Il Nocherio aveva il delicato compito di ottenere il dissequestro dei beni del conte di Mola fatto da cui erano scaturiti i sommovimenti degli ultimi giorni. Il rappresentante della Piazza del popolo avrebbe, poi, dovuto aggiornare i Signori delle altre Piazze e i cittadini riuniti in San Lorenzo sull'andamento progressivo dei fatti. La risposta del vicerè non fu quella sperata. Il delegato reale temeva che i disordini interni avrebbero potuto indebolire, in qualche modo, la sua autorità agli occhi del potere centrale. Arroccato, quindi, su rigide posizioni reagì, con forza, alle richieste delle Piazze napoletane tanto che i suoi rappresentati furono costretti a rifugiarsi nelle chiese per sfuggire all'incarcerazione. Chiedere il diritto d'asilo significò paralizzare gli organi di governo e incitare, indirettamente, la plebe, che li aveva sostenuti fino ad allora, ad una reazione. Fomentato dalla propaganda anticuriale contro la confisca dei beni, il popolo non disattese le aspettative. La rivolta fu cruenta e scoppiò in più punti della Città. Messo alle strette il vicerè non poté che intervenire. Adducendo a pretesto la nascita del primogenito, si decise a concedere una grazia agli eletti. Dopo aver ordinato che «si andassero a pigliare tutti li Deputati che stavano ritirati in Chiesa», abolito il divieto di riunione, promise che «li avrebbe consolati in tutto quello che avessero desiderato per lo pubblico

³⁶⁷Ivi, f. 329.

beneficio» invitandoli a Palazzo «a fare le dovute espressioni delle comuni allegrezze»³⁶⁸.

I Deputati dei vari Capitoli della Città si incamminarono verso la sede vicereale dove furono accolti con tutti gli onori. «Il vicerè ci abbracciò uno per uno con ogni affetto e tenerezza», racconta il Rubino, «dispensandoci mille favori e soggiungendoci che si fusse unito a nostro volere mentre stava accertato che tutte le cose si fossero da noi trattate per maggiore servizio di Sua Maestà» ma il loro unico intento restava ottenere soddisfazione «circa la materia della loro incombenza»³⁶⁹.

Rispondendo «non da Capitano conte ma con confidenza ed affetto di vero cittadino», il vicerè divise gli argomenti della discussione in due punti. Quanto alla forma dell'Inquisizione rassicurò i Napoletani che sarebbero stati consolati perché ordine del re era che «en esta ciudad y Reyno en los casos de S.Officio non se ponga Inquisition alguna»³⁷⁰ si teneva vago, invece, quanto al dissequestro dei beni del conte di Mola per il quale attendeva ancora ordini da Sua Maestà. Il re di Spagna sperava di poter incamerare i beni del conte quando, con il tempo, quietati gli animi, fosse rientrato il pericolo di un'altra rivolta. Ma proprio su quel punto gli Eletti non intendevano cedere. Di lì a poco, quindi, si riunirono di nuovo a San Lorenzo per incitare il popolo a chiedere «il dissequestro tanto desiderato»³⁷¹.

« [...] E stando con tale aspettativa fummo chiamati il 12 giugno 1662 in San Lorenzo dalli Sig.ri Eletti dalli quali ci fu esibito un viglietto di S.A. della data del medesimo giorno, nel quale si scriveva [...] che già sua Maestà haveva tenuto per bene d'ordinare lo dissequestro degli effetti del Sig. Conte di Mola e dentro il viglietto una lettera originale del Secc.rio del

³⁶⁸ Ivi, f. 330.

³⁶⁹ Ivi, f. 331.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ Ivi, ff. 331-332.

Supremo d'Italia Indico di Larate, nella quale avvisava che si stava facendo lo dispaccio»³⁷².

Il viglietto fu presentato ai membri della Deputazione il 22 luglio del 1662. In esso, sua Maestà rendeva noto al suo popolo che era ormai pronto il dispaccio per il dissequestro dei beni confiscati al conte di Mola. Si ordinava, pertanto, di dare immediata esecuzione all'ordine una volta ricevuto il dispaccio che pervenne al vicerè con l'ordine definitivo del dissequestro dei beni, solo il 14 maggio dell'anno successivo. Nel dispaccio «a Sua Altezza parve bien che el sequestro fusse resuelto» ordinandosi alla Regia Camera, con il parere favorevole del Consiglio Collaterale, di liberare da ogni vincolo «los bienes embargados al conte de Mola»³⁷³.

E' quanto alla forma dell'Inquisizione che le osservazioni del Rubino destano non poche perplessità e, di certo, molto interesse.

Il Rubino affermava che i sovrani di Spagna «sempre veri e acerrimi difensori della Santa Fede Cattolica e della Chiesa Romana» con grande zelo avevano cercato di mantenere la purezza della fede cattolica nel Regno di Napoli sin da tempi antichissimi. Si legge, ancora, nelle pagine seguenti che «gli Inquisitori eletti dal Sommo Pontefice per estirpare l'heresia habbino esseguito il tutto con saputa, agiuto e licenza dell'istessi Re [...] il che essendosi fatto in tempo dell'antichi e continuato sempre [...] si ha da continuare hoggi sotto il dominio felicissimo dell'Invittissimi di Casa d'Austria di cui è stato et è proprio e particolar istituto di conservare, aumentare et ampliare la S.ta Fede per tutto l'Universo e in Regno»³⁷⁴.

Per il Rubino l'Inquisizione assumeva caratteristiche particolari nel Regno attraverso «il mandamento di Inquisitori ordinari». Si trattava, a suo dire, di «un' Inquisitione formata con molta maggior ragione» che continuava e

³⁷² Ivi, f. 332.

³⁷³ Ivi, f.333.

³⁷⁴ Ivi, f. 334.

sarebbe continuata per secoli³⁷⁵. Essa non si riconosceva in un Tribunale autonomo ma eleggeva inquisitore un ordinario «nelli casi particolari che possono occorrere com'è notissimo»³⁷⁶. Per l'autore del manoscritto, dunque, l'Inquisizione a Napoli doveva necessariamente essere affidata ad un giudice territoriale il quale, tuttavia, avrebbe ricoperto il ruolo d'inquisitore solo per fronteggiare i casi straordinari di eresia che, all'occorrenza, si fossero presentati. La scelta dell'inquisitore avveniva per nomina papale ma, per la legittimazione del suo operato, occorreva l'aiuto e soprattutto una licenza speciale del re.

Il riferimento ad un rescritto di Carlo V datato 28 maggio 1520 alimenta nuovi interrogativi. Il rescritto era indirizzato al «Iustitiario Terrae Laboris» ed aveva lo scopo di estirpare «totaliter» il dogma «haereticorum»³⁷⁷.

Al giustiziere si ordinavano due cose fondamentali. Questi avrebbe dovuto, innanzitutto, fornire sollecito aiuto all'Inquisitore nella fase della «requisizione delle prove» nei casi in cui gli sembrasse opportuno intervenire e, in secondo luogo, a lui era rimessa l'esecuzione delle sentenze emanate in materia di fede. Ove non avesse osservato questo ordine l'ufficiale regio avrebbe dovuto pagare «la pena qua iste inquisitor sibi duxerit imponenda [...] riservando sempre però l'astutia di farlo eseguire alla Forza regia»³⁷⁸. Il rescritto ordinava, ancora, che non solo si doveva prestare il braccio secolare all'Inquisitore per l'esecuzione delle sentenze ma le autorità regie avrebbero dovuto anche garantire aiuto nella cattura dei rei fornendo dettagliate disposizioni circa le modalità della stessa e il modo di raccogliere le prove. Era loro compito, poi, custodire «homine hoi robbe confiscatae» stabilendone la destinazione, tant'è che in caso di negligenza,

³⁷⁵ Ivi, f. 335.

³⁷⁶ Ivi, f. 336.

³⁷⁷ Ivi, f. 337.

³⁷⁸ Ivi, f. 338.

l'Inquisitore avrebbe, loro, imposto la stessa pena «quam a vobis de bonij viris exigit nostra Curia demandavit»³⁷⁹.

La lettura della strana forma dell'Inquisizione napoletana è complicata, ulteriormente, da un'altra interessante ricostruzione della rivolta del 1661 che ci proviene da un manoscritto datato 1692 attribuibile al Parrino.

L'opera dal titolo *Teatro eroico e politico de governi del vicerè di Napoli*³⁸⁰ è datata 1692 e aggiunge informazioni ancora più dettagliate circa gli avvenimenti in esame.

Il Parrino, individua i motivi della rivolta non solo, come il Rubino, nel più noto caso del conte di Mola, ma dimostra come nel seicento molteplici furono i sequestri per confisca che inasprirono le lotte interne. Solo nel suo manoscritto l'autore conta almeno sei confische comminate per cause di fede.

Nel rendere noto che per sanare i conflitti del 1661 si supplicava sua Altezza di «stabilire che mai vi fosse confiscatione de beni [...] et che si facesse supplicatio S. A in generale a mantenere senza novità e senza confiscatione di beni negli delitti di heresia», annoverava tra gli inquisiti a cui erano stati confiscati i beni ad opera dell'Inquisizione oltre al conte Vaaz, un ebreo meglio conosciuto come conte di Mola, anche il conte delle Noci, due gentiluomini che erano al suo servizio, Vincenzo Liguoro rappresentante della piazza di Porto «et in ogni modo li altri signori Liraldo, Mirabello et Alessandro di Cassano»³⁸¹.

Egli riconduce lo scoppio della rivolta all'incarcerazione autorizzata da monsignor Piazza, commissario generale dell'Inquisizione, di due gentiluomini legati alla famiglia del duca delle Noci. Diffussasi la notizia dell'incarcerazione, «la Città fu malamente sentita dell'accaduto et con

³⁷⁹ Ivi, F. 339.

³⁸⁰ Parrino, *Teatro eroico e politico de governi de vicerè del Regno di Napoli vol.III*, Napoli 1692; BNN ms. XI C 37 ff. 289- 303.

³⁸¹ Ivi, f. 289.

tutto che», per evitare disordini popolari di lì a poco «fussero stati scarcerati [...] piuttosto maggiormente si commosse la Città che si placasse»³⁸². Le confische furono, tuttavia, mantenute.

Nella disamina dei fatti è chiara l'unione tra ceti che distinse l'intera vicenda. Tutti i cittadini, senza distinzione di casta, si riunirono in San Lorenzo per decidere come fronteggiare l'operato di monsignor Piazza. Fu stabilito che l'unico modo per risolvere definitivamente la questione della confisca agli eretici era quello di andare da Sua Altezza a rappresentarvi le novità introdotte dall'inquisitore, il candore della fede cattolica mantenuta, per secoli, nella Città e nel Regno, e per ultimo, l'odio dei Napoletani verso il nome del tribunale dell'Inquisizione. Intanto, mentre la nobiltà si dirigeva verso il palazzo del Reverendo per raccogliere prove delle novità da lui introdotte, il principe di Chiusano preparava la memoria da presentare al re di Spagna. In essa, il principe indicava il Piazza come «odiosissimo alla Città», ne chiedeva la sospensione immediata dal ministero facendo presente, allo stesso tempo come «il ministero era da tutti desiderato ma che si esercitasse dall'ordinario senza odioso nome di Tribunale dell'Inquisizione»³⁸³. A sostegno della sua richiesta ricordava a sua eccellenza i sentimenti che avevano mosso i suoi predecessori nell'esentare i Napoletani dalla Santa Inquisizione e dall'uso della confisca dei beni e faceva notare come quei sentimenti erano ancora vivi nel popolo napoletano che «così stava per mantenerli sempre»³⁸⁴.

Questa volta l'abolizione della confisca dei beni doveva essere «un rimedio» che durasse «per sempre» giacchè «tutti i cittadini erano pronti ad abbrusciare le case e le persone di qualsivoglia che fusse avvinto di ombra di

³⁸² Ivi, f. 290.

³⁸³ Ivi, f. 291.

³⁸⁴ *Ibidem*.

Sant'Ufficio [...] tribunale desiderato da tutti ma che si esercitasse dall'ordinario cancellando anco affatto il nome di Inquisitione»³⁸⁵.

La risposta del vicerè fu cauta. Come già visto in Rubino, il capitano conte cercò di quietare gli animi espellendo il Piazza dalla città mentre prendeva tempo «per pensare al di più che la Città desiderava»³⁸⁶.

Le richieste dei Napoletani, infatti, andavano ben oltre il semplice allontanamento del Piazza e si spingevano fino a chiedere l'abolizione di tutte le anomalie che a Napoli riguardavano l'esercizio delle cause di fede. In particolare, ciò che sconcertava i Napoletani, a detta del Parrino, erano le irregolarità che, nonostante le concessioni reali, imperversavano da secoli. Per questo motivo, citandosi lo scritto del Chioccarello che enunciava quanto era stato concesso al Regno di Napoli in materia d'Inquisizione dal 1264 sino al 1628, il breve di Giulio III e molte lettere e cedole riconducibili a Filippo II, la supplica al re si arricchiva di una nuova richiesta: l'abolizione delle carceri del Sant'Ufficio istituite nel monastero di San Domenico Maggiore.

La Deputazione del Sant'Ufficio in nome dei cittadini Napoletani chiedeva «di favorire di far passare li carcerati di Sant'Ufficio che si ritrovavano in San Domenico all'Arcivescovato [...] essendo stato poco decoroso istituire delle carceri in San Domenico Maggiore ed essendo poco commendevole che persone inquisite di Sant'Ufficio stessero incarcerate dentro il monastero [...] in potere dei frati»³⁸⁷.

La Città pretendeva che «solo vi fusse l'ordinario per l'esercizio del Sant'Ufficio»³⁸⁸ così come stabilito nelle concessioni reali contro autorità che operassero con strutture, carceri e tribunali propri, in istituzioni delegate autonome e indipendenti dalla Curia. I Napoletani, tolleravano le

³⁸⁵ Ivi, f. 292.

³⁸⁶ Ivi, f. 293.

³⁸⁷ Ivi, ff. 293-294

procedure straordinarie, le incarcerazioni e le pene inflitte per la cura dell'ortodossia provenienti dai vescovi, ma mal tollerava tribunali indipendenti e legati ad un potere meno controllabile rispetto quello dei giudici territoriali. Risulta probabile, dalle parole del Parrino, che in questa occasione come in quella che scatenò la rivolta del 1547 l'avversione dei Napoletani fu diretta più all'Inquisizione romana che non a quella spagnola in senso stretto. Come, infatti, l'istituzione introdotta da don Pedro da Toledo non fu quella spagnola propriamente detta ma l'Inquisizione romana ricalcata sul modello spagnolo e istituita da Paolo III così anche l'Inquisizione che faceva capo al Piazza sembrava avere le stesse caratteristiche. Ne è conferma quanto riportato nei carteggi successivi.

La risposta del vicerè alle richieste dei Napoletani ribadiva l'assoluta estraneità ai fatti accaduti da parte delle autorità politiche spagnole. «Quanto al trasferir li carcerati da San Domenico all'Arcivescovato», il delegato del re di Spagna affermava, ad esempio, che i rei d'Inquisizione «non stavano in sue mani» ma sotto la custodia di «frate domenicano et approvato dal Tribunale della Santa Inquisizione di Roma»³⁸⁹. Quanto, invece, ai sequestri rendeva noto di non poter accogliere la richiesta della Deputazione perchè anche i sequestri in particolare quello «delle robbe del conte di Mola era anco veruna del Pontefice»³⁹⁰. Non potendo intervenire in alcun modo, per questo motivo, invitava «quei Signori» di dispensarlo «in quella materia e lo comandassero in cose che avesse tenuto disposizione di eseguire»³⁹¹. Fu per questo che la Deputazione del Sant'Ufficio, rappresentando «uniformemente» il volere del «popolo tutto», concluse «in chieder» non solo l'esclusione del ministro dalla Città ma soprattutto, se realmente il sovrano non poteva occuparsi personalmente

³⁸⁹ Ivi, f. 294.

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ Ivi, f. 295.

della questione, di ordinare «in generale che non vi fusse confiscatione de beni negli delitti di heresia et che mai più altro ministro non procedesse a novità ma si formasse conforme il solito prima di Monsignor Piazza»³⁹². Come già evinto dalle pagine del Rubino, appare ancora più chiaro dalle pagine del Parrino che la richiesta dei Napoletani ai sovrani spagnoli non era solo quella di rispettare i privilegi che garantivano l'esonazione dal tribunale di fede alla spagnola, ma dietro la richiesta di mantenere il rito ordinario per le cause di fede si celava il desiderio che non si istaurasse in Napoli neppure l'Inquisizione romana. Entrambi i tribunali, infatti, con procedure più o meno analoghe, a partire dal cinquecento, avevano intensificato, per quanto con una destinazione diversa dei beni, l'uso della confisca. Supplicare il sovrano «che in questa Città le cause di Sant'Officio fossero trattate dall'ordinario [...] e che non procedesse in esse alcun Tribunale di Sant'Officio ma solo l'ordinario et conforme all'antico solito» significava escludere per sempre la preoccupazione «che a Napoli non ci sia confiscatione di beni»³⁹³. L'uso della confisca, infatti, era notevolmente aumentato. La rivolta del 1661 non era legata solo al sequestro dei beni comminati al conte Vaaz. La preoccupazione riguardava soprattutto gli inquisiti tenuti in custodia nelle carceri di San Domenico i quali sfuggivano, da tempo, al controllo del vescovo. Era necessario intervenire affinché «le cause di Sant'Officio in questa Città si trattassero dall'Arcivescovo nel modo e nella forma che disegnano i canoni come di ordinario senza autorità o delegazione alcuna fuori di quella che le leggi del Regno permettono come di ordinario e [...]che similmente si applicasse la bulla di Giulio III dell'Aprile del 1554 [...] acciò che [...] in questa Città e Regno per delicti di heresia non ci habbia ad esser mai confiscatione de li beni»³⁹⁴.

³⁹² Ivi, f. 296.

³⁹³ Ivi, f. 297.

³⁹⁴ Ivi, f. 299.

A nulla, tuttavia, sarebbe servito l'intervento del vicerè e del sovrano di Spagna essendo del Pontefice «istanza per detto dissequestro»³⁹⁵.

Era, per questo, ad avviso del Parrino, che il viglietto reale che liberava i beni del conte di Mola pervenne solo nel 1662. Il sovrano non poteva deliberare da solo, occorreva, sul caso, anche il beneplacito del Pontefice. Ma altro dato interessante è quello riportato nelle righe immediatamente successive. Il Parrino scrive che il vicerè era favorevole all'invio in Spagna di un'ambasceria che esponesse al sovrano i disagi della popolazione ed, anzi, consigliava, egli stesso, di intervenire per migliorare il governo del Viceregno ma, al tempo stesso, sollecitava a rimettere ogni questione in materia di fede al Tribunale della Suprema Camera cui competeva la risoluzione dei conflitti in materia di fede. Era giusto, quindi, recarsi da Sua Altezza per invitarlo «con ogni affetto ed honore cittadino a favorire la Città in tutto quello che fosse stato di maggior servizio» ma «per tutt'altre cose» rispetto ai sequestri perpetrati nella Città³⁹⁶. Il sovrano, infatti, in passato, aveva già rimesso ogni competenza in materia alla Suprema ed era a questa Corte che la Città doveva rimettere la questione. Concludeva il vicerè «la Città andasse, per prendere tale decisione, dalla Suprema Camera né da altro tribunale»³⁹⁷.

³⁹⁵ Ivi, f. 300.

³⁹⁶ Ivi, f. 301.

³⁹⁷ Ivi, f. 302.

CAPITOLO IV

CENTRALITA' DELLA CONFISCA NELLA LOTTA ANTICURIALE.

1. L'anticurialismo napoletano: scritti polemici contro l'Inquisizione. 1.1 *Per la fedelissima città di Napoli negli affari della Santa Inquisizione.* 1.2 *Riflessioni contro le stesse osservazioni impugnate nell'antecedente scrittura di Giacinto De Mari, in difesa della Città del Regno di Napoli, in esclusione del ritorno del Ministro Delegato del Tribunale dell'Inquisizione di Roma.* 1.3 *Discorso per la Città del Regno di Napoli che nelle cause del Santo Ufficio si abbia a procedere per la via ordinaria secondo le lettere del Re Filippo II.* 2. Il clima di tensione a Napoli tra il 1693 e il 1696: il resoconto di Tiberio Carafa. 3. I protagonisti della lotta all'Inquisizione: Valletta e Caravita.

1. L'anticurialismo napoletano: scritti polemici contro l'Inquisizione.

la propaganda intellettuale protesa ad ottenere l'appoggio del popolo nella lotta all'Inquisizione si sviluppò con la "rivoluzione" scientifica, definita da Celestino Galiani³⁹⁸ risorgimento intellettuale, che Napoli visse nella seconda metà del seicento.

La lotta fu guidata prevalentemente da quei membri dell'aristocrazia borghese che, sfruttandola, in parte, per ottenere il loro affrancamento dal ceto baronale e feudatario, tentarono di costituire "un ceto civile" autonomo e capace di affermarsi nei più vari ambiti della vita governativa statale.

³⁹⁸ Prelato nato a San Giovanni Rotondo nel 1681 e morto a Napoli nel 1753. Entrato nell'ordine dei celestini, fu lettore di storia della Chiesa e controversie dommatiche nella Sapienza (1718-28), procuratore generale (1723-28) e abate generale (1728-31) dell'ordine. Nel 1727 prese parte, come plenipotenziario di Carlo VI d'Austria, alle trattative per l'apostolica legazione di Sicilia. Arcivescovo di Taranto nel 1731, divenne poi (1732) cappellano maggiore del Regno di Napoli e arcivescovo titolare di Tessalonica; dal 1732 al 1736 riformò l'università napoletana, e dal 1737 al 1741 fu negoziatore napoletano del concordato allora stipulato fra il Regno e la Santa Sede. Molti suoi scritti scientifici e politici si conservano inediti. Vedi V. Ferrone, *Celestino Galiani. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo newtoniano*, su *Il Giannone, semestrale di cultura e letteratura*, on-line <http://www.ilgiannone.it/giacontent.asp?id=26>.

Questo rinnovamento, proteso alla laicizzazione dello Stato e all'emancipazione della cultura dalla Chiesa fu capeggiato da giuristi e diretto essenzialmente alla lotta anticuriale. E a Napoli nacque, proprio in questo periodo, l' anticurialismo una corrente di pensiero che si prefiggeva come scopo quello di denunciare gli abusi della Chiesa rispetto ai diritti naturali delle genti e sopprimere il tribunale dell'Inquisizione che costituiva il mezzo principale di cui essa si avvaleva nella realizzazione dei suoi soprusi. L'impegno che gli anticurialisti napoletani misero in questa lotta è il segno di come a Napoli la procedura inquisitoriale fosse più radicata di quanto non si potesse immaginare e se molti rischiarono anche di essere condannati per la loro causa è testimonianza che nel Vicereame spagnolo l'Inquisizione c'era ed costantemente applicata con le procedure speciali e non ordinarie proprie dei tribunali delegati dell'Inquisizione. La mobilitazione dei più importanti giuristi del mondo culturale napoletano contribuì, per quanto potette, all'evoluzione del pensiero verso il riconoscimento dei diritti civili dell'uomo. Anzi, l'aver posto l'accento sul diritto pubblico e sul diritto naturale non solo permise a questi giuristi di incentrare la loro polemica contro tutte le pretese avanzate dalla curia romana ma, attraverso questa strada, consentì anche di richiamare l'attenzione sulla necessità di sancire, definitivamente, la libertà dello Stato e del potere temporale dalla Chiesa.

Si creò, dunque, nei fatti, una situazione emblematica. Se i nobili appoggiavano il ceto civile nella lotta ai tribunali di fede perché avevano visto nell' Inquisizione un pericolo per i loro beni, gli anticurialisti guardarono al problema anche da un' altra prospettiva. Il tribunale dell'Inquisizione, infatti, metteva a rischio i beni dei membri dell'aristocrazia nobiliare e "borghese" ma preoccupava gli uomini di cultura anche per altre caratteristiche. Esso, negava legittimità ad un tribunale nel quale i denunciati non avevano alcun onere probatorio e gli

accusati non potevano difendersi adeguatamente, che consentiva l'applicazione di pene *contra legem* anche scorperate dai presupposti soggettivi della colpa e che si mostrava inflessibile nell'impedire alla Curia pontificia di interferire negli affari statali. La polemica assumeva dei connotati culturalmente "alti". Le procedure che i tribunali ecclesiastici adottavano in nome del Sant'Uffizio erano giuridicamente contrarie al diritto di natura e l'affermazione da parte dei "nuovi" avvocati della prevalenza del diritto pubblico e del concetto di Stato portava come conseguenza a riconoscere l'invalidità delle sentenze da questi emanate. Ai nobili, quindi, andava il merito di aver centralizzato la questione anticuriale sull' illegittimità della confisca dei beni di cui subivano, più degli altri, gli effetti mentre i giuristi fornivano armi tecniche per propagandare una polemica che coinvolgeva tutti i ceti sociali. La nobiltà napoletana era decisa a difendere, con fermezza, i suoi privilegi; il "ceto civile", da parte sua, faceva dell'indipendenza dello Stato da Roma un punto focale per ottenerne l'appoggio nella sua ascesa e per realizzare un potere giurisdizionale libero da qualsiasi ingerenza. Fu questo, in particolare, il motivo principale della loro azione per quanto occorresse difendersi anche dai sequestri dei beni. I punti fondamentali della lotta anticuriale furono, per questo, le immunità delle Chiese, l'Inquisizione, la censura dei libri e il regio exequatur, questioni sulle quali il governo di Madrid, come l'aristocrazia di sangue avevano comune interesse a non soccombere alla volontà delle autorità ecclesiastiche. Prendendo spunto dalla nuova concezione del diritto naturale che si era andata diffondendo a Napoli dopo il 1667 per merito degli scritti del D'Andrea³⁹⁹, nei quali veniva sottolineata

³⁹⁹ Nato da una ricca famiglia di avvocati e giuristi di Ravello, seguì gli studi legali e si addottorò a Napoli, dove fu allievo di Giovanni Andrea Di Paolo, nel 1641. Nel 1648 viene nominato funzionario del viceré il duca d'Arcos a Chieti nel giustizierato dell'Abruzzo citeriore. Frequentò l'Accademia di Camillo Colonna, dove si illustravano i fondamenti della filosofia atomista e si dava avvio al rinnovamento della cultura e della scienza napoletana. Fu membro e fondatore dell'Accademia degli Investiganti e difese strenuamente il sapere dei moderni nel testo, rimasto

la preminenza della pubblica utilità sull'interesse privato e personale, si metteva in dubbio la validità stessa della giustizia della Chiesa. Ma mentre i nobili opponendosi al tribunale dell'Inquisizione altro non volevano che difendere i loro privilegi, la propria autorità e i propri beni, i giuristi della

manoscritto *Apologia in difesa degli atomisti* e nella *Risposta a favore del Sig. Lionardo di Capoa* (1694). Avvocato primario del Regno di Napoli, D'Andrea viaggiò e partecipò alla vita intellettuale e agli studi scientifici in molti ambienti culturali italiani. Si pose infatti in primo piano nelle vicende intellettuali della capitale a partire dal 1663, quando con numerosi scienziati, medici, filosofi, come Tommaso Cornelio, Lucantonio Porzio, Leonardo Di Capua, Giovanni Caramuel e molti altri, dette vita, al primo nucleo degli Investiganti, che prese a riunirsi in casa di Andrea Concublet, marchese di Arena. Gli orientamenti dell'Accademia sono noti, così come la molteplicità ed eterogeneità dei motivi che vi si agitavano: dal probabilismo allo sperimentalismo, allo storicismo. Tra gli Investiganti il D'Andrea ebbe un ruolo cospicuo. Preziosa cerniera tra i novatori e il mecenatismo di una parte almeno della maggiore aristocrazia, non pose nulla in stampa direttamente legato a quell'esperienza, ma di alcune opere fu consigliere ascoltato, di altre fu promotore o dedicatario, intervenne infine sui temi che si dibattevano non soltanto come suggeritore o patrono di opere e di iniziative, o come veicolo d'idee, d'interessi e di libri. Agli argomenti centrali del nuovo sapere - l'atomismo, le leggi del moto, il rapporto tra elementi fisici ed "incorporei" e, sullo sfondo, tra metafisica ed esperienza - dedicò in vecchiaia alcuni lavori, quando l'Accademia era da tempo ormai spenta, ma non cessate le dispute da essa animate, né l'eco che avevano suscitato negli ambienti napoletani, messi in fermento dalle energiche controffensive dei gruppi conservatori. Nei manoscritti filosofici del D'Andrea - affidati, come altre sue opere, a una tradizione testuale non sempre chiarita - possono riconoscersi oggi tre lavori distinti. Il primo è un'Apologia in difesa degli atomisti (Napoli, Bibl. Oratoriana dei gerolamini, ms. XXVIII.4.1), databile al 1685 e prodotto perciò in un periodo difficile nella biografia dell'autore e in una fase particolarmente vivace della dialettica politica e culturale napoletana. Il secondo, la Risposta a favore del sig. Lionardo di Capoa contro le lettere apologetiche del padre De Benedictis gesuita, tradizionalmente assegnato al 1697, ma elaborato a partire dal 1695, risale anch'esso a un momento cruciale, coincidente con la disputa sul S. Ufficio e la conclusione del processo contro gli "ateisti" (l'esemplare migliore è quello della Bibl. naz. di Napoli, ms. I D 4, alle cui cc. 286-317 corrisponde il frammento autografo della Bibl. Oratoriana dei gerolamini, ms. XXVIII.4.1; da segnalare anche la copia della Bibl. Angelica di Roma, ms. 1340, fatta eseguire per il card. Passionei dal pronipote del D., Giulio Cesare, nel 1752). Vi è inoltre una seconda stesura della Risposta, preparata tra il 1697 e il 1698 (se ne conoscono due diverse redazioni: Napoli, Bibl. naz., ms. IX A 66; e ms. Brancacc. I C 8). Scritti di replica o di polemica contro il profilarsi, in momenti di acuto conflitto, anche politico, di una rivincita della cultura "dei chiostrì" sulle istanze del sapere moderno, le opere del D'Andrea non disegnavano un compiuto sistema, né seguivano fonti univoche d'ispirazione. Adombravano una sorta di filosofia del particolare e del concreto, che si nutriveva di salde radici umanistiche e galileiane, proprie della tradizione napoletana, innestandovi gli insegnamenti di Cartesio e Gassendi, talvolta di Spinoza e di altri ancora, secondo un'impostazione che può apparire eclettica o incline al frammento, ma che rispondeva piuttosto al proposito di rivendicare il lascito trasmesso dai novatori al pensiero meridionale, il segno da loro impresso sulla vita morale e civile attraverso lo sforzo d'iscriverla nei circuiti del "secolo della filosofia", di aprirla, nel modo più largo possibile, al movimento intellettuale europeo, d'includere infine nel suo orizzonte i numerosi motivi che lo percorrevano, cogliendone i nodi essenziali e gli aspetti capaci di stimolare più fresche energie. Perciò, guidate dalla consapevolezza dei vasti riflessi della battaglia teorica in corso, esse riaffermavano, contro il dogmatismo ed il pensiero scolastico, il metodo sperimentale, l'intuizione della materia e l'ipotesi atomistica, l'indagine storica come criterio di verifica delle autorità. Cfr. Cortese, *I ricordi di un avvocato napoletano del Seicento*, Francesco D'Andrea, Napoli: L. Lubrano e C., 1923.

fine del Seicento, indipendentemente da ogni valutazione sociale e patrimoniale, concentrarono la loro polemica su questioni di legittimità di procedure e principi basilari della persona umana la cui violazione era contraria non solo al diritto naturale ma anche al vangelo. Il Tribunale del Sant'Uffizio era, contro la legge di natura che come scritto nel *Procedimento ordinario e canonico nelle cause che si trattano nel Tribunale del S. Uffizio nella Città e Regno di Napoli*⁴⁰⁰ del Valletta «è comune e ciascuno seco stesso la tiene per propria ragione e proprio istinto come l'essere vegetabile e l'essere vegetabile e l'essere ragionevole, e niuno migliormente di Ugone Grozio seppe le legge di natura definire in questo modo dicendo *a lege aeterna derivatur lex naturalis inserta in animis hominum et in tota natura rerum*».

A fornire un quadro nitido del conflitto che sorse intorno all'introduzione del Sant'Uffizio nella Napoli di età moderna e le implicazioni relative alla figura del vescovo inquisitore sono, senza dubbio, i manoscritti dei giuristi che andiamo ad esaminare in questa sede nei quali, a ben guardare, troviamo delle assidue costanti. In tutte le opere partendo da disposti reali che garantivano al Regno di Napoli l'uso della via ordinaria nei processi di fede, si attuava una critica serrata alle procedure straordinarie utilizzate dagli Inquisitori. Queste procedure avrebbero mortificato la difesa del reo specie in una Città in cui largo era l'uso della falsa testimonianza. Nei processi delegati, infatti, contrariamente a quanto avveniva in quelli ordinari, non era necessaria la pubblicazione degli atti, le accuse e i denunciati rimanevano segrete ed era impossibile al reo ogni forma di difesa.⁴⁰¹ I condannati non avevano alcuna possibilità di controbattere le accuse loro mosse con la singolare conseguenza che l'ostinata oppressione

⁴⁰⁰ G. Valletta, *Trattato del Sant'Uffizio*, B N N, ms., III-E-15.

⁴⁰¹ Nello specifico per le caratteristiche che contraddistinguevano i due "modus procedendi" si rimanda a quanto esaminato nel primo paragrafo del capitolo IV.

del tribunale inquisitoriale contro chi avesse negato il delitto avrebbe potuto comportare una confessione del reato non veritiera e condannare, per questa via, l'innocenza. Ma da questi scritti, per brevi cenni, appaiono chiare anche altre caratteristiche dell'anticurialismo. Oltre all'illegittimità e assoluta inutilità delle procedure speciali in un Regno da sempre fedele alla religione cristiana, era la difesa delle prerogative regie ad accomunare gli autori presi in esame. Il Re non avrebbe dovuto permettere il moltiplicarsi dei tribunali all'interno del suo regno perché così facendo avrebbe potuto vedere fortemente ridimensionata la giurisdizione statale nei confronti degli abusi della Chiesa. In questo modo, difendere la laicità dello stato avrebbe significato garantirsi l'appoggio del re nell'ascesa del ceto civile ai vertici di governo e la sua autonomia nell'amministrazione del potere giurisdizionale mentre escludere dal Regno tribunali dell'Inquisizione avrebbe significato evitare un possibile indebolimento del ceto dovuto all'applicazione indiscriminata della confisca dei beni. Nel ribadire, infine, che la presenza dell'Inquisizione avrebbe dovuto essere eccezionale, sottoposta all'*exequatur regio* e legata a cause del tutto particolari, dirà Biscardi Ebrei e Saraceni⁴⁰², appariva chiaro che a Napoli, nonostante gli ordini reali la negassero, l'Inquisizione, portando con se l'uso della confisca, era praticata a tutti gli effetti, in taluni casi, attraverso delegati della Congregazione del Sant'Uffizio, in talaltri, attraverso l'assorbimento di analoghe competenze da vescovi che la praticarono costantemente. In definitiva la posizione tradizionale dell'anticurialismo napoletano in materia d'Inquisizione ribadiva che il ceto togato non aveva mai preteso che, a Napoli, non operasse il Sant'Uffizio. Gli anticurialisti avevano, invece, diretto la loro polemica contro l'Inquisizione delegata, che operava quando l'inquisitore agiva su delega della Corte Romana. Questo tipo di

⁴⁰² Biscardi S., *Discorso per la Città del Regno di Napoli che nelle cause del Santo Officio si abbia a procedere per la via ordinaria secondo le lettere del Re Filippo II*, Napoli, 1693, ff. 2.

Inquisizione non era stata mai tollerata nel Regno di Napoli ed era stata vietata dalle cedole reali «si antiche che nuove le quali ultime non lasciavano la minima esitazione contro i vescovi che avessero voluto sostenere il modo irregolare e delegato»⁴⁰³. Si era sempre consentito, invece, ai vescovi di operare secondo la via ordinaria, in questo caso, anzi, il governo doveva assicurare «tutta l'assistenza quando procedeva in questi delitti di sant'Ufficio come ordinario»⁴⁰⁴.

1.1 Per la fedelissima città di Napoli negli affari della Santa Inquisizione.

Nell'esaminare i manoscritti citati è bene partire da un autore in cui, forse più che negli altri, è chiara la contrarietà dei Napoletani al tribunale dell'Inquisizione. Si tratta di Pietro Di Fusco⁴⁰⁵ e l'opera che esamineremo qui di seguito incentra la sua attenzione proprio sull'argomento principale della nostra tesi. Il Di Fusco, insieme al Valletta e a Serafino Biscardi

⁴⁰³ ASN, *Collaterale, Notamenti*, 138, f. 101.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ Pietro Di Fusco, nacque a Cuccaro, nel salernitano, nel 1638 dai baroni Scipione e Caterina Oristano. Compì i suoi primi studi nel paese d'origine dopodichè completò la sua formazione culturale a Napoli dove conseguì la laurea nel 1662 e subito intraprese la carriera forense. I successi ottenuti nel foro napoletano gli diedero una fama che aumentò sempre più negli anni fino a farlo annoverare fra i più valenti avvocati italiani dell'epoca. Per lungo tempo fu associato di G. Valletta, di cui era amico, e, seguendone l'esempio, costituì una biblioteca privata contenente circa ottomila volumi giuridici. Nel 1685 e nel 1690 fu eletto governatore della Casa dell'Annunziata in Napoli e nel 1689 fu tra i sei candidati alla nomina dell'eletto della «piazza» popolare. Annoverato fra i maggiori esponenti dell'emergente ceto civile, il Di Fusco svolse un ruolo importante nel corso del processo agli ateisti celebrato dal 1688 al 1697. Successivamente alla polemica scoppiata a Napoli intorno all'esigenza di utilizzare la procedura ordinaria in tutte le cause di fede, fu inviato insieme al Loffredo dalla Deputazione del Santo Ufficio a Roma per chiedere al papa l'espulsione dal Regno del cardinale Cantelmo e l'abolizione dell'uso segreto delle procedure speciali (*infra* capitolo III paragrafo 4). Tornato a Napoli in seguito al fallimento della missione lasciò l'incarico di avvocato della Deputazione di cui ormai non condivideva lo spirito oltranzista e si dedicò solo all'attività forense. Fra il 1695 ed il 1696 fu avvocato della Piazza del Nido nella causa per l'aggregazione ad essa dei Carafa di Marianella. Nel 1696 fu nominato regio consigliere e poi Capo di Ruota della Vicaria criminale; nel 1698 tornò nel Sacro Reale Consiglio nella Ruota decana. Morì nel 1703.

sosteneva il rispetto della via ordinaria nei procedimenti istituiti davanti ai tribunali ecclesiastici per evitare che divenissero occasione di vendette personali dal momento che la via straordinaria garantiva l'impunità dell'accusatore e non permetteva all'accusato di provare la falsità dei reati imputatigli. Inoltre sia i nobili che gli avvocati chiedevano che nei processi per eresia la competenza spettasse al tribunale arcivescovile, operante nel rispetto dei diritti di difesa dell'imputato, al quale non era consentita la comminazione delle pene maggiori quali la scomunica e la confisca. La richiesta della via ordinaria fu avanzata da tutte le piazze tramite i propri rappresentanti nella Deputazione perpetua per le cose pertinenti al Santo Uffizio. Il Di Fusco rappresentò la piazza del popolo insieme con altri avvocati. La polemica giunse a Roma e nel 1692 Innocenzo XII affidò al cardinale Giacomo Cantelmo, in qualità di ordinario, la celebrazione delle cause istituite in materia di Sant'Uffizio. Le speranze di rinnovamento rimasero deluse ed il Cantelmo, come i suoi predecessori, continuò a fare uso delle procedure segrete. Nella Deputazione scoppiarono numerose proteste. Il Di Fusco fu uno dei più accesi contestatori e giunse a formulare un voto in cui veniva richiesta l'espulsione del Cantelmo in quanto nemico della città. Il Di Fusco era convinto che l'operato del cardinale, per nulla innovativo, poteva non solo turbare la quiete pubblica, ma mirava anche al trasferimento in Napoli di un ministro o delegato stabile del Santo Uffizio di Roma. Chiedeva inoltre che ai deputati fosse concesso un esplicito mandato per sorvegliare l'operato del S. Uffizio. Il Consiglio Collaterale, cui era stata inoltrata la richiesta della Deputazione, per non alterare gli equilibri di governo esistenti preferì non prendere posizione in materia. Fu questo il motivo che spinse i deputati ad inviare una delegazione direttamente al Papa. Il compito di ambasciatore fu affidato al Di Fusco, il quale, nel frattempo, si era aggregato alla piazza nobile di Capuana. La Deputazione in particolare chiedeva il rispetto della via ordinaria anche per

i processi attinenti alla fede, vale a dire la pubblicità dei nomi dei testimoni, l'arresto del sospettato basato solo su prove inequivocabili, la nomina, da parte della città, di due assistenti laici e di un avvocato dei poveri che tutelasse i diritti dell'accusato. Si voleva la soppressione di qualsiasi ministro delegato che fosse penetrato nel Regno e la celebrazione dei processi per eresia davanti alle autorità vescovili ma secondo la via ordinaria. Nel viaggio a Roma, il Di Fusco fu affiancato da Mario Loffredo, marchese di Monteforte e nel corso della missione si ebbero scontri tra la Congregazione dell'Inquisizione e i giuristi napoletani tanto violenti che il Di Fusco fu costretto ad abbandonare il tono troppo polemico che aveva caratterizzato la prima fase del suo soggiorno romano. Si era reso conto che un irrigidimento delle proprie posizioni sarebbe stato solo deleterio per il buon esito della missione. Sorsero, così sostanziali divergenze fra lui ed il più ostinato e radicale Loffredo sul modo di condurre le trattative. Il Di Fusco voleva presentare alla Congregazione un accordo che prevedeva la presenza di un ministro delegato ma preposto solo a trasmettere le denunce ai vescovi e la pubblicità del processo a condizione che l'accusato giurasse di non vendicarsi. Ciò avrebbe consentito di dare una forma precisa al tribunale dell'Inquisizione e di sottoporre eventuali ministri provenienti da Roma ad un serrato controllo limitandone notevolmente l'attività. Il primo a dissentire al progetto del Di Fusco fu proprio il Loffredo. Nell'udienza concessa ai due deputati il Papa si mostrò favorevole ad esaminare eventuali proposte per giungere ad un accordo con la Deputazione a patto che non venissero intaccate la natura e la sostanza del tribunale romano come sarebbe avvenuto, invece, adottando la via ordinaria. Per il Papa non era, in alcun modo, ipotizzabile l'eliminazione dell'Inquisizione dal Regno con il rischio del diffondersi delle eresie e i processi celebrati davanti al tribunale dell'Inquisizione dovevano conservare la segretezza, perché, altrimenti, sarebbe venuta meno la stessa ragione d'essere del tribunale che

prefiggeva un controllo occulto sulla ortodossia dei fedeli. Ormai sicure della sconfitta nel giugno del 1695 le piazze richiamarono a Napoli i loro deputati. Nel pieno della polemica, quando ancora il suo atteggiamento oltranzista non era cambiato, il Di Fusco tra il 1693 ed il 1694 scrisse un'opera *Per la fedelissima città di Napoli negli affari della Santa Inquisizione*⁴⁰⁶ che può essere considerata tra le più importanti manifestazioni del pensiero anticuriale. In essa con straordinaria capacità di sintesi veniva esaminato il rapporto controverso tra Napoli e l'Inquisizione e la tacita consapevolezza dell'esercizio segreto da parte dei vescovi-inquisitori di funzioni del tutto straordinarie rispetto alle loro reali competenze. Il testo, redatto in maniera particolarmente chiara, è forse uno dei più semplici tra quelli analizzati nel corso di questa ricerca. In esso non troviamo alcun riferimento alle dottrine giusnaturalistiche cui si erano rifatti buona parte degli autori anticuriali ed anche la polemica contro la Chiesa e le sue ingerenze negli affari dello Stato appare fortemente scemata. Pur tuttavia molte sono le analogie tra le tesi riportate dall'avvocato napoletano e quelle sostenute dal meno noto Gio Battista Giotti. La critica dell'autore muoverà, in particolare, verso l'ingiustizia delle procedure straordinarie utilizzate dagli inquisitori. Queste procedure, seguite a Napoli da quei vescovi che si arrogarono il ministero inquisitoriale, erano tanto più illegittime in questa città in quanto contrarie ai disposti reali concessi in privilegio ai Napoletani. A testimonianza di quanto siano stati importanti gli avvenimenti del 1661 vi è il fatto che anche il manoscritto del Di Fusco prende le mosse proprio dall'esame del tentativo da parte del monsignor Piazza di introdurre a Napoli il tribunale dell'Inquisizione. Da subito è chiaro il suo punto di vista rispetto a quegli accadimenti ed infatti il giurista esordisce dicendo che i Napoletani «sono stabilissimi nel mantenere i

⁴⁰⁶ BNN, ms., I-E-12, ff. 181-207.

costumi e l'osservanza della lor Patria a non sopporre il dorso al peso dell' Inquisizione nome odioso a tutta la Città e Regno di cui monsignor Piazza machinava di fabbricare tribunale sotto velame non conosciuto di commissario del Santo Ufficio di Roma»⁴⁰⁷. Rifiutando l'azione del Piazza «i patrizi e cittadini antichi e i loro posterì» lottarono fervidamente affinché «le cause della religione spettanti siano esaminate dal proprio vescovo giudice ordinario stabilito da sagri Canonì, e dai Concili sì come hanno operato in quest'anno i SS.vi Deputati della Città obbedientissima alla Chiesa ed al suo Re»⁴⁰⁸. Per il marchese un' importanza fondamentale era ricoperta dalla decisione del 18 maggio 1661 presa in San Lorenzo dai deputati che rappresentavano le varie piazze di Napoli con cui la rivolta del 61, a suo dire, si concluse. Questa decisione avrebbe dovuto fungere da monito a tutte le statuizioni successive che nella città di Napoli avrebbero avuto ad oggetto la materia del Sant'Uffizio. Nella sua opera, il Di Fusco, scrive «Congregati i SS.vi Deputati nel Capitolo di San Lorenzo loco et more solicii» si concluse che «si vada a supplicare S.E che voglia servirsi colla benignità che sempre favorisce questa fedelissima città dall'Ordinario nel modo e forma che li Canonì hanno disposto senza aggiungerseli altra autorità o Delegazione alcuna fuori quella che gli sta dalle leggi canoniche permessa, come ordinario, conforme al solito». Si evince chiaramente che l'intento dell'autore era anche un altro. Egli voleva garantire l'esclusione dalla città di un tribunale delegato autonomo dell'Inquisizione sia nella forma romana che in quella spagnola e che, non se ne attuassero, indirettamente, i fini attraverso il ricorso da parte dell'ordinario diocesano ad un *modus procedendi* improntato sulle procedure speciali da quei tribunali adottate. I Napoletani, come aveva specificato anche Valletta, non erano contrari alla cura dell'ortodossia, ma negavano legittimità a

⁴⁰⁷ Ivi, cit., f. 182

⁴⁰⁸ Ivi, cit., f. 182

procedure che abbassavano non poco i margini di difesa degli imputati. E' questo il motivo principale che induceva il Di Fusco a sottolineare la necessità che le cause trattate dai vescovi seguissero il modo ordinario. Il Re avrebbe poi concesso alla Deputazione per il Santo Officio la facoltà di denunciare le eventuali eccedenze compiute da Roma o dai vescovi rispetto alle disposizioni reali «con ogni premura ed ogni modo quando venissero proposte alcune difficoltà da Roma si degnasse l' Ecce.za sua onorare di farne intesi gli Deputati acciò le possono risolvere accertandosi che la Città non usciva mai da quello che sarà del servizio di Dio, di S. M., e del pubblico del giusto, e di S.E. a chi tanto si deve per le singularissime grazie che ogni giorno gli dispensa»⁴⁰⁹. La Deputazione, in particolare, avrebbe dovuto controllare che «mai in tempo veruno in questa Fedelissima Città e Regno di Napoli non abbia essere confiscatione di beni per gli delitti di eresia, come santamente fu ordinata in Bolla di Papa Giulio III per interposizione della gloriosa memoria dell' Imperador Carlo V»⁴¹⁰. Dopo avere ribadito quali erano i privilegi concessi dal 1557 al 1661 alla Città di Napoli in relazione non solo all'appartenenza delle cause di fede al diocesano ma soprattutto al modo ordinario del procedere che si sarebbe dovuto seguire, il Di Fusco si concentrava su una critica serrata alla procedura straordinaria. Il modo dell'Inquisizione era «così lontano dagli Ordinari stili che stabiliscono le leggi». Gli inquisitori «con inusitati riti formano i loro giudizi fra i quali tralasciandosi il compilare processi, anche ad istanza di persone notoriamente infami le frivole prove concludenti ricevere notizia e le repulse dei testimoni denegate si riflette al più usitato stile di cavar la verità dai Rei per mezzo dei tormenti, prova incerta»⁴¹¹. Le procedure straordinarie del tribunale dell'Inquisizione abolivano ogni forma

⁴⁰⁹ Ivi, cit., f. 183

⁴¹⁰ *Ibid.*, cit., f. 183

⁴¹¹ Ivi, cit., ff. 184 – 185

di garanzia: consentivano di tralasciare la verbalizzazione completa di tutto quanto fosse avvenuto nei processi, si basavano su prove di poco conto e rilasciate da persone di scarsa affidabilità, e non prendevano in considerazione le ritrattazioni dei denunciati. Ma la cosa più grave era che bastava poco non solo per attivare le inchieste del Sant'Uffizio ma anche per legittimarne le condanne. La confessione extragiudiziale, infatti, che per le leggi era appena indizio «ad iniquare in questo tribunale è prova bastevole a qualunque tortura». In base a queste procedure anche peccati banali come la bestemmia, e non solo reati seri come l'apostasia, avrebbero potuto causare l'intervento dell'Inquisitore con la conseguenza di «aggravare la plebe di innumerevoli afflizioni». Per il Di Fusco quello che spaventava i Napoletani era che nel caso in cui il reo avesse insistito sulla sua innocenza, negando il delitto per il quale era stato denunciato, il tribunale si sarebbe accanito con così tanta ostinazione su di lui da costringerlo a tradire la sua innocenza abiurando un «fallo» non commesso per «s'ignominosamente morire»⁴¹². Ma ad animare ancora di più le turbolenze dei Napoletani era il fantasma della forma d'Inquisizione praticata in Spagna con il sostegno della politica reale. Con quel tipo d'Inquisizione lo Stato avrebbe potuto impinguare il fisco con i beni degli eretici venendosi a creare una situazione paradossale per quanti «anco manifesta la loro innocenza sono costretti a vivere soggetti ed in continui timori senza speranza di recuperare con pubblica dichiarazione l'onore perduto» a seguito di un eventuale intervento “interessato” dell'Inquisizione la quale si sarebbe potuta abbattere anche su uomini probi se i loro beni avrebbero in qualche modo allettato le casse statali⁴¹³. Dopo un *excursus* particolareggiato dei vari moti napoletani contro l'inquisizione e le conseguenti concessioni reali, l'autore cercava di analizzare i motivi che

⁴¹² Ivi, cit., ff. 188

⁴¹³ Ivi, cit., f. 189

causarono le numerose sollevazioni. «Le ragioni per le quali i Napoletani più che d'altri popoli rigettassero sempre mai il Tribunale dell'Inquisizione furono le maggiori, l'impurità che si può trovare nei testimoni falsi, de' quali a meraviglia la Città, il Regno è ripieno»⁴¹⁴. La loro ostinazione era indirizzata verso l'illegittimità delle procedure straordinarie ancora più sentita in una terra in cui la falsa testimonianza era praticata con infaticabile frequenza. «Or dunque questa scellerata gente verrà sicura di non essere riprovata di falso non potendosi nel Tribunale dell'Inquisizione promulgare i testimoni per queste moltissime fiato diviene rea l'innocenza» e, dirà ancora l'Autore, specie in un Regno in cui «le false testimonianze sono facilissime a ritrovarsi»⁴¹⁵. Fu questo per il Di Fusco, come per il Giotti, il motivo per cui Carlo V fece le sue concessioni. «Parve all'Imperatore cosa pericolosa», infatti, «introdurre questo tribunale nel Regno per la facilità dei testimoni»⁴¹⁶ e per non esservi bisogno per la purità della fede che ivi si conserva»⁴¹⁷. Del resto, «non meno che i testimoni falsi è pernicioso a Napoletani il portare seco l'Inquisizione la pretesa confisca dei beni». Se si volevano evitare i «litigi» causati dall'Inquisizione e mantenere la pace pubblica sarebbe stato necessario che il sovrano garantisse al popolo di non introdurre l'Inquisizione e di evitare che essa si affermasse minacciando con se lo spauracchio della confisca. Era questa la ragione principale che teneva uniti, nella lotta contro l'Inquisizione, nobili e ceti civili entrambi timorosi di subire con la confisca la perdita di loro esponenti e conseguentemente un indebolimento delle loro posizioni sociali. L'ultima

⁴¹⁴ Ivi, cit., f. 193

⁴¹⁵ *Ibid.*, cit., f. 193

⁴¹⁶ In Lopez, *Riforma cattolica e vita culturale a Napoli*, op. cit., p. 79 è chiaro che se l'Inquisizione era dura con gli eretici ostinati non lo era meno con i falsi testimoni e gli accusatori. Egli fa riferimento ad un esempio in particolare. Il 22 aprile 1574 fu denunciato «per delitti e fatti ereticali» Bernardino d'Alessandro originario del Cilento. In seguito però ad altre indagini si apprese che l'accusa era falsa. Il principale accusatore fu allora processato e condannato a dieci anni di galere. Vedi: BNN, Aa 22, pag. 143.

⁴¹⁷ B.N.N. ms., I – E – 12, cit., f. 194

delle ragioni era poi «la naturalezza violenza de' nostri popoli precipitosi alle vendette»⁴¹⁸. A Napoli, dunque, uno doveva essere il giudice competente in materia di fede e uno il *modus procedendi* da seguire. La cognizione della causa doveva «spettare agli ordinari nel luogo senza nuova delegazione con procedere ordinariamente sotto li sue pretesti che la divulganza scrittura propone». Nonostante tutto non si poteva dire che a Napoli non vi era Inquisizione. Asseriva, infatti, il Di Fusco: «che ministri del Sant'Ufficio sono stati in regni fin dai tempi de' Re Angioini, nei quali erano stati alle volte inviati dal Papa alcuni Domenicani commissari a titolo di inquisitori come si vede in alcune notizie de' Reali Archivi e per lo spazio di cinquanta anni in circa esservi assistito in questa Città di un vescovo del Regno con il titolo di Inquisitore fra i quali a' di nostri Monsignor Piazza per alcuni mesi pacificamente»⁴¹⁹. I vescovi a Napoli si facevano inquisitori. Era, invece, necessario che «i Prelati non si eleggano inquisitori essendo già sorretti di quelle condizioni richieste dall'Apostolo per esercitare bene l'Ufficio ad accrescimento della Religione e ad estirpamento dell'empietà senza multiplicar Tribunali»⁴²⁰. Questi ministri avevano già nei loro rimedi ordinari i mezzi per far fronte alla cura dell'ortodossia e, quando adottavano procedure straordinarie, arrecavano solo danno alla città contravvenendo alle disposizioni reali. Il giudizio del Di Fusco era lapidario: «Di coloro che in Regno si nominarono inquisitori dir si porria esser grave l'assunto presumere contro la vostra Città e immenso Regno perché anno questi eccezioni e sufficienti rimedi per sottrarsi da tali danni»⁴²¹. Non era necessario quindi né che il Pontefice inviasse particolari commissari come inquisitori nel Regno né che i vescovi si arrogassero, autonomamente, questa qualifica giacchè solo «procedendo

⁴¹⁸ Ivi, cit., f. 197

⁴¹⁹ Ivi, cit., f. 198

⁴²⁰ Ivi, cit., f. 199

⁴²¹ Ivi, cit., f. 200

ordinariamente» era assicurata l'esecuzione dei privilegi reali. Seguiva, a dimostrazione di quanto sostenuto, l'indicazione dei nomi di alcuni dei vescovi «che si asservivano inquisitori»: Carlo Baldino in qualità di vescovo di Sorrento, Riciullo Petronio Marenta ed «altri che in altro modo il titolo di Inquisitori si arrogavano: Ego N. N. Episcopi, N. N. Generalis Inquisitoris Minister Deputatus». Questi titoli erano per il Di Fusco illegittimi e il fatto che all'attribuzione del ministero non si accompagnasse alcun riferimento al luogo a cui l'ufficiale veniva deputato era il segno ineluttabile della volontà di introdurre segretamente a Napoli il tribunale dell' Inquisizione. Riferendosi a questi ministri il Di Fusco diceva così come il Giotti: «Così trattavano giurisdizione senza sudditi, Capitan senza esercito, essendo manifesta la volontà di introdursi occultamente potendosi sempre disculpare nelle occorrenze che il suo Ministerio non era deputato nel Regno di Napoli»⁴²². L'Autore concludeva l'opera con un monito preciso: non era possibile riconoscere «nelle cause della religione altro giudice che l'ordinario e altra via che quella ordinaria secondando le gloriose memorie di Ferdinando il Cattolico, di Carlo V l'Invitto, e di Filippo II il prudente per le particolari cagioni che nel Regno furono conosciute»⁴²³.

1.2 Riflessioni contro le stesse osservazioni impugnate nell'antecedente scrittura di Giacinto De Mari, in difesa della Città del Regno di Napoli, in esclusione del ritorno del Ministro Delegato del Tribunale dell'Inquisizione di Roma.

La polemica contro il Sant'Uffizio non si placava e con essa aumentava il numero degli scritti che testimoniano l'ostilità dei Napoletani verso il

⁴²² Ivi, cit., f. 204

⁴²³ Ivi, cit., f. 207

tribunale dell'Inquisizione. Tra i tanti, diffusi in quel periodo, merita attenzione l'opera pubblicata dal De Mari sempre tra il 1693 ed il 1694 con il titolo *Riflessioni contro le stesse osservazioni impugnate nell'antecedente scrittura di Giacinto De Mari, in difesa della Città del Regno di Napoli, in esclusione del ritorno del Ministro Delegato del Tribunale dell'Inquisizione di Roma*⁴²⁴. L'inizio del testo ricalcava quanto più volte ribadito dagli autori anticuriali fin qui esaminati. Affermava il De Mari: «da tutte le scritture che si ponderano o si possono considerare dal tempo dell'Imperador Federico II Re di questo Regno, e per tutto il tempo dei Re Angioini si cava apertamente che nelle cause d'eresia dovevano procedere gli ordinari per la via ordinaria o pure se mai avessero proceduto gli inquisitori, questo procedè ad ista de' medesimi Rè dalli quali si dava speciale assenso durante qualche necessità per eresia, ebraismo o saraceni tutti di nazione furastiera con condizione però che non avessero proceduto né a dare tortura alli Rei, né a cavare né a citare senza saputa del medesimo Re»⁴²⁵. Non c'era margine d'azione per il tribunale inquisitoriale. Questo avrebbe potuto operare solo a due condizioni: in primo luogo nell'eventualità in cui fossero sussistite cause particolari che ne avessero richiesto l'intervento e in secondo luogo sempre che il Re ne avesse dato apposito consenso nel rispetto di tutte le garanzie da riconoscere al reo. Dopo che con Ferdinando il Cattolico si riuscì ad ottenere che gli Ebrei e i Saraceni venissero espulsi dal Regno l'esigenza di un tribunale delegato era venuta a mancare tanto che Filippo II era stato invogliato a riconfermare le disposizioni dei suoi predecessori ordinando in particolare che a Napoli: «procedessero in tutte le cause d'eresia gli ordinari e che questo sia stato l'unico intento di questa Città, e Regno esclusa ogni interpretazione che si ha dall'avversario cioè che Napoli avesse esclusa l'Inquisizione e questo non solamente per il

⁴²⁴ B N N, ms. I-E-12 ff. 244-267.

⁴²⁵ Ivi, f. 245

magno pregiudizio che avrebbe ricevuto questo pubblico quando avesse proceduto in detta causa la Sagra Congregazione di Roma e con il detto suo preteso Ministro continuamente dimorante in questa Città ma anche i nostri Piissimi Re sarebbero remasti oltremodo pregiudicati»⁴²⁶.

La presenza di un altro tribunale avrebbe pregiudicato la giurisdizione laica ed era superflua per «il poco servizio a Dio, per l'oppressione de' Popoli» e per «li inconvenienti li quali succedono per la molteplicità di Tribunali ed anche perché resta diminuita la Regia giurisdizione ed infamato tutto il Regno con la Città li più fedeli, li più devoti, li più obbedienti della Chiesa di quanti ve ne siano al mondo cristiano senza Causa». Il ceto civile cercava l'appoggio del re nella sua ascesa al potere e in cambio gli offriva la difesa delle prerogative regie nella millenaria lotta per la spartizione del potere temporale combattuta con la Chiesa. E' ovvio, dice il De Mari, che «l'Inquisiti dovevano essere evidentemente ritrovati aver deviato dalla fede cattolica, perlocchè si doveva dare notizia delli nomi e cognomi de' testimoni e de' denunciati ed accusatori»⁴²⁷. A questo punto partiva la difesa dei diritti dell'accusato che non potevano essere garantiti se non con il metodo ordinario «il che non essendo stato mai praticato dagli inquisitori»⁴²⁸. Era per la tutela di questi diritti che né Federico II né i re Angioini permisero mai che si inserisse stabilmente a Napoli alcun Inquisitore e semmai «si veggono alcuni nominati Inquisitori questo primieramente si deve intendere non per li fine che oggi si pretende ma solo a oggetto che colla predicatione vita esemplare, dispute ed altri simili esercizi avessero estirpare l'eresia, Ebrei e Saraceni»⁴²⁹. La pratica dell'Inquisizione doveva rimanere eccezionale. Era indubbio che Inquisitori nel Regno c'erano stati e di alcuni il De Mari cita anche i nomi, narrandone

⁴²⁶ Ivi, cit., f. 246

⁴²⁷ Ivi, cit., f. 250

⁴²⁸ Ivi, cit., f. 251

⁴²⁹ Ivi, cit., f. 252

in breve la storia, ma questo *excursus* serviva, a suo dire, solo a sottolineare l'eccezionalità della loro presenza rispetto alle reali esigenze della Città. «In Napoli», racconta l'Autore, «il primo che si nominò Inquisitore fu Frà Tommaso d'Alantino Fondatore del Real Convento di San Domenico di Napoli e fu nell'anno 1227 accichè con alcuni suoi Compagni coll'innocenza della vita prediche e dispute conoscessero gli errori ch'eran nati ed andavano tuttavia crescendo per causa della disubbidienza».⁴³⁰ L'unica incombenza del predicatore era quella di indicare la via per far cessare gli errori ereticali in cui molti versavano. Il suo elenco continuava «successivamente fu creato inquisitore Frà Giacomo di Cività di Chieti nella Terra di Bari [...] e questa come si è detto fu commissione locale concorrendo l'esigenza dell'eresia in quei luoghi»⁴³¹. Stessa eccezionale necessità indusse a nominare inquisitore nella Città di Napoli Frà Troiano «per l'eresia che andavano segretamente servendo in Terra di Lavoro», ma anche in questo caso si trattò di «un Inquisitore locale per la causa particolare d'eresia»⁴³². Si susseguirono poi frà Giacomo Teatino per la provincia di Bari, frà Roberto di S. Valentino «per lo particolare contro l'Archiprete di Bucchianico», Guido di Marvamoldo «il quale per la causa che volle castigare alcuni che avevano mancato nella fede». Ebbero il titolo d' Inquisitori anche fra Matteo di Ruggiano, fra Marchesino di Monopoli «coll'occasione che eran ritrovati nella Puglia alcuni Cristiani novelli, che di fresco lasciati gli errori dell'ebraismo erano stati battezzati e ridotti alla fede per la vicina abiurazione e commercio che avevano con altri Giudei ch'eran nei pristini errori ricaduti comandò che si desse degli suoi ufficiali ogn' aiuto a favore dell'Inquisitore e subito avessero separati quei Cristiani novelli dagli altri Giudei»⁴³³. La necessità della presenza di condizioni

⁴³⁰ Ivi, cit., f. 253

⁴³¹ Ivi, cit. f. 254

⁴³² *Ibid.*, cit., f. 254

⁴³³ Ivi, cit., f. 256

particolari a legittimare il titolo era imprescindibile. Se ne ricavava che almeno fino a Carlo I l'Inquisizione a Napoli vi era stata anche se legata a casi del tutto eccezionali. Si leggeva ancora «sicchè da quanto sinora si è scritto manifestatamente si cava che conforme nei tempi passati furono necessari gli Inquisitori in questo regno per la gran Copia d'eretici, Ebrei, Saraceni, per to che gli ordinari non potevano supplire». Il problema nasceva lì dove, nonostante le concessioni reali prevedevano che nelle cause di fede doveva procedersi per la via ordinaria i vescovi del Regno continuavano ad agire «non come ordinari ma come Delegati in qualunque causa particolare» espediente questo adottato per aggirare i disposti regi e, aggiungeva De Mari, «seguito pro tempore anco con l'approvazione di Roma»⁴³⁴. L'intento dei Napoletani era, dunque, prevalentemente, quello di garantire l'uso delle procedure ordinarie contro gli abusi delle procedure speciali e non «solamente di escludere il Tribunale del Sant'Uffizio alla forma di quello di Spagna». Si pretendeva che in tutte le cause di fede procedesse «l'ordinario per la via ordinaria si raccoglie non solamente da quanto ha detto il sig. Pietro, ma anche si pondera in primo luogo in quello che risponde il vicerè D. Pietro alli sig. Deputati di quel tempo»⁴³⁵. Il vicerè aveva, infatti, stabilito definitivamente che di giudici per la difesa della fede «alcuni ve ne fussero e sieno per la via ordinaria» affinché «le pecore infame non abbiano d'attaccare la voglia alle altre sane»⁴³⁶.

La cura dell'ortodossia era quindi necessaria ma era, altrettanto, necessario garantirne l'applicazione attraverso l'uso della via ordinaria.

«Se la Città, e Regno non ha potuto mai soffrire l'Inquisizione formale come dalla medesima scrittura contraria si raccoglie e dalli tumulti ed occasioni seguite nella Città» tanto più «se ne aborriva lo stile» anche

⁴³⁴ Ivi, cit., f. 257

⁴³⁵ Ivi, cit., f. 260

⁴³⁶ Ivi, cit., f. 263

quando questo non dipendeva dall'arbitrio del ministro delegato ma rimetteva «allo capriccio di un povero vescovo la vita, la roba, l' onore delle famiglie».

La procedura straordinaria, concludeva il De Mari, non trovava ragion d'essere, non essendoci al mondo «Città, Provincia o Regno più ossequioso ed ubbidiente alla Sede Apostolica del Regno di Napoli»⁴³⁷.

1.3 *Discorso per la Città del Regno di Napoli che nelle cause del Santo Officio si abbia a procedere per la via ordinaria secondo le lettere del Re Filippo II.*

Un'altra opera di notevole spessore, sia per il contenuto che per la forma, da analizzare per la migliore comprensione dell'argomento trattato in questa sede è senza dubbio quella pubblicata dal Biscardi⁴³⁸ nel 1693 con il titolo

⁴³⁷ Ivi, cit., f. 267

⁴³⁸ Serafino Biscardi nacque ad Altomonte in provincia di Cosenza nel 1643. Il padre era un cappellaio e fece molti sacrifici per mantenerlo agli studi. Ancora adolescente si recò a Napoli e frequentò le scuole dei gesuiti. La sua educazione fu soprattutto letteraria e secondo il Giustiniani solo successivamente approfondì lo studio del diritto. Si laureò nel 1664. Compose varie opere di letteratura ma ciò non gli impediva di imporsi nel mondo forense napoletano. Il Biscardi prese parte a molte celebri cause del tempo: nella successione al ducato D'Andria, dopo la morte di Carlo Carafa sostenne la difesa degli interessi di Emilia Carafa. Successivamente prese parte ad una causa del conte Triventi contro il Regio Fisco. Nel settembre del 1691 ricoprì la carica di eletto del popolo, contro la minaccia dell'Inquisizione e gli arresti abusivi nel famoso processo degli ateisti. Di questa lotta contro Roma egli fu uno dei protagonisti, con il Caravita, il Di Fusco, il Valletta e il Danio. Non solo scrisse un'introduzione al *Memoriale mandato alla maestà del re Carlo secondo per gli affari del tribunal del S. Officio della Città e Regno di Napoli*, di Danio ma partecipò direttamente alla polemica allora in corso con un'opera intitolata *Discorso per la Città e Regno di Napoli che nelle cause del S. Officio s'abbia a procedere per la via ordinaria secondo le lettere del re Filippo II*. Nel 1698 divenne presidente della Regia Camera della Sommara. Il Biscardi si inserisce in pieno in quell'evoluzione del pensiero giuridico e politico meridionale che alla luce di Grozio e di Puffendorf passa da una concezione privatistica alla scoperta di una nuova nozione di Stato e del diritto pubblico. Considerato uno dei più grandi giuristi del tempo fu membro della giunta presieduta dal Bulifon per redigere il codice filippino, uno dei tentativi di mettere ordine nel caos legislativo meridionale. Con la venuta degli Austriaci, il Biscardi ebbe qualche difficoltà per essere stato uno dei più fedeli servitori della Spagna. Fu costretto a lasciare il Collaterale. Ma il suo allontanamento fu solo temporaneo. Già nel marzo del 1709 gli veniva conferito il posto di reggente nel Supremo Consiglio d'Italia. Spese gli ultimi anni della sua vita nel clima di tensione che si era creato a Napoli fra Giacinto Falletti di Barolo e Gaetano Argento. Questo conflitto contrapponeva il Collaterale e la Regia Camera della Sommara nelle cause

Discorso per la Città del Regno di Napoli che nelle cause del Santo Ufficio si abbia a procedere per la via ordinaria secondo le lettere del Re Filippo II conservata in ottimo stato in un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli e contenuta all'interno di un fascicolo comprendente tutte le opere scritte dall'autore sul tema del Sant'Ufficio⁴³⁹. Aver partecipato alla Deputazione costituita dalle Piazze contro gli abusi dell'Inquisizione è una vicenda centrale nella biografia intellettuale e politica del Biscardi. E' durante quella militanza che maturano i suoi scritti più importanti e in particolare quelli contro le pratiche segrete dei tribunali di fede. Egli negando che l'Inquisizione delegata avesse operato nel regno di Napoli poneva questa asserzione a fondamento legittimante della richiesta di escludere la presenza del Sant'Ufficio da Napoli. Nei suoi scritti non vi è mai il minimo cenno di adesione alle teorie atomistiche ed del tutto assente è la riprovazione morale verso la Chiesa che pervadeva lo scritto del Valletta sull'Inquisizione. Gli storici che si sono occupati dei suoi componimenti giustamente rilevano come, a differenza della memoria vallettiana, gli scritti del Biscardi presentano il carattere tecnico delle allegazioni forensi. Nel 1693 il Biscardi entra nel vivo della polemica anticuriale con il discorso che abbiamo scelto di trattare in questo paragrafo. Nell'opera, in maniera organica, venivano analizzati i motivi per i quali i Napoletani si erano da sempre opposti alla stabile instaurazione di un tribunale delegato autonomo dalla Curia vescovile e, diversamente dagli altri testi degli autori anticuriali studiati finora, erano analiticamente esaminate le caratteristiche distintive della procedura ordinaria per meglio

riguardanti il patrimonio regio. In realtà era in gioco lo scontro tra gli interessi del ceto civile e quelli del baronaggio. Nel mezzo di queste polemiche il Biscardi moriva a Napoli l'11 agosto del 1711. In conclusione il Biscardi contribuì in maniera autorevole all'affermazione di quel mondo in cui si affermarono Gravina, Argento e successivamente Vico e Giannone.

⁴³⁹ S. Biscardi, *Discorsi in materia di Sant'Ufficio*, B N N, ms., XI – C – 1 ff. 2-31. Sul tema è interessante anche consultare sempre del Biscardi, *Risposte alle scritture e motivi venuti da Roma*, B N N ms. XV-B-3, ff. 116-162.

sottolineare l'illegittimità di quella straordinaria. Il Biscardi inizia l'opera dicendo che «l'antico sentimento di questa Città e di questo Regno che nelle cause d'eresia procedessero gli Ordinari per la via ordinaria non è nuova pretesione che si muova al punto senza fondamento di ragione» essendo stati i Napoletani «constantissimi in tutti i tempi nel mantenere sempre viva e non mai interrotta nel corso di tanti secoli la devozione alla santa Sede Apostolica e la purità della Religione»⁴⁴⁰. La richiesta che i processi di eresia fossero di competenza degli ordinari era «un antico dittame di questa Nazione» e aveva «fisso così profonde e così salde radici, che il pretendere di svellerle e di troncarle» era stata «ne i tempi andati reputata assai malagevole impresa secondo il comune consentimento di tutti i nostri scrittori».⁴⁴¹ La difesa della via ordinaria era da sempre il motivo per cui la Città aveva aborrito l'introduzione del tribunale Delegato della Santa Inquisizione ed il modo di procedere del medesimo nelle sue cause di fede «considerando benissimo che quell'istituto ch'è stato introdotto negli altri Paesi come medicina salutare per la conservazione della Fede Cattolica» in questo Regno, per alcune particolari circostanze, non avrebbe sortito lo stesso effetto «per l'opprimere l'innocenza per la facilità dei testimoni e per il costume degli accusatori»⁴⁴². Il Biscardi non era contrario in assoluto al fatto che la Chiesa si occupasse della cura dell'ortodossia ma sottolineava come, per le particolari condizioni in cui versava la città di Napoli, le procedure speciali avrebbero potuto causare conseguenze più che negative rispetto ai reali scopi per le quali esse erano state previste in astratto. Iniziava la critica al processo straordinario. Più di tutto, era necessario evitare che la falsa testimonianza potesse invertire le finalità del tribunale di fede causando, per assurdo, la condanna di uomini innocenti.

⁴⁴⁰ BNN, ms. XI C 1, cit., f. 1

⁴⁴¹ *Ibid.*, cit., f. 1

⁴⁴² *Ivi*, cit., f. 2

Era per evitare questo tragico effetto, infatti, che i Napoletani «si sono opposti» alle procedure straordinarie «pretendendo che delle Cause di fede dovessero conoscere non i delegati ma gli ordinari i quali in ciò dovessero usare la potestà ordinari»⁴⁴³. Il Biscardi intendeva dimostrare che l'opposizione al Sant'Uffizio non era patrimonio esclusivo degli strati intellettuali che avevano abbracciato la nuova cultura, ma vedeva protagonisti nobili, togati e popolo minuto trovando concordi, tra loro, i più vari settori della società napoletana. Il giurista si faceva interprete di un'esigenza comune a tutti i ceti. Per condurre efficacemente questa battaglia sarebbe stato controproducente appoggiare apertamente le nuove teorie atomistiche. Il Biscardi piuttosto si rifaceva alle più chiare professioni di ortodossia cattolica. Nessuno poteva essere «così aperto nemico della gloria della gloria di questa Città ch'abbia ardimento d'affermare che» l'opposizione al Sant'Uffizio «nasce da poca veneratione alla Santa Sede o per vaghezza di fomentare gl'errori di falze dottrine, o per sottrarre quei che da dogmi della Santa Chiesa Romana non sentissero rettamente da i meritati castighi»⁴⁴⁴. Dalla ricostruzione storica doveva risultare che il Sant'Uffizio di Roma non aveva mai operato a Napoli. Biscardi sostenne, perciò, che già in epoca angioina gli inquisitori erano stati inviati nel Regno in occasioni particolari di cui i sudditi erano stati messi ufficialmente al corrente. Inoltre i sovrani avevano acconsentito alla venuta degli inquisitori a condizione che questi adottassero la procedura ordinaria, rivelando cioè le testimonianze ai rei. Per Biscardi era significativo che persino gli Angioini «i quali, essendo stati portati alla conquista di questo Regno per beneficio della sede Apostolica, per debito di gratitudine non dovevano mancare a niuno ossequio verso d'essa» si erano adoperati affinché nel Regno non fosse introdotta l'Inquisizione delegata,

⁴⁴³ Ivi, cit., f. 3

⁴⁴⁴ Ivi, cit., f. 4

ma si procedesse secondo la via ordinaria. Sin dai tempi di Ferdinando il Cattolico e passando per Carlo V, tuttavia, si tentò, in vario modo, di introdurre il tribunale dell’Inquisizione e con esso «la forma solita del procedere del giudice delegato» ma l’opposizione dei nobili, del ceto civile e le sollevazioni popolari, riuscirono sempre a scongiurare che ciò accadesse fino a che «finalmente regnato il re Filippo II si terminarono così fatte contese essendosi degnato quel Prudentissimo Principe condescendere alle giuste suppliche di questo Regno»⁴⁴⁵. Il sovrano ordinò, in modo definitivo, che nel regno «procedessero gli ordinari per la via ordinaria»⁴⁴⁶ e, chiari nella sua Declaration, che poco contava se «anticamente nel tempo dei Re Angioini senza saputa della Città e del Regno fusse stato inviato per qualche caso particolare qualche religioso con qualche secreta commissione et in modo che non si penetrasse ai cittadini». Si trattò di casi del tutto eccezionali dal momento che «nessuno di quelli fu mai ammesso, se non con qualche oppressa condizione» e tutti furono sempre autorizzati da un «exequatur regio» del re per l’esercizio della loro «commissione». Il tentativo più incisivo di introdurre un tribunale di fede stabile fu, per Biscardi, quello compiuto ai tempi di Carlo V. In quel tempo, raccontava l’Autore, furono inviati da Roma alcuni Religiosi nel regno come inquisitori dal cardinale Toledo fratello dell’allora vicerè. Le reazioni furono immediate. «Et ciò venuto in notizia della Città e del regno si fecero i deputati acciocché esponessero i pubblici sentimenti intorno ad affare così importante»⁴⁴⁷. La pretesa della Città, anche in quell’occasione, fu quella di «non ricevere nuova forma di giudizio diversa dalla maniera dei giudici ordinari». Immediata fu «la risposta del Sig. V. Pietro Toledo per consolare i cittadini e soddisfare loro in quel che supplicavano». Alla «proposizione

⁴⁴⁵ *Ibid.*, cit., f. 4

⁴⁴⁶ *Ibid.*, cit., f. 4

⁴⁴⁷ *Ivi*, cit., f. 5

del Popolo» il Re replicò «che non si sarebbe trattato d’Inquisizione, ma che la Città non dovesse tener per male che se alcuni sospetti nella Fede vi fussero, venissero per via ordinaria secondo i Canonici inquisiti e castigati»⁴⁴⁸. Il popolo fu confortato dalla decisione reale «essendo sempre stato antichissimo sentimento di questo regno che il modo di procedere nelle cause d’eresia abbia ad essere un modo ordinario come quello degli altri delitti». Ma quando anche ai tempi di Filippo II si cercò di introdurre il tribunale delegato i rappresentanti delle Piazze si riunirono questa volta con l’intento di risolvere definitivamente la questione. Si decise, come già visto nei paragrafi precedenti, di inviare al re un ambasciatore nella figura di Paolo d’Arezzo «per supplicarlo che procedessero gli ordinari nelle cause d’ Eresia e in quanto al modo procedessero con la via ordinaria e ne ottennero favorevole il Rescritto»⁴⁴⁹. Le richieste portate al re erano due. Sempre le stesse. Che la difesa dell’ortodossia rimanesse nelle mani dell’ordinario diocesano e che questi nel procedere nelle cause di fede usasse tutte le garanzie proprie del metodo ordinario. Il Re, assecondando le proposte avanzate dall’ambasciatore, inviò ai Napoletani due distinti rescritti: «Per quel che tocca al primo rispose Filippo II che avessero proceduto gli Ordinari, in quanto al secondo richiamo che s’avesse a procedere: per la via ordinaria» e precisava che «non era stata sua intenzione di volere introdurre il Tribunale dell’Inquisizione, così ne meno di introdurre la forma di quel procedere in quello che altro non era che procedere in giudizio straordinario e secreto». Per Biscardi era del tutto priva di fondamento la tesi secondo cui a Napoli ci si era opposti esclusivamente all’Inquisizione all’uso di Spagna. I Napoletani, infatti, erano ostili al «processo chiuso» ossia ad una procedura che era comune all’Inquisizione spagnola quanto a quella romana. Non si comprendeva per

⁴⁴⁸ *Ibid.*, cit., f. 5

⁴⁴⁹ *Ivi*, cit., f. 6

quale motivo essi avrebbero dovuto opporsi alla prima e non alla seconda. La sola differenza fra le due forme d'Inquisizione consisteva nel fatto che in quella spagnola a differenza che in quella romana «procede il solo Inquisitore senza l'ordinario». Nel paragrafo successivo Biscardi esaminava cosa dovesse intendersi per via ordinaria, ovvero una procedura usata «per lo spatio di circa dodici secoli» che ancora «durò questa forma di procedere per tutto l'undicesimo secolo». Proprio a quei tempi furono introdotte molte innovazioni nei processi di fede. Il riferimento al carattere risalente della procedura serviva a far risaltare la sua superiorità rispetto a quella delegata. «Siccome dunque fino a quel tempo erano stati solo i vescovi giudici di queste cause, così da quel tempo in avanti furono i vescovi e gli Inquisitori, i quali però procedevano con diversa potestà, quelli con la potestà ordinaria, e questi con la delegata. Quelli nel modo di procedere osservavano la forma prescritta da Sacri canini, la quale forma dicevasi iuxta Canonica Sanctiones, iuxta forma Ecclesie, questi osservavano la forma contenuta nelle loro commissioni e delegazioni concedutoli dai Sommi Pontefici»⁴⁵⁰. Agli ordinari si accompagnarono nella cura della fede gli inquisitori. Entrambi erano giudici di fede ma con poteri e competenze diverse. I primi avrebbero continuato ad operare secondo i Canoni antichi i secondi, invece, erano licenziati a procedere su schemi del tutto alternativi da una delega papale. L'uso delle antiche procedure continuò incontrastato fino al tempo di Bonifacio VIII. Questi «fece più costituzioni appartenenti al punto presente» e ordinò che «i vescovi comunicassero con gli Inquisitori e che però osservassero ne i giudizi d'eresia il modo medesimo che era in uso appresso gl'Inquisitori»⁴⁵¹. In particolare nella costituzione *De Heresia* prevede che anche il vescovo «nel giudizio d'eresia procedesse sommarie et simpliciter et plano sine figura iudicis e per di più aggiungendosi ancora

⁴⁵⁰ Ivi, cit., f. 7

⁴⁵¹ Ivi, cit., f. 8

che in qualche caso di giusto timore si celasse al reo le Persone dei testimoni» stabilendo che «nel capo del giusto timore non si pubblicassero i nomi dei testimoni». La forma dell'antico procedere era mutata «ecco fatto il giudizio d'eresia sommario eccolo fatto delegato e per multi privilegi eccolo fatto straordinario».

Ma la straordinarietà delle nuove formule processuali destava malcontenti «non poteva dunque la Città esprimere il suo sentimento con parole né più proprie né più chiare che con supplicare che si proceda con la via ordinaria»⁴⁵². Tra le due formule, continuava il Biscardi, «vi è sommo divario, e grandissima diversità, perciocché per gli ordinari si hanno quei giudizi nei quali il pieno e legittimo ordine e proceso viene adoperato, la dove straordinario si dice il giudizio, qualora, l'ordine delle leggi ricercato si trascuri, conforme avviene, quando si procede per la via d'inquisizione»⁴⁵³. La via ordinaria, disciplinata dagli antichi Canonici, era più rigorosa e severa di quella inventata da Bonifacio VIII. Il giudizio sommario si veniva a contrapporre a «tutto il vecchio rito, tutte le antiche solennità e la necessità delle formule»⁴⁵⁴ che, attraverso la pubblicità, salvaguardavano le garanzie di difesa del reo. «La qualità della via ordinaria porta seco per necessità che il Processo debba essere aperto e per conseguenza porta fra l'altre cose che s'abbiano a pubblicare i nomi de' testimoni, essendo questa la parte più principale nella quale riposa la difesa dei Rei [...] per questa ragione non vi è stata mai Repubblica al mondo che non abbia ne i giudizi Criminali pubblicati a li Rei e li nomi e le disposizioni dei testimoni»⁴⁵⁵. La pubblicità dei nomi dei testimoni era considerata una prerogativa indispensabile per la tutela del diritto di difesa sin dai tempi in cui, nell'antica Roma, si ebbe la consapevolezza che «il

⁴⁵² Ivi, cit., f. 9

⁴⁵³ Ivi, cit., f. 10

⁴⁵⁴ Ivi, cit., f. 12

⁴⁵⁵ Ivi, cit., f. 13

celare i nomi de' testimoni sarebbe stato il diminuire al reo il modo di potersi difendere»⁴⁵⁶. Ma non era solo l'occultamento dei nomi dei testimoni a rendere questo processo ingiusto. Ad arrecare ancora più danno, continuava il Biscardi, era l'assenza stessa di una precisa *figura iudicis* da seguire. «Dunque se per questa ragione questo giudizio si è fatto straordinario per la medesima all'ora si dirà che si procede pure ordinario quando s'adempisce quanto sta ordinato intorno alla publicatione del processo» essendo il processo ordinario «quello nel quale s'osservano tutte le solennità del ius antico»⁴⁵⁷. Sarebbe stato necessario tutelare, in tutti i modi, il diritto *municipale* dei rei affinché nessun innocente si vedesse sottoposto alla tortura senza sapere quali ne fossero le ragioni e da parte di chi fossero mosse le accuse. L'importanza dei disposti di Filippo II stava non nell'attribuire la competenza dei processi d'eresia al vescovo e neppure nell'escludere la possibilità che si introducesse definitivamente a Napoli un autonomo tribunale delegato. Il punto principale delle concessioni regie sussisteva nel ribadire che chiunque avesse proceduto nel regno in cause di eresia, avrebbe dovuto privilegiare, sempre, l'uso della forma ordinaria, una forma che, seguendo gli antichi canoni, garantiva la difesa del reo in un giudizio aperto, in cui erano chiare le procedure a cui i Rei sarebbero stati sottoposti e le accuse da cui il processo sarebbe dipanato. Particolare attenzione il giurista calabrese dedicò alla confutazione della tesi secondo cui per procedura ordinaria si intendeva quella che «ordinariamente si pratica dal Sant'Ufficio ordinario», vale a dire quella straordinaria dei vescovi. Il riferimento era ad una lettera inviata al duca d'Alcalà il 10 marzo 1565, nella quale Filippo II aveva escluso di voler introdurre nel Regno l'Inquisizione spagnola, ma aveva disposto, in maniera ambigua che nelle cause di eresia si seguisse la via ordinaria fino ad allora adottata

⁴⁵⁶ *Ibid*, cit., f. 13

⁴⁵⁷ *Ivi*, cit., f. 16

intendendo per tale non già quella caratterizzata dalla pubblicità delle testimonianze ma quella abitualmente adottata, nel Regno, dal Tribunale del Sant'Uffizio vescovile. Il Biscardi precisava che, nel riconfermare la necessità della via ordinaria, la volontà del re era quella di difendere i diritti degli uomini «intendendo di terminare che la via di procedere nel Regno di Napoli non fosse né delegata né straordinaria, né summaria come quella di Spagna» e dichiarando piuttosto «che fino a quel tempo si era a procedere per la via ordinaria che altro non era se non quella» che consentiva ai sudditi di «potersi difendere dalle falsità, le quali si sarebbero commesse facilmente col modo di procedere in secreto»⁴⁵⁸. Questa era la strada per evitare che «mutandosi la forma straordinaria in ordinaria, e da secreta in aperta, si potesse restar sicuri de' i sospetti dell'impostore»⁴⁵⁹.

Oltre a quelle esposte altre ragioni concorrevano a fomentare l'opposizione dei Napoletani ai tribunali speciali.

In particolare la «facilità dei testimoni falsi», in un processo sommario in cui al reo non era dato di utilizzare tutte le normali modalità di difesa, avrebbe fuorviato il decorso della giustizia portando alla condanna dell'innocente. «Il numero innumerabile della gente, la Copia dei Forrastieri a cagionato in questa Città e Regno questi inconvenienti alli quali il zelo de' Cittadini Napolitani o Regnicoli per liolti espedienti che s'abbia preso non ha potuto mai trovare rimedio»⁴⁶⁰. Ed infatti, come testimonia il Biscardi, non c'era Regno in cui su questo argomento erano state promulgate leggi più severe. Queste si rendevano necessarie per evitare che la falsità delle accuse potesse innescare «un effetto contrario a quello per il quale fu introdotto il modo di procedere segretamente»⁴⁶¹. In un Regno sovrappopolato che abbondava di stranieri, di uomini espulsi dai loro Regni

⁴⁵⁸ Ivi, cit., f. 17

⁴⁵⁹ Ivi, cit., f. 18

⁴⁶⁰ Ivi, cit., f. 20

⁴⁶¹ Ivi, cit., f. 21

per i misfatti in essi compiuti, propensi alla lite e dediti ad ogni forma di scelleratezza anche per i più miseri guadagni, «chi potrebbe dire», si chiedeva il Biscardi, «quante persone innocenti rimarrebbero oppresse dalle imposture e calunnie de' malvagi?»⁴⁶². Sarebbe stato meglio evitare quindi l'uso delle procedure speciali anche perché «perpetua e non mai interrotta» era «l'osservanza alla Sede Apostolica e dove non vi è male né il sospetto del male non vi è bisogno di tale rimedio».

Biscardi, in conclusione, osservava che Napoli era restata immune alle eresie di Ario e di Nestorio, sebbene gli imperatori bizantini avessero fatto di tutto per diffonderle.

Richiamava, inoltre, il caso di Esilarato, governatore di Napoli, che fu ucciso dal popolo per aver cercato d'imporre la distruzione delle immagini sacre.

«Hor se questi Popoli si sono mantenuti intatti et incorrotti sotto il dominio de gl'Imperatori Greci, Principi eretici come potrà mai dubitarsi che non abbiano a conservare il medesimo candore sotto il dominio così pio de Monarchi così cattolichi, che giustamente si vantano d'esser figli più dilette della Chiesa Romana et perpetui protettori della medesima?»⁴⁶³.

Del resto, anche quando in Europa si svilupparono il luteranesimo ed il calvinismo il popolo si oppose a ogni tentativo di diffondere quell'eresia.

«La Città e Regno di Napoli si preggia di non aver dato mai in tanti tempi questo motivo alla S.Sede d'avere ad introdurre il Tribunale dell'Inquisizione non avendo potuto mai nel felice terreno di questo Regno alligare il male seme dell'eresia»⁴⁶⁴. L'attaccamento dei Napoletani alla fede cattolica era provato «bastantemente dalla frequenza dell'opere di pietà di tanti monti, dalle ricchezze di sante chiese, dai tanti santuarij miracolosi sparsi per questo regno, tanti miracoli perpetui, quali servono alla giornata

⁴⁶² *Ibid.*, cit., f. 21

⁴⁶³ *Ivi*, cit., f. 22

⁴⁶⁴ *Ibid.*, cit., f. 22

per convincere la pertinacia de gl'eretici forestieri che in tutto il mondo cattolico non vi sia Paese a cui il Cielo sia stato più cortese delle sue gratie»⁴⁶⁵.

Era giusto non dare adito a «grandissimi inconvenienti» ed usare la procedura ordinaria.

2. Il clima di tensione a Napoli tra il 1693 e il 1696: il resoconto di Tiberio Carafa.

Già da tempo il fronte anticurialista aveva cominciato a mostrare delle spaccature al suo interno. Una prova di ciò era data dal fallimento della missione diplomatica presso la Santa Sede per il ristabilimento nei processi celebrati nel Regno del rito ordinario secondo le concessioni reali, che la Deputazione cittadina per il S.Officio aveva affidato a Pietro Fusco e al marchese di Monteforte don Mario Loffredo. Trascorsi due anni, non era stato conseguito alcun cambiamento concreto della prassi inquisitoria. Lo stesso Di Fusco già durante l'ambasceria romana aveva assunto un atteggiamento sempre più moderato in evidente contrasto con l'intransigenza del Loffredo. Addirittura questi, in occasione della pubblicazione in Napoli e nel Regno dell'editto del S.Officio⁴⁶⁶, mostrò apertamente il suo dissenso nei confronti dell'opposizione dichiarata dalla Deputazione arrivando a scrivere una memoria in favore della pubblicazione dell'editto medesimo. In seguito a ciò la presenza del Di Fusco all'interno della Deputazione divenne insostenibile e fu necessario sostituirlo con il dottor Nicola Caravita. Ma se il ceto civile mostrava segni

⁴⁶⁵ Ivi, cit., f. 23

⁴⁶⁶ Il riferimento è all'editto di fede del 1695 sul quale si concentrerà, come vedremo successivamente *infra* capitolo IV paragrafo 6, in particolare la critica del Caravita.

di cedimento, energica fu la reazione della parte ecclesiastica. Già nel febbraio del 1693 l'arcivescovo di Napoli, il cardinale Giacomo Cantelmo Stuart, dopo aver imposto l'abiura a Carlo Rosito e Giovanni De Magistris, entrambi accusati di ateismo, pronunciò un sermone sul tema *Dixit impius in corde suo : non es Deus*.

Su queste circostanze nonché sulla narrazione del conflitto giurisdizionale nato a Napoli a proposito del Tribunale dell'Inquisizione e l'affermarsi della Deputazione del Sant'Ufficio si fa riferimento in maniera piuttosto chiara, anche se in una forma non meno complessa rispetto ai manoscritti finora analizzati, nelle *Memorie*⁴⁶⁷ di Tiberio Carafa⁴⁶⁸. In quest'opera

⁴⁶⁷ Tiberio Carafa, *Memorie*, B N N, ms., X – B – 61.

⁴⁶⁸ Tiberio Carafa nacque a Chiusano il 27 gennaio 1669 da Fabrizio principe di Chiusano e da Beatrice della Leonessa dei duchi di Ceppaloni. Dopo aver ricevuto una prima educazione dai maestri del luogo si trasferì a Napoli, dove si dedicò all'apprendimento delle cosiddette arti cavalleresche. Nel 1692, sposò Giovanna Carafa dei duchi di Forlì, vedova del duca di Capracotta e, successivamente del duca di Campolieto. Il matrimonio era stato voluto dal padre del Carafa interessato ad assicurare al figlio la pingue eredità del Campolieto. Gli ultimi anni del secolo XVII, durante i quali giunse a maturazione il problema della successione spagnola, determinarono un certo clima di irrequietezza di cui si faceva portatore un gruppo di nobili di cui il Carafa può essere considerato, insieme allo Spinelli, l'ideologo. I valori che lo muovevano non erano però quelli della nuova cultura sviluppatasi a Napoli nella seconda metà del seicento. L'interesse dimostrato dal Carafa nelle sue *Memorie* per le polemiche religiose del tempo, la simpatia per le filosofie moderne, sono legate a ben precisi interessi politici. In particolare il richiamo alla tradizione anticlericale era strumentale all'opposizione alle tendenze filofrancesi in materia di successione sul trono spagnolo che avevano il loro centro nella Curia napoletana. Nell'estate del 1699 si ebbero i primi accordi relativi alla possibilità di realizzare una azione aristocratica comune da avviare in previsione dell'estinguersi della linea asburgica madrilena. Gli obiettivi erano: l'assunzione del potere da parte del gruppo alla morte del re ed il trasferimento di esso agli eletti di Napoli per conseguire o l'autonomia del Regno o la possibilità di sceglierne il sovrano. Per procurarsi gli aiuti necessari il Carafa si sarebbe recato a Venezia. I contatti che vi ebbe non furono fruttuosi. Ritornato nel Regno riuscì ad attirare dalla sua parte un considerevole numero di nobili molisani. Alla morte di Carlo II di Spagna il programma del partito patrizio si rivelò, tuttavia, irrealizzabile. L'ascesa di Filippo di Borbone al trono spagnolo vanificava ogni possibilità di rendere Napoli autonoma dal Madrid. Fu necessario mutare gli orientamenti del movimento e cercare di dargli uno sbocco inserendolo nella contesa tra Borboni ed Asburgo. Ci si proponeva a questo punto di giungere all'acclamazione di un principe austriaco come re di Napoli. La dinamica della rivolta fu fallimentare tant'è che il Carafa unitosi al principe di Macchia fu costretto a fuggire alla volta di Venezia. Da qui si trasferì presso l'esercito imperiale di stanza in Italia, comandato da Eugenio di Savoia, alle cui dipendenze partecipò alla presa di Cremona, all'assalto di Mantova ed alla battaglia di Luzzara. Nel 1702 si recò a Vienna dove svolse un'azione mediatrice per comporre i contrasti da cui erano divisi gli esuli napoletani. Alla fine del 1703 si recò al seguito di Eugenio di Savoia in Ungheria, dove si erano avute sommosse. Tornato a Vienna, nel settembre del 1704, postosi al seguito dell'arciduca Giuseppe prese parte all'assedio di Landau. Infine nel luglio del 1707 il Carafa poté tornare con l'esercito austriaco del Daun a Napoli. Il 16 luglio 1707 venne inviato a Barcellona presso Carlo D'Asburgo per dargli notizia dell'avvenuta conquista del Regno

Carafa dichiarava, come già ricordato precedentemente, che «il solo nome del Sant'Uffizio era stato sempre in Napoli nome di orrore e non già perché i Napoletani pretendessero che i delitti contro la religione puniti non fossero ma solo che dall'ordinario e per la via ordinaria riconosciuti e castigati fossero»⁴⁶⁹. Il Carafa nell'esaminare le ragioni per cui i Napoletani si opponevano al Tribunale dell'Inquisizione, seguiva la strada tracciata dagli altri giuristi anticuriali e incentrava il discorso sulla contrarietà delle procedure speciali, da chiunque utilizzate, anche dai vescovi, alla legge naturale. «La legge naturale scritta con il dito di Dio dentro i cuori degli uomini, e con esso lei pur anco le comuni leggi civili e la venerabile e prisca ecclesiastica disciplina, e finalmente la consuetudine rispettabile in una città così cattolica e religiosa» erano le ragioni primarie dell'opposizione del popolo alle «pretenzioni della corte di Roma a favore del Sant'Uffizio»⁴⁷⁰. Il Carafa sottolineava che i Napoletani erano stati sempre uniti nel difendere la città contro il Sant'Uffizio quegli stessi che «avvegnanchè in ciascun'altra cosa pubblica bisogna, e trascurati e non curanti, o pur divisi, o discordi essi fossero, nulladimeno, ove del Sant'Uffizio si era trattato, sempre concordemente uniti, solleciti ed intraprendevoli sono apparsi»⁴⁷¹. Si soffermava poi sul motivo per il quale

e per esporgli le condizioni in cui esso versava nonché le disposizioni date da Vienna. In questa occasione il Carafa stese un *Parere* su ciò che riteneva “vantaggioso e convenevole alla sua Patria”. Alla fine del 1708, trovandosi in difficoltà finanziarie, ritornò a Napoli non senza aver ricevuto da Carlo d'Asburgo il titolo di Grande di Spagna ed una pensione annua di seimila ducati. Le sue condizioni economiche non erano delle più brillanti e lo stesso esilio volontario sarebbe stato in parte determinato dall'esigenza di ridurre le spese. Da questo ritiro il Carafa uscì in occasione della guerra che avrebbe condotto alla fine del dominio austriaco nel Napoletano. Nel dicembre del 1733 venne nominato vicario generale della provincia del Principato Ultra. Costretto ad abbandonare la provincia per l'avanzata dell'esercito nemico, si ritirò al seguito del vicerè prima in Capitanata e poi in Terra di Bari. Di questa ultima provincia assunse il governo. Caduto il Regno nelle mani dell'esercito Borbonico, il Carafa nel maggio 1734 si imbarcò per Venezia donde si recò a Vienna. Qui si risposò con Maria Giuseppa Pinelli dei duchi di Tocco e poté risanare un po' le finanze tanto più che tutti i suoi beni erano stati sequestrati. Morì a Vienna il 9 dicembre del 1742.

⁴⁶⁹ BNN, X, B 61, cit., f. 16

⁴⁷⁰ Ivi, cit., f. 17

⁴⁷¹ Ivi, cit., f. 21.

intorno al 1691 si ritenne opportuno «il rinnovare in Napoli gli antichi attentati dell' Inquisizione». La causa da cui scaturì questa esigenza fu «dell' essersi introdotti in Napoli i libri e le filosofiche opinioni di Pier Gassando e di Renato Cartesio, contro cui tutti i frati addetti alla peripatetica filosofia questi inveivano paventando l'ateismo e il deismo»⁴⁷².

⁴⁷² Ivi, cit., f. 22. Contro la cultura nuova era già stato imbastito qualche anno prima un processo ad opera del Tribunale delegato dell'Inquisizione. Il processo istituito dal tribunale del Sant'Uffizio segnò la reazione della Curia romana e di quella napoletana alla diffusione della nuova cultura basata sull'atomismo, il gassendismo ed il cartesianesimo che stimolava ad una verifica della credibilità della fede tradizionale e che, di conseguenza, minava il monopolio culturale ecclesiastico. Accusati non furono solo coloro che salirono sul banco degli imputati, ma tutti gli intellettuali sostenitori della nuova cultura. La polemica investì soprattutto le competenze ed i metodi seguiti dal tribunale del S.Uffizio a Napoli. La Chiesa non poteva non reagire agli attacchi degli anticuriali e per cercare di porre un freno definitivo alla circolazione delle nuove idee imbastì un processo che finì con l'acuire ancora di più le tensioni interne alla città. Questo processo, le cui conseguenze si protrassero per una lunga serie di anni scatenando tutta una serie di effetti a catena, può essere quasi considerato l'emblema dello scontro tra la cultura vecchia e quella nuova e da un'ulteriore riprova di come la Curia vescovile cercasse di sopperire alla mancanza di un tribunale delegato autonomo svolgendone segretamente tutte le funzioni. Il processo svoltosi a Napoli tra il 1688 e il 1697, e comunemente noto come il processo agli atei, non fu certo dovuto ad una reazione improvvisa ed imprevedibile di Roma. Già nel 1671, la Congregazione dell'Inquisizione aveva scritto al cardinale Innico Caracciolo, arcivescovo di Napoli, per metterlo in guardia contro i pericoli della propagazione delle idee di Cartesio che alcuni applicavano al campo teologico con effetti dannosissimi, incitandolo a comunicare alla stessa Congregazione il sorgere di quelle opinioni e a stroncare la diffusione di tutti quei pensieri non conformi all'indirizzo delle scuole gesuitiche sul nascere. I quattro imputati principali, accusatori ed accusati davanti agli inquisitori, furono Basilio Giannelli, Giacinto De Cristoforo, noti e stimati nell'ambiente letterario napoletano, Filippo Belli e Francesco Paolo Manuzzi, personaggi modesti, venuti a Napoli per completare i loro studi di legge che, alla fine del processo, fecero repentino ritorno alle loro terre di origine senza lasciare alcuna traccia. Di loro si servì la Congregazione dell'Inquisizione per imbastire un processo di ben più ampia portata che fosse capace di mettere sotto accusa l'intero mondo napoletano nel quale questi personaggi si erano formati. Tale processo scosse profondamente Napoli e segnò l'avvio di un periodo di reazione, da parte della Curia Romana e di quella Napoletana, nei confronti delle nuove tendenze culturali che erano approdate nella città ed avevano conquistato in poco tempo sia laici che clero. Le conseguenze di questa vicenda portarono alla rottura dell'unità del mondo letterario e produssero una profonda incrinatura non solo tra Napoli e la Curia Romana ma anche all'interno della città tra quelli che vollero restare fedeli alla causa Vicereale e coloro che, per motivazioni opposte, si sentivano di riconciliarsi invece con le istituzioni minacciate, il Papato e il Vescovado di Napoli, per non perdere i privilegi acquistati con il tempo e ormai consolidatisi come spettanti di diritto. L'obiettivo principale della Curia Romana era di stroncare la diffusione della filosofia che "chiamano moderna" e ristabilire la solidità della religione cristiana contro i dubbi e le contraddizioni da essa causate. E' stato scritto, secondo quanto documenta Osbat, che in realtà tutta la vicenda del processo era stata pianificata dai Gesuiti, per il timore che le nuove scuole potessero in qualche modo turbare il monopolio ultrasecolare della cultura da loro gestito. Ritornando ai fatti Osbat documenta che tutto cominciò il 21 marzo 1688 quando il Manuzzi, uno degli interessati, si presentò al Ministro delegato del Sant'Uffizio nel Vicereame, Giuseppe Nicola Giberti vescovo di Teano, denunciando l'esistenza nella città di Napoli di un gruppo di persone che avevano creduto nella "filosofia degli atomi" ed avevano per questo perso la fede. Questi, frequentando tali ambienti, ne era rimasto a lungo influenzato ma si era deciso in tempo a chiedere

Infatti, continuava il nostro autore, il nuovo visitatore, G.B.Giberti, vescovo di Cava, «formava occulti processi e costringeva molti ignominiosamente ad abiurare non d'altro rei che del sostenere filosofiche opinioni contrarie a quelle delle scuole peripatetiche»⁴⁷³.

Quanto affermato dal Carafa è una chiara testimonianza di come l'Inquisizione operava nella città di Napoli celata nei processi segreti del vescovo inquisitore. La Curia vescovile, attraverso un'apposita sezione dedicata al Sant'Uffizio, oltre ad utilizzare le procedure straordinarie dei tribunali delegati ne applicava anche le sanzioni trovando il modo per interessarsi della cura dell'ortodossia in tutte le sue sfaccettature compresa la censura e il controllo dei libri. Il Carafa continuava dicendo che «a seguito di tale e tanto intraprendimento Napoli andò sossopra» e, per questo, si decise che «a deliberare sopra un così grave negozio che importava l'onore, la vita e la roba de' cittadini, le piazze della città si convocarono». Ancora una volta la preoccupazione principale era l'indebolimento cetuale che si sarebbe attuato attraverso la confisca dei beni. La perdita dei beni corrispondeva alla perdita di quell'onore che

il perdono alla Chiesa imponendosi di rispettarne le leggi e di denunciare coloro che erano stati la causa dei suoi errori. L'atomismo sosteneva che tutto era fatto di atomi e che già prima di Adamo esistevano uomini, animali e cose composti di microparticelle. Tutta la dottrina cristiana della creazione era messa in discussione e insieme ad essa l'esistenza stessa di Dio: come intendeva Menuzzi, tutto il mondo era regolato dalla natura e solo in essa si trovava la spiegazione di ogni cosa. Il processo durò nove anni. La sentenza non provò se le colpe dei sospetti fossero state effettivamente commesse nonostante tutto terminò con pene particolarmente severe: il Manuzzi scontò un paio di mesi in carcere in Spagna grazie alla sua dichiarazione spontanea, il Giannelli rimase in carcere tre mesi e fu costretto a restare lontano da Napoli per alcuni anni, il De Cristofaro, oltre agli anni di carcere, fu costretto a non abbandonare la propria abitazione tant'è che ogni uscita urgente avrebbe dovuta essere autorizzata dal tribunale; da parte di tutti fu ovviamente fatto atto di abiura per le tesi sostenute. Il processo agli ateisti, oltre a sconvolgere il mondo culturale napoletano e scatenare tutta una serie di reazioni a catena, può essere considerato, per usare un' espressione di Osbat, la cartina di tornasole della determinazione dell'aristocrazia e del ceto civile nella battaglia contro i metodi del Tribunale del Santo Uffizio: i primi collegavano la loro reazione all'antica ostilità verso uno strumento di controllo, di intimidazione e di violenza quale appunto il Tribunale del Santo Uffizio; i secondi dimostrarono alla città di Napoli ed a Roma che ormai avevano il potere per partecipare alla gestione del governo e all'occupazione dei posti chiave della vita pubblica del Paese prima riservati al dominio dell'aristocrazia. Luciano Osbat, *L'Inquisizione a Napoli: il processo agli ateisti dal 1688 al 1696*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1974.

⁴⁷³ Ivi, cit., f. 23.

determinava l'autorità e il ruolo sociale dei singoli gruppi familiari. Era necessario, quindi intervenire.

Nella ricostruzione della vicenda, il Carafa, riportava che tutte le piazze si conformarono «alla conchiusione fattasi dalla piazza di Nido sopra il voto di Girolamo d'Acquaviva» nella quale si stabiliva che «per i negozi di tanta importanza si dovesse primieramente formare una deputazione perpetua e alli deputati commettere il peso dell'invigilare e dell'operare tutto il necessario e valevole per il mantenimento dell'uso e dell'accostumanza napoletana nelle cause pretese dal Sant'Uffizio». Per far sì che i deputati potessero «a tutti gli abusi e pregiudizi oppondersi ed usare tutti i mezzi valevoli al fare che le cause fossero trattate per la via ordinaria» gli venivano attribuite «tutte quelle facultà che dalle piazze può concedersi, ed espressamente quella concessa a' deputati nell'anno 1661» e si chiedeva al sovrano il rispetto «delle grazie e de' privilegi sopra tale affare conceduti da' serenissimi re suoi predecessori e confirmati dalla maestà sua stessa»⁴⁷⁴. I rappresentanti della Piazza del Nido volevano che fosse rispettata, nell'azione contro il tribunale dell'Inquisizione, la procedura adottata nel 1661, quando erano stati sequestrati i beni del conte di Mola. Si passò quindi all'elezione dei deputati e mentre ogni piazza nobile elesse tre rappresentanti, la piazza del Popolo ne elesse sei: «il dottor Pietro Di Fusco, il dottore Giacinto de' Mari, il dottore Giuseppe Costantino, don Serafino Biscardi, il dottore Franceso Sernicola ed il dottore Antonio Pistone»⁴⁷⁵. Secondo il Carafa i deputati convocarono una riunione in San Lorenzo il 14 settembre del 1691 durante la quale i nobili di Nido facevano leggere «passo passo una piena relazione di tutto quello che oprato si era nel 1661». La plebe «istigata de' carcerati per confiscatione e de' persone del secondo ordine civile» cominciò a «tumultare». I deputati che erano «avversi ai

⁴⁷⁴ Ivi, cit., f. 24

⁴⁷⁵ B N N, ms., X – B – 61, cit., f. 25

disordini popolari e zelanti della pubblica quiete, s'impegnarono tutti a sedare il tumulto»⁴⁷⁶. Per questo quelli dei cinque seggi nobiliari incaricarono al dottore Antonio Plastena, eletto del Popolo, di ordinare a tutti i capitani delle ottine della città «l'impedire con vigilanza e prudenza ogni nuova carcerazione ed ogni altra novità che per ragione del Sant'Ufficio fosse per avvenire e che dovessero d'ogni e qualunque novità prontamente darne parte alla deputazione. E finalmente la deputazione ancora incaricò a quei deputati del Popolo, i quali erano celebri avvocati, il formare in scritto la memoria da presentarsi al vicerè»⁴⁷⁷. Il giorno seguente il 15 settembre il Vicerè «avendo fatto ben esaminare dal suo Collaterale Consiglio non meno le istanze e le ragioni della città che la perigliosa ed universale disposizione degli animi de' Napoletani del sostenersi a qualunque costo»⁴⁷⁸ accolse benignamente i deputati, ed ordinò l'esilio dell'inquisitore e l'abolizione delle carceri del Sant'Ufficio presenti in locali appositi della Curia vescovile. Le decisioni prese dal Vicerè e successivamente avvallate dal sovrano con una lettera del 25 marzo 1692 «consolarono la città» ed accontentarono un po' tutti. In realtà, il Cantelmo, per nulla intimorito, continuò ad agire con i suoi soprusi in difesa della fede cattolica contro quelle che riteneva eresie. Egli «sostituì alle palesi violenze vietateli le sottili invenzioni e gli occulti artefici. Primieramente prese l'espedito del mandar commissione del Tribunale del Sant'Ufficio agli stessi vescovi, imponendo loro che procedessero non come ordinari e negli stessi tribunali de'vescovi vi creava ufficiali suoi dipendenti con commissione del loro tribunale, valendosi per lo più de'monaci, de'frati [...] senza processo aperto e senza concedere le legittime difese agl'inquisiti, e senza deruna di quelle circostanze ordinate dalle leggi

⁴⁷⁶ Ivi, cit., f. 29

⁴⁷⁷ *Ibid.*, cit., f. 29

⁴⁷⁸ Ivi, cit., f. 30

naturali, civili e municipali, condannò a pubblica e vergognosa abiura dentro la Chiesa Cattedrale alcuni onesti cittadini, e per quanto si disse, non d'altro rei che di avere smaltite alcune proposizioni speculative e scolastiche di filosofia non approvate da'frati o al più rei di qualche proposizione temeraria o poco pia, pronunziata nel fervore dei discorsi la quale feriva propriamente qualche male ecclesiastico»⁴⁷⁹. Ma l'intesa tra la piazza del Popolo e le piazze dei Nobili era poco gradita al Vicerè, il quale «vietò con ordine regio il congregarsi alle piazze». I rappresentanti delle piazze, nonostante il divieto, continuarono a riunirsi per «prendere gli espedienti necessari». Il conte di Santo Stefano, anzi, temendo che potessero scoppiare dei disordini propose di rimettere la questione «a' piedi del Papa [cui] l'affare fu rimesso a più mature riflessioni»⁴⁸⁰. Si decise «in Napoli col concorso unanime di tutte le piazze lo spedire in Roma due deputati della città affinché con supplichevoli istanze a' piedi del sommo pontefice Innocenzo XII le ragioni della Città e del Regno contro le pretenzioni del tribunale del Sant'Officio umilmente esponessero. E così a' dì 29 Maggio 1693, unitesi e congregatesi i deputati secondo l'antica costumanza in San Lorenzo, ed in esecuzione delle conclusioni ultime fatte dalle piazze, elessero il marchese di Ponteladrone e il dottore Pietro di Fusco da portarsi in Roma ai piedi di Sua Santità in nome del pubblico»⁴⁸¹. Ma non potendo il marchese Capece di Ponteladrone affrontare il viaggio fu sostituito, dopo un mese, da Mario Loffredo marchese di Monteforte. Giunti a Roma il di Fusco presentò una orazione al Papa con la quale, commenta Tiberio Carafa, «l'affare non fu terminato e la vessazione non cessò». L'autore delle *Memorie* riporta che il duca Medinaceli, ambasciatore di Spagna a Roma e prossimo ad assumere l'incarico di Vicerè nel Regno

⁴⁷⁹ Ivi, cit., f. 31

⁴⁸⁰ Ivi, cit., f. 35

⁴⁸¹ Ivi, cit., f. 36

«pensò terminar la cosa per concordamento amichevole» e fece pressioni sul di Fusco «ancor che uomo probo ed erudito di natura arrendevole, di coscienza scrupolosa e di pace e di quiete amico, gli riuscì facile l'ingannarlo»⁴⁸². Il marchese di Monteforte, invece, rifiutò qualsiasi compromesso tanto da «venire col Fusco in aperta discordia», motivo per cui la città «il richiamò». L'affare si concluse diplomaticamente. La diffusione delle nuove idee filosofiche negli ambienti colti napoletani preoccupò non poco le alte gerarchie ecclesiastiche che cercarono di risolvere questo problema con l'intervento dell'Inquisizione. A Napoli in particolare sempre l'arcivescovo Cantelmo il 15 febbraio 1693 tenne un sermone pubblico in cui bollava di eresia tutti i libri «infetti di infame ateismo»⁴⁸³. Non contento convocò un sinodo il 1 giugno 1694 in cui fu affrontato il tema «de edizione atque usu libro rum» e vennero minacciati di gravi condanne coloro che leggevano o detenevano «libros vetitos o hereticorum scripta». A queste disposizioni seguirono le «istruzioni ai Deputati per la revisione o expurgatione dei libri»⁴⁸⁴. Il tribunale di fede intervenne per porre freno al dilagare delle idee libertine, ma, come conseguenza, causò la ripresa delle discussioni e il riaccendersi delle polemiche anticuriali.

3. I protagonisti della lotta all'Inquisizione: Valletta e Caravita.

Valletta e Caravita possono considerarsi i personaggi più in vista della polemica anticuriale⁴⁸⁵. Tra i massimi esponenti del nuovo *modus*

⁴⁸² Ivi, cit., f. 37.

⁴⁸³ Ivi, cit., f. 38.

⁴⁸⁴ Ivi, cit., f. 39.

⁴⁸⁵ Valletta e Caravita vengono considerati i destinatari della *Turris Fortitudinis: Ragioni esposte dalla Fedelissima Città di Napoli alla Maestà di Carlo II, monarca delle Spagne e suo natural*

Signore contro il Dottor Giovanni Cauteio, un libello stampato nel 1695 che, insieme al processo agli ateisti, ha costituito uno degli episodi più controversi della vita culturale e politica napoletana segnando una spaccatura profonda nel ceto togato. Il testo, ispirato dai Gesuiti per condannare l'intera cultura moderna, fu redatto con la consulenza segreta di un noto curialista napoletano l'avvocato e docente di diritto feudale Gaetano Ageta. L'episodio offre un quadro interessante sulla situazione culturale napoletana della fine del seicento e sull'impegno profuso dalla cultura laica nella lotta contro gli abusi della Chiesa soprattutto in ambito inquisitoriale. L'opuscolo era stato pubblicato, per disegno prestabilito, in vista della quaresima. Questo periodo rappresentava in quel tempo, il momento di maggior fervore religioso. Tutta la cittadinanza partecipava alle celebrazioni liturgiche e innumerevoli sermoni si tenevano nelle chiese napoletane per accaparrare il maggior numero di ascoltatori. L'Aletino-De Benedictis era il vero ispiratore dell'opera ed era alle sue opere che si fa riferimento per rivendicare l'importanza della filosofia scolastica contro ogni forma di eresia tanto da indurre alcuni ad additare proprio l'Aletino come possibile autore del testo. L'obiettivo era quello di ottenere un intervento diretto del pontefice contro gli Investiganti, il cartesianesimo, l'atomismo. A ciò si aggiungeva il rifiuto della *libertas philosophandi*, le accuse contro gli atomisti, le critiche alle affermazioni di Copernico e Galilei e l'invettiva verso i novatori e in particolare Marcello Marciano uno dei più fervidi e coraggiosi sostenitori della cultura investigante. Napoli veniva ammonita a non lasciarsi corrompere da quanti rifiutavano la Santa Inquisizione se avrebbe voluto evitare la punizione divina. Nella ricostruzione del testo fatta dal Ruggiero prevalentemente in base alla documentazione contenuta negli archivi di storia patria il contenuto e lo scopo del libello appaiono molto chiari. Il papa veniva definito erede del principe degli apostoli al quale è affidata la sicurezza della gregge e la protezione del popolo cristiano dalle verità profane e dalle parole, le opinioni e le contestazioni fondate sul falso nome della scienza, in base al quale sono molti quelli che cadono in errore. A lui il compito di arginare il cancro della novità insieme a quanti, non sforzandosi di arginarlo, contribuiscono alla sua diffusione; «Chi non è con Cristo è dalla parte dell' Anticristo». Si legge «Uno è Dio, una la Fede, una la Chiesa, non quella concepita appena ieri da pochi uomini superbi per i quali tutto finisce con la morte, il cui dio è rappresentato dal ventre e la cui gloria consiste nella loro stessa confusione; [...] si sono convertiti alle favole, diventando corrotti e abominevoli; né c'è chi faccia bene, neanche uno». Per l'autore del libello la fede dei semplici, la vera fede, veniva derisa. Il fatto più grave era che ormai gli empi non si limitavano più solo ad elaborare questi concetti nel loro cuore, ma li scrivevano anche nei loro libri. Non credevano a niente se non a quello a cui possono dare una spiegazione razionale per non essere facilmente sconfitti alimentando i dubbi dello scetticismo e dell'ateismo sua più prossima conseguenza. Annunciando cose nuove, nuovi fenomeni naturali, nuovi sistemi dell'universo, nuovi modi di filosofare in nome della novità esaltano la libertà del filosofare e diffondono libri che corrompono gli animi. Con il metodo cartesiano e lo scetticismo fatto rinascere da Renato De Chartes mettevano in dubbio tutti i principi fino ad ora accolti dai cristiani. Oltre a De Charter la critica era poi indirizzata verso Epicuro reo di aver eliminato il mondo della provvidenza e di aver ritenuto con grande oltraggio per gli insegnamenti della Chiesa, che tutte le cose sono fatte di atomi e si trasformavano in atomi e che tutto vada per caso. Questa filosofia che da Leucippo a Democrito ad Epicureo fino al nefasto Lucrezio era oggi stata ripresa da Cartesio, Gassendi, Hobbes, Magnen e molti altri va fermata per evitare la rovina delle anime. Tutti senza alcuna distinzione sono definiti «fabbricatori di menzogne e cultori di dogmi perversi» Cicerone disse «*Misero chi ebbe la libertà di peccare*» e non doveva esserci per l'autore nulla di più urgente se non respingere i libertini novatori. A loro si rivolgeva in questo modo: «O voi che siete illustri interpreti del diritto, autori dell' antichità e riformatori della nostra costituzione, cioè rovina della città, flagello dello Stato, anzi nemici del genere umano, voi che vi sforzate di mandare in rovina e di sovvertire del tutto le leggi e le basi dello Stato, affinché anche in ciò si palesi la vostra affinità con la setta di Epicuro [...] ma ancor più sciagurati di quelli perché allevati nel grembo di Santa Madre Chiesa, avete sovvertito più vergognosamente non solo le leggi umane ma anche quelle ecclesiastiche e mettere in dubbio che esse obbligano la coscienza». Intoccabile era la «sacra teologia» la Scolastica che due «gloriosi» dottori della Chiesa, San Tommaso e San Bonaventura hanno elaborato ispirati direttamente da Dio. Essa era insozzata dalle confutazioni di quanti la mettono in dubbio insieme alla stessa Fede. «E così questi uomini, che si sono vantati di

philosophandi, i due autori conducono una serrata lotta alle procedure dell'Inquisizione ma con scritti di carattere assai diverso tra loro. Se il Carvita, infatti, si inseriva in questa polemica con opere di ordine strettamente giuridico, l'intervento del Valletta assunse connotazioni marcatamente storico-filosofiche. La più celebre opera attribuibile al Valletta⁴⁸⁶ è il discorso *Al Nostro SS. Mo Padre Innocenzo XII intorno al procedimento ordinario e canonico nelle cause che si trattano nel Tribunale del S. Officio nella Città e Regno di Napoli*⁴⁸⁷, discorso di cui sono pervenute numerose redazioni manoscritte.

istituire un nuovo genere di scienza, hanno rivolto tutte le loro arti alla rovina degli uomini, ed hanno scoperto l'arte dell'inganno compagna dei delitti, contraria all'innocenza, nemica della verità» continua ancora l'invettiva «Vanissimi letterati più adatti ad andare per mare che alle opere letterarie. Sacchi pieni di sabbia, che facilmente disprezzano i Corifei delle lettere e pretendono essi soli di poter smuovere ogni pietra, perché hanno l'illusione di poterlo fare. Vanno ciarlando per gli angoli; si riuniscono nelle farmacie, nelle librerie o nelle case di certi uomini di malaffare, questi ficcanasi e fannulloni». La cosa più importante da farsi era eliminare uomini di tale fatta affinché Napoli, guardandosi da questi "adulatori e seguaci della moda", non dovesse temere il castigo di Dio. Cfr. BNN, ms.XV.B.6, cc. 78r-79r. Approfondimenti in Ruggiero G., *La Turrus Fortitudinis tra politici, ecclesiastici e filosofi nella Napoli di fine seicento*, in «Frontiera d'Europa» società, economia, istituzioni, diritto del Mezzogiorno d'Italia, Rivista storica semestrale, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, IX, 1, 2003

⁴⁸⁶ Erudito e filosofo napoletano, nacque a Napoli il 6 ottobre del 1636 da una famiglia di umili condizioni. Senza disdegnare la bassa condizione del padre che di mestiere faceva il fattore, si diede allo studio delle lettere preso i gesuiti. Terminato il corso di studi si avviò alla professione forense con grande successo. Nel 1656 sposò la vedova di un noto mercante di Cala Vernaffa divenendo uno dei più adagiati professori di quella stagione. Da uomo facoltoso, senza badare a spese rivolse le sue attenzioni alla realizzazione di una biblioteca che per la scelte le edizioni e la quantità dei libri fu stimata come la più pregevole dell'Italia del suo tempo. La sua casa divenne presto un punto di riferimento per i letterati della città e i libri della sua biblioteca, fatti venire da paesi liberi e non soggetti ai pregiudizi della Chiesa, suscitarono un certo spirito di novità. Si progettaroni nuovi sistemi di filosofare che causarono non poche opposizioni da parte del clero. Nel 1679 istituì, a sue spese, nell'Università di Napoli la cattedra di lingua greca. E' anche a lui che si deve la fondazione dell'Accademia degli Investiganti di cui fu fervido sostenitore. Partecipò attivamente, insieme a Tommaso Cornelio, Francesco D'Andrea e Leonardo di Capua alle violente polemiche filosofiche e scientifiche tra progressisti e conservatori che caratterizzarono la cultura meridionale negli ultimi decenni del seicento. Fece anche parte del gruppo degli "amici e padroni napoletani" di Redi. In particolare fu lui a creare l'edizione napoletana delle opere dello scienziato aretino. Morì a Napoli il sei maggio del 1714 all'età di 78 anni lasciando un gran numero di opere anche inedite. Tra esse ricordiamo: *Disceptationes forensis*, *Trattato de Nihilo*, *Trattato delle monete napoletane*, *Trattato del Sant'Uffizio*, *Varie lezioni recitate nell'Accademia del Vicerè Medinaceli*, la prefazione latina all'*Historia Neapolitana* di Niccolò Giannettasio. Tra le sue opere più importanti si segnalano in particolare *Lettera in difesa della moderna filosofia e de' coltivatori di essa* del 1691 e la *Historia filosofica* composta tra il 1697 e il 1704.

⁴⁸⁷ BNN., ms. III E 15, ff. 42 – 133;

Fin dal 1691 la Deputazione del Sant'Uffizio aveva invitato il Valletta a scrivere su quest'argomento ma il testo fu redatto definitivamente solo nel 1694. Nell'opera l'Autore non si era limitato ad analizzare il problema dal punto di vista giuridico né a valutare i processi inquisitoriali su un piano esclusivamente tecnico. Al contrario ripercorreva la storia che aveva reso possibile una certa indipendenza del regno dalla Sede romana, per porre le basi alla difesa della laicità dello Stato, attraverso il ricorso alle idee giusnaturalistiche di *diritto di natura* e *ius gentium*. Rileggendo il manoscritto del Valletta approfonditamente appare chiaro che siamo di fronte ad un testo complesso sia per forma che per contenuti. Si tratta di una supplica presentata "ai piedi" di Innocenzo XII il cui filo conduttore è rappresentato dalle costanti proteste nei confronti dell'ortodossia tradizionale e dalla necessità di una giurisdizione unica, che sapesse salvaguardare le garanzie dei singoli individui. Ancora una volta le sue riflessioni prendono spunto dall'uso anche a Napoli, nonostante i privilegi ad essa accordati dalle concessioni reali, delle procedure speciali. Napoli, aveva sempre rifiutato l'Inquisizione da quando Ferdinando il Cattolico aveva vietato la presenza degli Inquisitori. Eppure, nella Città, era usato un espediente nascosto per garantire la difesa della fede consistente nell'attribuire segretamente la delega di inquisitore ad un vescovo del Regno «acciocché sotto il manto vescovile restasse coperto il titolo di Ministro per poter avere pronta la scusa ogni volta, che vi fosse occasione di turbolenza per causa del Sant'Uffizio di essere vescovi e non altrimenti Ministri lasciando almeno un gran dubbio alle menti de gli uomini se fussero veramente semplici Vescovi o veramente Ministri»⁴⁸⁸. A dare certezza a questo dubbio era il largo uso che si faceva, nel Viceregno, delle procedure straordinarie nei tribunali vescovili. Queste procedure per il

⁴⁸⁸ Ivi, cit., f. 42

Valletta erano da vietarsi perchè compromettevano e annullavano il diritto naturale. Più di tutto *contra naturam* erano quelle pene, che pretendevano di disumanizzare il reo attraverso la sua esclusione dal pieno godimento dei diritti civili e politici e si estendevano anche a soggetti inermi che, innocenti, pagavano per colpe di altri. A difesa di queste ragioni, il Valletta prendeva posizione contro le opere dei più noti canonisti italiani del tempo e con coraggio affermava che il procedimento straordinario e pene come quella della confisca erano del tutto da respingere perché la giustizia non poteva che essere garantita da leggi civili. Le regole giuridiche ammesse «secondo la ragione delle genti del mondo tutto, dei Canoni dell' Evangelo, della natura, e di Dio stesso» non erano rispettate nel tribunale che romano, spagnolo o arcivescovile seguisse il metodo straordinario⁴⁸⁹. Concedendosi all'accusatore la possibilità di rimanere segreto «si tolgono le difese del reo» e in questo modo «le persone che sono indegne di fede negli altri delitti, in quei d'eresia come più atroci si fanno degne di fede: le passioni umane ed i vizi degli uomini sono infiniti e però le leggi, umane e divine, hanno stabilito che debbon esser evidenti le prove, anzi più chiare del sole». Egli concludeva asserendo che con il procedimento straordinario il «povero accusato è condannato da giudici stranieri» ed era sottoposto «alla pena dell' esilio prima di essere condannato»⁴⁹⁰. Soffermandosi poi sul tema della tortura, notava come questo strumento di prova, nelle cause di fede, era costantemente seguito anche a Napoli dove nella curia arcivescovile esistevano stanze apposite per la sua applicazione. Anticipando valutazioni che saranno poi riprese dagli illuministi del secolo successivo, il giudizio del Valletta era perentorio: «e poi, un altro straordinario male nel Sant'Uffizio: il che dire non si può senza orrore, ed egli è che il reo è sottoposto al rischio ancorché di una tortura per la deposizione di un solo

⁴⁸⁹ Ivi, cit., f. 44

⁴⁹⁰ Ivi, cit., f. 49

testimonio che così ascosamente si riceve, o per soli indizi, o per un solo motto»⁴⁹¹. Aggiungeva, poi, che «alle confessioni che si fanno dai rei sotto il tormento non si dee alcuna fede prestare, e quando pure ad esse farsi voglia credenza, egli è di bisogno che vi sia il corpo del delitto, come dell'omicidio il cadavere del furto la cosa rubata, ma in alcuni delitti, all'Inquisizione appartenenti come potrà mai verificarsi il corpo del delitto, ancorché confessato?...Da tutto ciò si conosce chiaramente quanto sia non men atroce, e violento, che fallace, ed ingannevole questo modo di cavare per forza di tormenti le informazioni»⁴⁹². Infine distingueva la società civile da quella ecclesiastica, affermando che, pur essendo troppo spesso confuse tra loro, le due società andavano, per forza di cose, distinte l'una dall'altra per la diversità dei fini cui propendevano.

«Il fine della società ecclesiastica egli è la vita eterna; quello della civile la tranquillità della Repubblica; e per questa ragione non vi è comprovazione veruna tra la Monarchia e la Gerarchia, tra il Principe ed il pontefice, tra la politica e la Chiesa, tra il profano e lo spirituale, altro essendo la ragione di Stato, altro quella della Religione, altro l'Imperio, altro il Sacerdozio, altro le leggi de' supplizi che sono le Imperiali, altro quelle del rigore, altro quelle della pietà che sono della Chiesa»⁴⁹³.

Il suo “giurisdizionalismo” era fondato sul diritto naturale «il quale per niun atto, per niun consentimento, per niuna approvazione, per niun Principe si può revocare o modificare» secondo la definizione di Grozio «inserto in tota natura rerum». Sarà allo *ius naturalis ac gentium*, così come riportato dal Valletta, a cui si ispireranno i giuristi anticuriali napoletani

⁴⁹¹ Ivi, cit., f. 70

⁴⁹² Ivi, cit., 132. Secondo quanto riportato dal Comparato, nello studio dedicato proprio al nostro autore, *Giuseppe Valletta un intellettuale napoletano della fine del seicento*, Milano, Mondadori, 1970, il Valletta non lesse gli autori del Seicento che trattarono della tortura l'unica lettura a cui si dedicò con attenzione per la redazione del suo componimento sono le lettere del Grozio da cui l'opera trae ampiamente spunto.

⁴⁹³ Ivi, cit., f. 133

della fine del seicento e del principio del Settecento dal Caravita, all'Argento, al Ricciardi. Questi, lottando costantemente contro la corte pontificia e quella vescovile, cercarono di contrapporre all'antico diritto canonico un diritto basato sulla natura delle cose in una visione essenzialmente antiscolastica. Una volta terminato il suo scritto sul procedimento inquisitoriale, già intorno al 1694, Valletta ne cominciò ad ampliare il discorso filosofico in un'opera che finì per essere un lavoro del tutto nuovo ed autonomo rispetto al trattato sul Sant'Uffizio iniziale. L'opera fu stampata intorno al 1696 con il titolo *Discorso filosofico in materia d'Inquisizione et intorno al correggimento della Filosofia di Aristotele*⁴⁹⁴. Essendosi l'Aletino fatto portavoce della scuola peripatetica, l'Autore volle prendere le difese della moderna filosofia. L'opera appare ancora più complessa di quella appena analizzata proprio per i ripetuti richiami dottrinali in essa contenuti. Secondo gli scolastici, ateisti e libertini non erano soltanto gli eretici dei paesi olandesi ma tutti coloro che ricorrendo alla cultura dei paesi riformati esaltavano la *libertas philosophandi*. Per questo, il De Benedictis⁴⁹⁵ aveva indirizzato la quinta delle sue *Lettere Apologetiche* proprio «contro libertini ed atomisti»⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ BNN, XXIX B 38, ff. I- CCXXVII

⁴⁹⁵ Il De Benedictis rappresentava la parte più attiva della Accademia dei Discordanti, seguaci di Aristotele. Il gesuita, nelle sue Lettere pubblicate nel 1694 con lo pseudonimo di Benedetto Aletino, tacciava di "libertini" e "ateisti" i seguaci della nuova filosofia con i suoi due allettamenti: la "novità" dell'opinione e la "libertà" dell'opinare. Egli presentava il Di Capua e i suoi amici, quali il D'Andrea e il Grimaldi, come giansenisti, sebbene quelli avversassero il giansenismo ed ogni rigorismo morale, oltre al fatto che solo dopo la morte del Vico il giansenismo fa la sua comparsa a Napoli, e più nella forma dell'atteggiamento antigiesuitico e regalista che come dottrina teologica. Tuttavia questi erano i principali capi d'accusa rivolti al Di Capua e ai cosiddetti "capuisti", colpiti indirettamente attraverso i loro allievi o simpatizzanti nel processo agli ateisti svoltosi a Napoli tra il 1688 e il 1697 per volere della Curia di Roma.

⁴⁹⁶ Benedetto Aletino, *Lettere apologetiche in difesa della filosofia scolastica e della filosofia peripatetica*, Napoli 1964, citazione riportata da Spini, *ricerca di libertini, la teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, cit. pag. 318, Roma, Universale di Roma, 1950.

Dedicate al principe di Tarsia C. F. Spinelli, sono cinque ampie lettere indirizzate a personaggi fittizi dietro ai quali sono riconoscibili diversi Investiganti. La prima, diretta a Luigi Oligoro (probabilmente Francesco D'Andrea), sostiene che l'unico metodo per combattere gli eretici, tra i quali sono naturalmente catalogati i cartesiani di Napoli, consiste nel rigoroso ritorno alla teologia scolastica, onde evitare il pericolo di cadere in affermazioni d'origine protestante. La seconda,

come Leonardo di Capua e tutti coloro che avevano seguito le dottrine di Lucrezio, Gassando, Cartesio, Harvey⁴⁹⁷, Hobbes, Boile invitando alla libertà del pensiero. Le accuse erano particolarmente gravi ed il Valletta, celato sotto il nome di Roberto Filadelfo, ritenne opportuno rispondere con una storia della Filosofia che riscattasse la nuova cultura dalle continue diffamazioni. Lo scopo dell'Autore era appunto «con assai deliberato consiglio ho scelto la parte Istorica e farò che l'Istoria ubbidisca e giovi alla

indirizzata a Nicolò Marziale (forse il Cornelio, forse il Di Capua), prende come spunto una analisi critica delle concezioni mediche espresse dal Di Capua nel suo Parere, per attaccare giansenisti e calvinisti sul loro modo di interpretare S. Agostino intorno a Dio e all'anima. La terza, rivolta al Di Capua, ha come bersaglio esplicito la filosofia cartesiana, anzi "il Cartesio creduto da più di Aristotele". Proprio dal "cogito ergo sum" muove il e Benedictis per demolire Cartesio, che se non è eretico è affine agli eretici, affermando che le cose sono indipendenti dal pensiero. La quarta lettera, ad Arrigo Filostasio (probabilmente Filippo D'Anastasio, arcivescovo di Sorrento e amico del Valletta), insiste soprattutto sull'atomismo professato dai cartesiani Gassendi e Boyle e, sulle loro orme, da non pochi investiganti, tutti quindi "ateisti". Nella quinta, a Roberto Filadelfo (il Valletta), si oppone decisamente alla libertà del pensiero e alle novità ch'essa favorisce, sulla strada dell'ateismo di atomisti e libertini. Sul libertinismo napoletano vedi anche: Raffaele Aiello, *gli Afrancesados a Napoli nella prima metà del settecento. Idee e progetti di sviluppo*, nei voll. Miscellanei, *I Borbone di Napoli e i Borbone di Spagna*, Atti del Convegno internazionale organizzato dal Centro Studi italo-spagnoli, Napoli 4-7 aprile 1981, a cura di M. Di Pinto, voll.2, Napoli, Guida, 1985. Sempre di Aiello, *Cartesianesimo e cultura oltremontana al tempo dell'Istoria civile*, nei voll. Miscellanei *Pietro Giannone e il suo tempo*, Atti del convegno di studi nel tricentenario della nascita, Foggia 22-24 ottobre 1976, a cura di Raffaele Aiello, voll. 2, Napoli, Jovene, 1980.

⁴⁹⁷ Di sicuro tra i filosofi citati William Harvej appare il meno noto. Questi, celebre anatomista e fisiologo inglese nato nel 1578 e morto nel 1657, fu uno dei massimi esponenti della medicina e della biologia moderna. Dopo aver studiato alla King's School di Canterbury, dove aveva ricevuto un'approfondita educazione umanista, entrò al Gonville and Caius College di Cambridge. Si occupò di studi classici, retorica e filosofia naturale, ma mostrò una forte propensione verso la medicina. Nel 1600 si trasferì all'Università di Padova dove ebbe tra i propri maestri Girolamo Fabrici d' Acquapendente, allora considerato il maggior anatomista vivente. Dopo la laurea nel 1602, rientrò in patria ed iniziò ad esercitare la professione. Nel 1604 sposò Elizabeth Browne, figlia del medico personale di Elisabetta I e di Giacomo I. Nel 1607 fu eletto membro del colleggio dei medici di Londra ed iniziò a lavorare presso il St. Bartholomew's Hospital. Nel 1618 fu ammesso a Corte diventando medico ed amico di Carlo I. Durante la guerra civile rimase fedele al re decapitato nel 1649. Negli annali della storia della scienza il nome di Harvej è ricordato come artefice con la celebre *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* del 1628, della prima vera dimostrazione della circolazione sanguigni, già intuiva da Michele Servito ed Andrea Cisalpino. Infine nel 1651 uscirono anche le *Exercitationes de generatione animalium* che esercitarono una grande influenza sulle teorie della generazione di tutta l'età moderna. Vi si trovava formulato seppure in modo ambiguo il principio basilare della teoria ovista, che avrebbe ricevuto conferma sperimentale qualche anno dopo con le ricerche di Niccolò Stesone, Johann von Horne e Regnier de Graaf. Con il termine "uovo" o "primordio" Harvej intendeva qualsiasi materia preesistente nella quale fosse potenzialmente racchiusa la vita. Per questo aveva distinto tra organismi generati "esclusivamente dalla femmina" come tutti gli esseri superiori, ed organismi generati "per generazione spontanea" cioè senza una causa efficiente unica e determinata ma per un caso.

Filosofia»⁴⁹⁸. In quest'opera non si analizzava l'Inquisizione dal punto di vista giuridico ma si esaminava la cultura condannata dal Sant'Uffizio. In particolare, l'Autore, prendeva spunto dal *Libro della Istoria Filosofica* del Vassoio, indicato come il «libro delle Sette de'Filosofi», e con esso ammirava la *Filosofia Istorica* del Gravio e la *Historia della Filosofia* del Tornio⁴⁹⁹. All'elogio di questo testo fondamentale per la divulgazione delle nuove teorie, il Valletta faceva seguire l'esame dell'importanza nella nuova cultura nell'opera del Di Capua⁵⁰⁰ il quale, nel suo *Parere*⁵⁰¹, aveva

⁴⁹⁸ XXIX B 38, cit., f. I

⁴⁹⁹ Ivi, cit., f. II

⁵⁰⁰ Nacque a Bagnoli Irpino il 10 ag. 1617, da famiglia agiata. Si dedicò agli studi con passione, studiando filosofia, teologia, diritto e medicina. Da questi studi prese forma il suo pensiero critico intorno al giudizio dei sensi, all'incertezza delle cose e alla fallacia delle apparenze e quindi alla inadeguatezza del giudizio secondo ragione. Non sappiamo quando si stabilì definitivamente a Napoli. Poiché, comunque, ciò non accadde anteriormente ai primi degli anni Quaranta, si può ragionevolmente ritenere che la sua venuta a Napoli fosse incentivata dal ritorno di Tommaso Cornelio, di cui era amico, reduce da un lungo viaggio a Firenze, Bologna e Roma, dopo una lunga preparazione alla scuola galileiana e un contatto col Torricelli nonché con un ambiente favorevole al libertinismo e alla nuova scienza. Dal Cornelio il Di Capua venne indirizzato alla ricerca scientifica nella linea segnata dal Galilei e da Cartesio. L'opzione era senz'altro a favore di quel nuovo mondo che la filosofia sperimentale sembrava introdurre all'interno di una cultura legata al passato e organizzata politicamente. È il periodo della lettura dei grandi filosofi contemporanei di Europa, da Bacone a Galilei, a Hobbes e Cartesio. La volontà di emulare quei grandi e di fondare anche a Napoli la "nuova filosofia" condusse il Di Capua, con il Cornelio, F. D'Andrea, P. Lizzardi, G. A. Borelli ed altri, a dar vita all'Accademia degli Investiganti. Di ritorno nel 1649 da un viaggio a Roma, il Cornelio aveva portato con sé a Napoli, anche per esplicita richiesta del Di Capua, quanti più libri possibile sui nuovi orizzonti filosofico-scientifici. L'Accademia veniva fondata l'anno successivo. Essa ebbe un ruolo specifico nella vita intellettuale e civile napoletana, orientata negli anni Cinquanta ad un risveglio culturale. Si tenevano rapporti letterari e scientifici con sodalizi d'Oltralpe, in particolare con la Società reale di Londra e con l'Accademia delle scienze di Parigi. Si tenevano salotti, alcuni dei quali specializzati nelle singole discipline. Il processo agli ateisti era ancora aperto e le polemiche di certo non mitigate, quando il 17 giugno 1695, a Napoli, il Di Capua venne a mancare. Fu sepolto nella chiesa di S. Pietro a Maiella e sulla sua tomba fu tenuto un "elogio funebre", che ne esaltò non solo la figura morale e cristiana, ma anche la statura intellettuale di maestro e di guida. Tra le sue opere. Oltre al più famoso parere ricordiamo le *Lezioni intorno alla natura delle mofete*. L'opera è introdotta da una specie di filosofia della storia, in cui è sviluppato il rapporto tra storia e scienza. Nel 1689, obbedendo ad una richiesta della regina Cristina di Svezia, il Di Capua aggiunge al Parere i Tre ragionamenti intorno all'incertezza de' medicamenti, pubblicato a Napoli. L'opera fu ristampata con l'aggiunta di una presentazione di T. Donzelli, a Napoli, nel 1695. Del 1693 è la *Vita di Andrea Cantelmo*, edita a Napoli. L'opera è legata al tema dell'individuo. Vengono descritti i rapporti tra virtù e fortuna, tra storia individuale e storia naturale, tra ragione e natura.

⁵⁰¹ L'opera è del 1681. Con essa, affrontando il problema della filosofia naturale e razionale, il Di Capua si proponeva di dimostrare quanto vana e quanto priva d'ogni salda dottrina fosse la filosofia di Aristotele. Questo è il punto centrale della disamina critica del Di Capua, nonché il motivo primo delle future polemiche. Il Parere manifesta l'esigenza di un nuovo orientamento di pensiero. Vi si dichiara di condividere le idee dei "modemi filosofanti", quali Copernico e Keplero,

dimostrato di conoscere Montagne, Pasquier, Cartesio, le opere dei libertini francesi dal La Mothe le Vajer al Gassendi, gli scrittori olandesi, quelli italiani censurati e gli empiristi inglesi. Il richiamo "dotto" era utile a «far palese una volta, e rendere più chiara testimonianza al mondo dell'empietà della filosofia aristotelica dell'innocenza altresì di quella che chiaman

Bruno e Galilei, Bacone, Cartesio, Gassendi, Boyle, nonché di Hobbes. Tutti questi filosofi, stimati per la loro opposizione agli aristotelici insegnavano a "sostener la filosofica verità" e a "far mostra in ogni luogo d'esser libero". E queste rivendicazioni, peraltro giuste, sembrano essere per gli Investiganti la cosa più importante, prioritaria anche rispetto alla necessità di far luce sulla incompatibilità di pensiero tra filosofi così lontani e così entusiasticamente accolti quali un Cartesio e un Hobbes (cfr. Valletta, BNN, XXIX B 38, ff XI). Il che poteva gettare il sospetto sulle reali possibilità degli Investiganti di andare oltre una senz'altro positiva, ma poco costruttiva, operazione di rinnovamento culturale di tipo sincretistico. Nella Napoli degli anni Ottanta, quella libertà dell'indagare, aprendo la possibilità di una riflessione generale sulla vita, si traduceva, invero, anche sul piano civile, in una critica degli eccessi nell'uso del potere politico, amministrativo e culturale delle varie classi dominanti. In breve si assistette ad una radicale politicizzazione della cultura, da cui lo stesso Parere non rimase esente.

La pubblicazione del Parere fu proibita per il suo spirito di opposizione alla corte pontificia. In questo contesto vanno lette le Lettere apologetiche che il gesuita G. B. De Benedictis aveva scritto per confutare il Parere. La polemica avrà notevoli ripercussioni, indirettamente anche durante il "processo agli ateisti". Si legge nell'opera del Valletta che la prima e più complessa opera del Di Capua è senz'altro il *Parere del Sig. Lionardo di Capua. Divisato in otto ragionamenti, nei quali partitamente narrandosi l'origine e il progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si manifesta*, pubblicato a Napoli nel 1681; ristampato nel 1689 a Napoli, dove vide una terza ristampa nel 1695. L'ultima edizione, accresciuta delle *Lezioni intorno alla natura delle mofete*, in tre tomi, in 80, fu pubblicata a Bologna nel 1714. Esso ebbe molta risonanza nella cultura del tempo; contro di esso scrisse il già ricordato De Benedictis. Muovendo dalla tesi secondo cui Aristotele ha ignorato la prova sperimentale, il Di Capua intuisce la necessità di orientarsi verso una nuova filosofia della "mente". Invero, il Di Capua pensa la mente come realtà connessa con il processo della natura, non allontanandosi con ciò dai ragionamenti svolti dal Cornelio nei suoi *Progymnasmata physica* del 1663 circa la teoria dell'etere-mente. Fondamentale è per il Di Capua il discorso intorno agli aspetti chimici della materia e ad una implicita metafisica, inerente alla originaria forza interna alla materia, ripresa ed ampliata nelle *Lezioni sulle mofete*. Il punto di partenza è la questione dell'"aria", sviluppata secondo la teoria dei corpi eterei. Questa è pensata come condizione di possibili attività implicite in ogni punto dell'universo così che la stessa cartesiana "res cogitans" conosce solo in quanto sollecitata dalle "sensazioni" provocate dal movimento materiale delle cose, necessariamente ordinato in senso teleologico. Conformemente al modello proposto dal Cornelio, il Di Capua ascrive molta importanza alla chimica, alle scienze sperimentali e mette al primo posto la matematica. Nel *Parere* egli asserisce che per essere medico bisogna prima essere filosofo, ma per essere filosofo bisogna in primo luogo sapere di "geometria. Il medico, dunque, deve essere ricercatore e teorico della scienza; a causa delle incertezze della medicina, cui fa riscontro la "oscurità" della filosofia, il medico deve prepararsi in tutte le scienze. E l'"eruditissimo" Di Capua rimanda alla sapienza degli antichi, i quali si accontentavano del "solo probabile" nello spiegare le cause delle realtà naturali. Invero tutto il *Parere* è teso a dimostrare perché la medicina debba mantenersi entro i limiti dell'esperienza e della "debole" ragione. Tuttavia il pensiero del Di Capua trova le maggiori difficoltà proprio in ciò che costituisce il rapporto tra esperienza e ragione. Cfr. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze 1965, pp. 90, 157- 176.

moderna»⁵⁰². Egli ricollegava l'atomismo moderno alla dottrina pitagorica ritenuta, tra le filosofie, «la prima di ogni altra e nella nostra Italia nata e coltivata, onde il nome d'italiana filosofia acquistò e ancor felicemente ritiene»⁵⁰³. Una volta dimostrata, richiamando il *De natura e constitutione philosophiae italicae* di Ioannes Schefferius, la derivazione italica dell'atomismo, l'opera si indirizzava verso una difesa generale del pensiero degli antichi che «non negarono la Provvidenza»⁵⁰⁴. Nello specifico l'esame si concentrava su Epicureo e i seguaci che avevano ammesso l'esistenza di Dio e la sua bontà infinita. A sostegno di questa tesi il Valletta ricorreva all'opera del francese Giacomo Rondelio e allo scritto di un medico ebreo portoghese rifugiato ad Amburgo, Rodrico di Castro. Tra i francesi difensori di Epicuro annovera poi La Mothe, le Vajer, Arnaldo «che ne fece un apologia che ha per titolo Ioci»⁵⁰⁵, Samuel Sorbiere, e soprattutto «l'incomparabile» Gassendi «che distese la vita e la difesa di Epicuro distinguendo tra voluttà dell'animo e voluttà del corpo spiegando il vero significato dell'atomismo»⁵⁰⁶. Secondo Valletta Gassendi era «uno dei più illustri ornamenti della Francia, e quasi l'oracolo stesso delle lettere e del secol nostro. Di lui giustamente dir si potrebbe aver le cose filosofiche e scienze matematiche giudicato come Pitagora ed esplicate come Platone»⁵⁰⁷. Nella sua difesa al pensiero epicureo, ripercorreva la letteratura inglese che aveva trattato l'argomento. Citava il «meraviglioso ingegno» di Verulamio che «a gran ragione dalla nota infame dell'ateismo va diffondendo Epicureo ne' *Saggi Morali*» mostrando profonda ammirazione anche per Bacone. Di lui affermava «bisogna pur confessare che il Baron di Verulamio con quel suo nobil modo di filosofare, sia stato il primo che

⁵⁰² *Ibid.*, cit., f. II

⁵⁰³ *Ivi*, cit., f. XVII

⁵⁰⁴ *Ivi*, cit., f. XXIV

⁵⁰⁵ *Ivi*, cit., f. XXXII

⁵⁰⁶ *Ivi*, cit., f. XXXIV

⁵⁰⁷ *Ivi*, cit., f. LXI

illustrato abbia la Filosofia, non solo dell' Inghilterra, ma nel mondo tutto. Egli in quel giudiciosissimo libro della Sapienza degli antichi ne diede chiaro a conoscere la grandezza del suo valore»⁵⁰⁸. L'opera si arricchiva, continuamente, di riferimenti dotti. Menzionava Samuel Parkero per il suo libro *de Deo* e la sua *Plathonic Philosophy*, si richiamava al Burnet «uomo dottissimo ed uno dei maggiori ornamenti della Società Regale»⁵⁰⁹; ricordava il «dottissimo» Casaubono, l'opera *De iure et gentium* del Seldeno e il «libro della General Filosofia» di Teofilo Galeno⁵¹⁰ fino a fare di Platone il continuatore della visione atomista. Era stato Platone, ad aver bevuto «il latte della Sapienza di medesimi fonti di Democrito e di Epicuro, tenendo egli chiaramente l'opinione degli atomi né altro che atomista esser potea un uomo tanto sagace ed innamorato di Pitagora»⁵¹¹. Per capire la moderna filosofia era necessario spiegare, in chiave atomistica, tutta la dottrina del grande filosofo greco che gli umanisti ebbero il merito di riprendere insieme allo studio «dell'idioma greco, delle filosofie, e delle altre scienze, appresso di noi per settecento anni già estinti»⁵¹². Per questo elogiava il rinascimento napoletano di Angelo Poliziano, Cristoforo Landini, Pico della Mirandola e soprattutto Marsilio Ficino «di cui liberamente può dirsi ch'egli la filosofia platonica fece più nobilmente comparir colla veste latina»⁵¹³; ammirava Lorenzo Valla, Ludovico Vivies e Rodolfo Agricola definiti «Triumvire che primamente scrissero contro ad Aristotele»⁵¹⁴, fino ad arrivare a Francesco Patrizi e Pietro Ramo i quali

⁵⁰⁸ Ivi, cit., f. LXVIII

⁵⁰⁹ Ivi, cit., f. LXXIV

⁵¹⁰ Ivi, cit., f. LXXVI

⁵¹¹ Ivi, cit., f. CII

⁵¹² Ivi, cit., f. CXV

⁵¹³ Ivi, cit., f. CXVI

⁵¹⁴ Ivi, cit., f. CXXI

avevano sostenuto, con fierezza, che «si dovesse bandire da tutte le Scuole la lezione della metafisica di Aristotele»⁵¹⁵.

Chiariti i fondamenti della nuova filosofia, partiva l'attacco alla dottrina della Chiesa. Valletta, per difendere il sapere degli Investiganti⁵¹⁶, accademia alla quale faceva parte, ricorreva ai filosofi più in vista della cultura europea del tempo, da Bacone a Selden a Rondelio e Gassendi. Respingeva l'accusa lanciata dall'Aletino-De Benedictis «onde siamo malignamente tacciati chi per Eretico e chi per Ateo». «Chi potrà mai agli uomini di buona mente negare», si chiedeva, «la libertà di filosofare?»⁵¹⁷. La libertà di pensiero era una condizione necessaria della filosofia e per questo «i moderni Filosofanti riputarono lor sommo pregio di non jurare in

⁵¹⁵ Ivi, cit., f. CXXI

⁵¹⁶ Varie furono le accademie che, come circoli culturali, si diffusero a Napoli in questo periodo. In particolare l'Accademia degli Investiganti sorse nel 1663. Di essa fecero parte molti degli uomini più motivati nella lotta anticuriale. Tra i personaggi che ne fecero parte ricordiamo Valletta, Tommaso Cornelio, Francesco D' Andrea e Leonardo Di Capua. Lucantonio Porzio, *Lettere e discorsi accademicidi Lucantonio Porzio*, Napoli, 1711, ci fa conoscere le ragioni per le quali l'Accademia degli Investiganti nacque. Dice :«Poiché Tommaso Cornelio nella sua casa usava leggere agli amici i suoi *Progimnasi* che andava scrivendo, si era acquistato in Napoli grandissima invidia, anzi odio, e la malevolenza era accresciuta dopo la pubblicazione dei *Progimnasi*. I suoi amici erano impegnatissimi nella sua difesa; quindi tutti risolvertero di pregare Andrea conclubet, marchese D'arena, assai voglioso delle materie filosofiche e gran fautore dei letterati a riceverli sotto la sua protezione e a permettere loro di radunarsi nella sua casa, affinché con maggiore comodo e decoro continuar potessero un esercizio cotanto profittevole>>. L'Accademia, su modello di quella fiorentina si riunì per la prima volta nel 1650 e, disciolta per la peste nel 1656, si ricostruì nel 1662. Nella prefazione a *Il volubile accademico Investigante*, Napoli 1683, Giacomo Raillard dichiara il fine che si proponeva l'Accademia:« Alcuni di più accorto ingegno dividersi anche essi al disanameto della verità; e lasciando da parte stare tutto ciò che nelle scuole avevano appreso perché questo non appannasse loro il giudizio nel conoscimento del vero, studiavansi investigare le cagioni delle tante e sì meravigliose opere della natura>>. A Napoli, le Accademie avevano una lunga tradizione. Del resto già nella seconda metà del Cinquecento quella denominata dei Segreti era il fiore all'occhiello della cultura napoletana. Essa istituita da Giovan Battista Della Porta fu una delle più celebri che Napoli vantasse nel secolo XVI. La tradizione continuò per tutto il Seicento con l'istituzione di altre numerose accademie spesso in contrasto tra loro. Da quella dei Discordanti a quella degli Scatenati, a quella istituita da Francesco Carafa, marchese d'Anzi che si radunava nel chiostro della chiesa di san Lorenzo e di cui faceva parte Giovan Battista Marin, a quella degli Oziosi, a quella degli Infuriati. Ma quella degli Investiganti si distinse per la serietà degli argomenti, la novità della ricerca e la forza dirompente delle sue conclusioni. Vi faceva parte, a detta di Giustiniani, *Memorie storiche degli scrittori legali del Regno di Napoli raccolte da Lorenzo Giustiniani*, Napoli, 11787/1788 il fiore all'occhiello dei cervelli napoletani, essi con le loro ricerche ponevano le basi per un distacco della cultura napoletana da quella fondata sull'autorevolezza di Aristotele e di San Tommaso in difesa di privilegi chiesastici e baronali.

⁵¹⁷ Ivi, cit., f. CXXVI

verba Magisteri; perché da ciò non segue, ch'eglino contraddicono ad ogni Maestro: né che, se gli contraddicono, ciò facciano in ogni cosa, e per vaghezza di contendere, ma si riserbano solo la libertà di filosofare, acciò non abbiano, fra mille altri, questo altro impedimento di rintracciare la verità»⁵¹⁸. Un pensiero libero da condizionamenti sterili era presupposto indispensabile alla ricerca della verità più che l'asservimento cieco ai maestri del passato. I padri della moderna filosofia, quasi tutti inseriti nell'Indice dei libri proibiti⁵¹⁹, andavano strenuamente difesi dalle accuse mosse dalla Chiesa. Di Lorenzo Valla il Valletta diceva «morì con carattere di sacerdote ed ugualmente» aggiungeva «morì Grozio come gli Eretici stessi affermano». Di Erasmo ricordava : «veramente a torto dal Cardinal Belarmino venne nelle sue controversie stimato poco men ch'eretico»⁵²⁰. Contro le accuse dell'Aletino a Pietro Ramo affermava che «era temperatissimo castissimo e buon cattolico tuttavia per uno degli scherzi della fortuna giunse ad esser menato in giudizio come reo di offesa filosofia di Aristotele e infine fu poscia miseramente ammazzato tra la mischia degli

⁵¹⁸ Ivi, cit., f. CCXIII

⁵¹⁹ Volendo fare un breve cenno cronologico ai provvedimenti più importanti intrapresi dalla Chiesa su questo argomento bisogna soffermarsi sui vari indici che con assidua frequenza si susseguirono e rappresentarono l'altro aspetto della lotta all'eresia. Nel 1549 i Veneziani pubblicarono il primo Indice dei libri e degli autori proibiti subito ritirato per le reticenze dei librai della Serenissima, che costituivano quasi un piccolo impero commerciale. Tra il 1553 e il 1555 venne diffuso un Indice da Roma a Firenze e a Venezia, ma fu nuovamente ritirato dall'Inquisizione veneziana. Nel 1559 il Papa Paolo IV indisse l'Indice Paolino, un vasto documento, suddiviso in tre sezioni, autori proibiti, autori di cui venivano condannate le singole opere, scritti anonimi, che bandiva ben 533 autori. Un nuovo indice, più selettivo, redatto secondo le indicazioni del Concilio di Trento e detto appunto Indice Tridentino, venne redatto dal pontefice nel 1564. Questo doveva essere la base ed il modello per ogni altro indice che sarebbe stato pubblicato negli anni a venire, e la fine per le "Stampe Libere" in ogni parte del mondo cattolico. Nel 1571 la Congregazione dell'Indice, istituita nel 1571 da Pio V stabilì quali fossero i criteri con cui fermare la libera produzione di opere: in primo luogo la Congregazione doveva esaminare, studiare e decidere se i testi in questione fossero eretici o meno e se dovessero essere ammessi o tolti dall'Indice; di poi la lista dei libri veniva mandata ai singoli inquisitori locali attraverso i mezzi di informazione del Vaticano; infine l'inquisitore a sua volta rendeva nota la lista a tutti i librai sotto la sua giurisdizione, segnalando i libri che non dovevano essere né venduti né stampati. Nel 1596 fu emanato l'Indice Clementino che rappresentò il culmine dell'attività repressiva della Chiesa di Roma, in quanto l'intervento censorio non si limitò al campo religioso e dogmatico ma si estese ad argomenti di carattere letterario, scientifico e filosofico, in una sorta di prospettiva di irrigidimento dottrinario che pesò a lungo sulla cultura italiana.

⁵²⁰ Ivi, cit., f. CCXVIII

Ugonotti nella sanguinolenta notte di San Bartolomeo a Parigi»⁵²¹. Il suo intento principale era quello di assolvere gli atomisti dall'accusa di eresia e per farlo prese a dimostrare come i veri eretici erano stati gli aristotelici, da Guido Patini all'empissimo Marco Antonio de Dominis, Pozzi, Cremonini, Cisalpini, Vanini, Casabuono e quanti si «erano abbeverati agli impuri fonti del Peritato»⁵²². La critica continuava e si rivolgeva a chiunque, anche indirettamente, avesse ancora legami con l'aristotelismo. Herbert, Hobbes e Spinoza venivano definiti, in questo senso, aristotelici. In particolare «l'empissimo Edoardo Herbert inglese, nel suo libro *de Caius errorum* negò la immortalità dell'Anima co' i principj di Aristotele; e beffossi di Mosè, de' Profeti, e degli Apostoli: in modo tale che desiderava egli la caduta della Cristiana Religione»⁵²³; Hobbes, invece, era additato come il «promotore dell'ateismo il quale scegliendo dai filosofi pagani tutto il peggiore lasciò i suoi libri pieni di stranissime sciocchezze»⁵²⁴. Spinoza, infine, appariva «così ostinatamente seguace di Aristotele che nel libro delle Questioni Peripatetiche ebbe a porre il mondo e la materia prima eterna» aggiungendo che «questo mostro di impietade aristotelica sebbene egli pubblicato avesse un libro de' principj di renato è da credere che non fusse mai stato Renatista»⁵²⁵.

Il Valletta difendeva la libertà di filosofare cercando di sottrarre tale libertà all'accusa di lesa maestà divina. A tal fine, reputava il corrispettivo - libertinismo uguale eresia- inventato dagli ateisti «scioccamente ». Al De Benedictis, che usava la teologia scolastica per combattere gli eretici, il Valletta replicava «quanto a convincer gli eretici guai a noi figliuoli della santa Madre Chiesa se le nostre speranze per difenderci fosser riposte negli

⁵²¹ Ivi, cit., f. CCXXXII

⁵²² Ivi, cit., f. CXXXXVIII

⁵²³ Ivi, cit., f. CCLI

⁵²⁴ Ivi, cit., f. CCLI

⁵²⁵ Ivi, cit., f. CCLII

arzigogoli delle Scuole»⁵²⁶. Se esisteva una rottura religiosa tra il mondo cattolico e quello protestante causata dal Tribunale dell’Inquisizione, non era pensabile che questa separazione potesse applicarsi anche al pensiero tanto più che l’atomismo franco-olandese aveva una derivazione italiana. Nasceva in Italia, si sviluppava in Italia e si alimentava anche con le dottrine dei suoi filosofi. Rinnegare la “nuova” filosofia avrebbe significato rinnegare le proprie origini. Del resto alla dottrina atomistica si erano ispirati proprio Gassendi e Cartesio i quali erano per Valletta l’uno «l’espressione della ricerca libera e spregiudicata», l’altro «l’eredità della cultura rinascimentale e la consapevolezza dell’esperienza come principio di una nuova concezione del mondo e dell’uomo»⁵²⁷. L’Inquisizione diveniva un male da debellare tanto più se frenava l’evoluzione del pensiero.

Il dottor Nicola Caravita⁵²⁸ subentrò a Pietro Di Fusco quale membro della Deputazione del Sant’Uffizio probabilmente perché da tempo era noto il

⁵²⁶ Ivi, cit., f. CCLVIII

⁵²⁷ Ivi, cit., f. CCLVIII

⁵²⁸ Nicola Caravita nacque a Napoli il 24 maggio 1647 da una famiglia di origine spagnola e appartenente alla nobiltà. Nel 1665 si laureò in giurisprudenza a Napoli ma si appassionò anche allo studio del greco, della matematica, e della filosofia specie quella cartesiana. Nel 1691 scrisse l’ introduzione alla *Lettura sopra la concione di Gregorio Calopreso* una delle più importanti opere di critica letteraria dell’ ultima metà del seicento nel mondo culturale napoletano. Nello stesso anno fu scelto dalla Deputazione della salute tra i giudici che, in occasione di una epidemia di peste abbattutasi sulla città, avrebbero dovuto gestire tutte le problematiche relative al contagio. Nel 1693 insieme a Pietro Di Fusco e al cronista Domenico Confuorto, su incarico della «piazza di Porto» espresse un parere su una richiesta di reintegrazione in quel seggio. Nell’ agosto del 1695 fu tra i promotori della rappresentazione a Posillipo de *La Rosa* di Giulio Cesare Cortese e più tardi ottenne l’ assoluzione per l’ anticurialista Alessandro Riccardi accusato di aver schiaffeggiato in chiesa mentre confessava l’ economo dell’ arcivescovato. Nello stesso anno per incarico della Deputazione per l’ inquisizione scrisse la sua opera più importante *Ragioni a prò della fedelissima città e Regno contr’al procedimento straordinario nelle cause del Sant’Offizio* contro l’applicazione dell’editto pontificio del 1 febbraio del 1695. Per il contenuto dell’ opera nella *Turris fortitudinis propugnata a filiis lucis adversus filios tenebrarum* fu accusato di eresia e di ateismo mentre il De Benedictis, sostenitore della lotta contro il rinnovamento culturale napoletano, in una lettera all’ arcivescovo di Benevento, lo additò insieme al Valletta, come uno dei maggiori animatori dell’ opposizione all’ Inquisizione. Nelle *Ragioni* il Caravita sostenne l’inefficacia degli editti pontifici nel Regno per mancanza dell’ exequatur regio e l’incompatibilità del procedimento inquisitorio sia ai principi del cristianesimo sia con il diritto naturale dell’ uomo. Nel 1696 difese l’ arcivescovo di Reggio per la riscossione della tassa della seta prodotta dagli ecclesiastici in quella diocesi. Un anno dopo prese la difesa in un caso di omicidio. E’ del 1696 la

suo intransigente spirito anticuriale. Il suo salotto era tra i più frequentati della Napoli di fine seicento e dal suo circolo culturale il vicerè conte di santo Stefano ebbe uno dei più importanti riconoscimenti per la sue attività di governo. Per salutare la sua partenza fu voluta dallo stesso Caravita una raccolta di componimenti che lo omaggiassero.

Caravita era entrato nel pieno della lotta anticuriale sin dal 1695 impegnandosi a rispondere, in polemica con il Di Fusco, alle nuove pretese della Curia romana legate alla pubblicazione a Napoli dell'Editto del Sant'Uffizio. Con esso la Chiesa pretendeva di avere l'esclusiva competenza nel Regno sulle cause di fede. L'opposizione del Caravita era fondata prevalentemente su tre argomentazioni. In primo luogo per pubblicare l'editto nel regno occorreva il regio exequatur; di poi alcuni punti delle disposizioni papali presupponevano l'uso a Napoli della via straordinaria che contrastava con i precedenti ordini reali senza contare che la normativa ecclesiastica offendeva l'autonomia della regia giurisdizione. A sostegno delle sue argomentazioni il Caravita pubblicò a Napoli per la prima volta nel 1709 un' opera con il titolo *Ragioni a pro della Fedelissima*

raccolta di *Vari componimenti in lode dell' Ecc.mo sig. D. Francesco Benavides conte di Santo Stefano* la cui redazione latina fu curata da G. Vico. Più tardi in occasione dell' onomastico del re Carlo II organizzò nel palazzo reale una riunione di letterati durante la quale, alla presenza del vicerè Medinaceli, celebrò il governo spagnolo. Sono del 1697 i *Componimenti recitati a' di IV novembre nel Real Palagio in Napoli per la recuperata salute di Carlo II Re di Spagna e Pompe funerali celebrate in Napoli per Caterina D' Aragona* una miscellanea pubblicata per la morte della madre del vicerè Caterina d' Aragona. I suoi salotti furono frequentati dal Vico, da Paolo Mattia Doria, Costantino Grimaldi Pietro Giannone. Nel 1698 convinse il Mendicaceli a istituzionalizzare le riunioni al palazzo reale creando l' Accademia Palatina. Nel 1701 sostenne le ragioni di Nicola Capasso contro i gesuiti che volevano impedire al professore di dare lezione in una casa contigua al loro collegio. Nel 1702 venne inserito da Filippo V nella giunta incaricata alla compilazione di un codice di leggi. Nel maggio dello stesso anno fu nominato presidente della Regia Camera della Sommaria e scrisse l' introduzione alle *Rime in morte del regio consigliere don Fulvio Caracciolo*. Dopo la vittoria austriaca del 1707 tutti gli uffici a lui concessi da Filippo V furono revocati. In questo breve periodo di disgrazia politica pubblicò *Nullum ius Romani Pontificis maximi in Regno Neapolitano*: fu una nuova occasione per ribadire l' indipendenza del Regno dalla sede apostolica. In quest' opera in un ottica giusnaturalista si propose di dimostrare l' assoluta inesistenza di qualsiasi tipo di diritto pontificio sul Regno di Napoli e la assolutezza ed indivisibilità della sovranità statale. Nel 1708 ottenne la riabilitazione da parte dei nuovi governanti ottenendo anche la cattedra di diritto feudale che mantenne fino al 1713. Le sue opere furono messe al bando dall' Indice con un breve di Clemente XI. Morì a Napoli il 22 novembre 1717.

*Città e Regno di Napoli contr'al procedimento straordinario nelle cause del Sant'Officio*⁵²⁹, la cui redazione, però, si colloca nel periodo 1695-1696 in cui la polemica anticuriale era giunta ai livelli più accesi. Quest'opera doveva ribadire l'importanza di uno Stato laico di fronte alle ingerenze della Chiesa e, a differenza di quelle del Valletta, impostava la sua polemica in termini strettamente giuridici. La critica contro l'Inquisizione aveva ad oggetto argomentazioni di stampo tecnico e si concretizzava in un' aspra opposizione a che essa esercitasse, a qualsiasi titolo e in qualsiasi forma, la propria attività nel Regno. Da subito Caravita, nell'evidenziare qual era stato il motivo che lo aveva spinto alla composizione del testo, precisava che «l'opinione su quest'affare non riguarda le pene con cui si debbon gli eretici punire ma solamente la maniera del procedimento. Ad un modo straordinario di procedere ed irregolare da Venerandi Ecclesiastici non molto tempo in qua generalmente tentato e nuovamente tentato nel Regno introdurre, i nostri Cittadini si sono ragionevolmente opposti animando che qui almen e non altrove, una tal maniera di procedere avrebbe in vece di bene apportato senza fallo non piccolo pregiudizio al servizio di Dio, alla Sua Santa e Giusta legge, ed al pubblico bene, onde sol da noi si desidera il procedimento ordinario e regolare degli antichi Sacri canoni»⁵³⁰. La polemica non voleva dunque incentrarsi sul merito della necessità dell'Inquisizione ma, prendendo in esame le procedure adottate dai tribunali di fede, mirava a screditarne la legittimità a favore delle garanzie dei diritti di difesa del reo riconosciute dai “vecchi” Canonici. L'esame giuridico di queste procedure si rendeva ancor più necessario «ora che la sacra Congregazione del S. Officio di Roma avrebbe comandato che

⁵²⁹ Dell'opera alla Biblioteca Nazionale di Napoli alla sezione manoscritti esistono le seguenti copie: I. Aa. 30, cc. 1-53; XI. C. 1, cc. 136-234v; XV. B. 2, cc. 84v- 146v.

⁵³⁰ B N N, XV – B – 2, cit., f. 84

qui si pubblicasse un editto⁵³¹ le cui ordinazioni recano alla Reale Giurisdizione notevole grave pregiudizio, in se racchiudono il modo straordinario del procedere e grave danno al pubblico bene apportano»⁵³². Lo scritto del Caravita si suddivideva in tre capitoli volti a dimostrare la necessità dell'exequatur regio su ogni tipo di decisione derivante dalla Chiesa; a mettere in luce l'invalidità delle procedure straordinarie e ad individuare le ragioni per le quali, ancor più che negli altri luoghi, la maniera straordinaria del procedere, a Napoli, avrebbe arrecato pregiudizio ai cittadini. Il Caravita rifletteva, per usare le sue parole, su «quanto grave pregiudizio alla Regia Giurisdizione arrechi l'introdurre l'editto o altra ordinazione di Roma senza exequatur regio [...] e che l'editto contenendo alcune cose per le quali si suppone di aversi e praticar tra noi la via straordinaria questo pubblico verrebbe pregiudicato nel suo diritto nel modo regolare ed ordinario» adducendo le ragioni «mercè le quali avvisiamo non potersi qui porre in pratica la maniera straordinaria del procedere ed in particolare l'occultamento del nome dei testimoni»⁵³³. Il regio exequatur era lo strumento con il quale il re poteva difendere la giurisdizione statale dalle ingerenze ecclesiastiche. L'esistenza di questa prassi non era certo nuova. Il ricorso ad essa, già nel cinquecento, era chiaro in una copia della lettera del 3 luglio 1550 riportata dal Cioccherello. In essa si leggeva: «che per consentimento dei Sommi Pontefici non siasi giammai nel Regno messa in esecuzione previsione veruna di Roma o sia Bolla, o scomunica, o altro somigliante ordine senza precedere il Regio exequatur»⁵³⁴. Sempre dal Cioccherello era poi possibile dedurre altre prove

⁵³¹ L'editto a cui si fa riferimento è quello di fede del 1695 che aveva portato non poco scompiglio nel mondo anticuriale napoletano e in particolare tra i membri della Deputazione del Santo Uffizio data la difesa in suo favore che era stata compiuta dal Di Fusco. Fu proprio dopo quest'episodio che la Deputazione sentì l'esigenza di espellere il Di Fusco quale membro della Deputazione.

⁵³² B N N, XV – B – 2, cit., f. 85

⁵³³ Ivi, cit., f. 87

⁵³⁴ Ivi, cit., f. 88

sull'uso continuato della procedura. Dalla sua opera principale, così come citata dal Caravita, poteva desumersi che «dal duca di Alcalà fu fatta una consulta nell'anno 1569 ove si dimostra essere il Regio exequatur passato in costume da tempo antichissimo a fine di conservare la Regal Giurisdizione la pubblica quiete»⁵³⁵. Ma questo costume, a detta dell'Autore, aveva origini ancora più remote venendo praticata sin dai tempi del re Ferdinando in esecuzione ad una prammatica da lui stesso pubblicata. A difesa della sua legittimità Caravita sosteneva che «questo costume non diminuisce in qualche parte l'autorità del sommo Pontefice nemmeno in quelle faccende che sono mere spirituali e puramente ecclesiastiche» ed anzi aggiungeva «da una maniera così umile e ragionevole di procedere non solamente non rimane la Pontificia autorità diminuita anzi mercè del rispettoso e supplichevole ricorso viene, per così dire, in qualche parte accrescimento»⁵³⁶. Del resto anche i vescovi, i prelati e gli altri ecclesiastici non davano esecuzione immediata, agli ordini pontifici se c'era il rischio che in qualche modo questi avessero potuto sortire effetti contrari a quelli sperati arrecando pregiudizio ai loro destinatari. In questi casi, i prelati avevano il compito di informare il Pontefice per consentirgli di apportare le dovute modifiche agli ordini impartiti. Allo stesso modo, secondo il Caravita, era legittimo che questo controllo fosse esercitato dalle autorità regie tanto più se i comandi ecclesiastici, una volta applicati, avrebbero potuto inficiare la pubblica quiete. A suo avviso, i signori del Collaterale dovevano valutare «se gli editti o qualsiasi scrittura contenga cosa giusta convenendo alla Regal Giurisdizione non pregiudicante ed all'utile onesto del pubblico non ripugnante se tale per avventura si troverà, all'ora si concederà regio exequatur e dopo questa concessione e non prima lecitamente potrà pubblicarsi e non prima lecitamente potrà pubblicarsi e se

⁵³⁵ *Ibid.*, cit., f. 88

⁵³⁶ *Ivi*, cit., f. 89

per contrario cosa, che la Regal giurisdizione diminuisca, e che la Pace pubblica perturbarsi nella scrittura vi legge, egli è ben giusto che gli impedisca l'esecuzione»⁵³⁷. La superiorità della giurisdizione statale su quella ecclesiastica era stata proclamata. Togliendo questa valutazione al re ed al Collaterale «si sconvolgerebbe l'armoniosa ordinanza delle cose onde sorgerebbe una rea e sempre mai dannosa confusione, potendo ben talora apparire utile agli ecclesiastici quel che in pratica sarebbe dannevole»⁵³⁸. Il Papa era subordinato al Re e nulla avrebbe potuto la scomunica contro gli ordini regi. Non si poteva infatti lasciare «in altrui balia l'usurpamento della Regal Giurisdizione». Due erano i poteri e due erano gli ambiti a cui afferiva la loro competenza. Data la superiorità del potere temporale dello Stato, illegittima sarebbe stata ogni forma di intromissione da parte della Chiesa nella sua attività. Il tono polemico diventava quasi ironico quando Caravita, nel rimarcare l'esigenza di tenere distinti il piano temporale da quello spirituale, concludeva con un'argomentazione arguta il suo ragionamento. Se, infatti, il potere del Papa non veniva ricondotto ad un controllo regio «imperciocchè essendo le spirituali e le temporali cose quantunque diverse molto per natura niente però di meno per natura vicine potrebbe forse tal volta avvenire, anche per dimenticanza, che fra le ordinazioni di Roma si tramischiassero cose che alla Regal Giurisdizione vi appartenga, ed in questa guisa non potendosi alle ordinazioni di Roma prestare, per timore della scomunica impedimento, ne seguirebbe senza alcun dubbio che tratto tratto la regal giurisdizione sarebbe ridotta al verde»⁵³⁹. Tutti gli ordini ecclesiastici necessitavano del beneplacito reale, tanto più l'editto di fede, contro cui Caravita muoveva la sua opposizione, il quale conteneva «alcuni capi i quali sono tanto ampi che se si mettessero in

⁵³⁷ Ivi, cit., f. 90

⁵³⁸ Ivi, cit., f. 91

⁵³⁹ Ivi, cit., f. 92

esecuzione quasi tutti gli uomini perbene verrebbero infamati, incarcerati ed innocentemente maltrattati»⁵⁴⁰. Dopo la difesa della laicità dello Stato partiva la “consueta” denuncia dell’illeggittimità delle procedure straordinarie. Il Regno di Napoli era sempre stato garantito contro la possibilità dell’adozione di tali procedure dai vari ordini che, dal re Ferdinando a Filippo II, avevano sempre concesso alla Città di Napoli il privilegio che la cura dell’ortodossia si attuasse con il ricorso ai metodi ordinari. «Or dunque chi non riscorge che mercè degli ordini del re Ferdinando, dell’Imperador Carlo V del re Filippo II essersi acquistata forte ed oltre misura valevole ragione di non potersi veruno straordinario procedimento introdurre»⁵⁴¹. Dagli ordini impartiti da questi imperatori appariva chiaro che «tra noi non ci sia, o esser ci possa altro tribunale del Santo Ufficio oltre agli tribunali dei vescovi; noi ragionevolmente crediamo, che pubblicandosi nel Regno l’editto grave pregiudizio possa in qualche modo recarci»⁵⁴². I processi di fede potevano seguire due procedure ed essere trattati o dall’Ordinario per la via ordinaria o dal giudice delegato secondo la procedura straordinaria. Questi due procedimenti erano in netta antitesi tra di loro, tanto da contrapporsi l’uno all’altro. Quello ordinario, a differenza dello straordinario, era disciplinato dagli antichi canoni e prevedeva delle garanzie per il reo che non trovavano tutela in alcun’altra procedura. Tutto ciò che non rientrava nel novero di queste garanzie faceva parte delle procedure speciali. Il Caravita a tale proposito descriveva: «per procedimento ordinario quello che secondo gli antichi stabilimenti viene regolato di ciò si inferisce che viene nomato straordinario quel giudizio in cui si procede per Inquisitionem [...] di queste proposizioni, crediamo, che huomo non sia che ne abbia giammai dubitato, né dubitar ne possa, se per le

⁵⁴⁰ Ivi, cit., f. 95

⁵⁴¹ Ivi, cit., f. 96

⁵⁴² *Ibid.*, cit., f. 96

regole dell'umano parlare egli è manifesto, che all'ordinario procedimento si opponga lo straordinario»⁵⁴³. In particolare questo procedimento era stato introdotto a partire dall'anno 1215 da Innocenzo II «con l'approvazione del Concilio Lateranense IV e con l'autorità del vecchio e nuovo testamento fu saggiamente prescritto». Esso tra le altre cose prevedeva: la citazione della persona contro cui si apriva il caso e l'indicazione al reo della ragione per la quale era stato citato «cioè che al reo si dia notizia esser chiamato ex causa fidei e per repondere di fide». Anzi non si sarebbe potuto supplire il difetto di questi requisiti nella citazione in alcun modo «ella mancando non possa esser alcun legalmente carcerato poiché le carceri se non altro per si fatta cagione recano non piccola infamia»⁵⁴⁴. La forma iudicis era chiara. All'inquisito si dovevano rendere noti, attraverso la pubblicazione, i nomi dei denunciati e dei testimoni e il processo doveva aprirsi necessariamente o «per accusationem, per inquisitionem e per denunciationem»⁵⁴⁵ vietandosi ogni persecuzione d'ufficio.

La procedura «per inquisitionem» assumeva, invece, connotati speciali. In questo rito il giudice procedeva contro persona certa ma l'apertura del caso poteva avvenire in segreto per «il clamore la fama la quale giunta sia all'orecchio del vescovo non per mezzo di ogni persona ma di persone oneste, e non malevoli acciò che non si rechi pregiudizio ed infamia à queglii contro di cui si fa l'Inquisizione»⁵⁴⁶. Questa era la vera grande preoccupazione riguardo la legittimità dei procedimenti straordinari che induceva a preferire la maniera del procedere ordinario così come stabilita dalle leggi, confermata dai sacri canoni e ribadita da numerose costituzioni pontificie. Tutti i procedimenti che mettevano a rischio queste garanzie erano da considerarsi se non illegittimi comunque sia irregolari e per questo

⁵⁴³ Ivi, cit., f. 100

⁵⁴⁴ Ivi, cit., f. 102

⁵⁴⁵ Ivi, cit., f. 103

⁵⁴⁶ Ivi, cit., f. 104

straordinari: «Irregolare e straordinario se non illegittimo senza verun dubbio dobbiamo stimare che sia quel procedimento in cui non vengon pubblicati i nomi e i detti dei testimoni, poiché il giudice avrebbe da prestar fede ai testimoni illegittimi senza fare i nomi degli accusatori e dei denunciati»⁵⁴⁷. Gli svantaggi per l'imputato e per il regolare svolgimento del processo erano palesi tanto che il Caravita si chiedeva: «Non potrebbe forse il presunto reo far manifesto esser i testimoni o' suoi nemici o' infami o' scellerati uomini? [...] non sarebbe il lume della giustizia in buona parte trascurato; oppressa non mai si scorgerebbe l'innocenza, e non si aprirebbe il varco alle detestabili calunnie alle scelleraggini ed alle imposture?»⁵⁴⁸. Era per non dare adito a questi inconvenienti che Filippo II aveva ordinato che a Napoli si evitasse ogni uso della procedura straordinaria ed i Napoletani, con costanza, avevano sempre preteso, nei tumulti contro l'Inquisizione, che nelle cause di eresia procedesse l'ordinario per la via ordinaria. Qui, il sospetto che i testimoni, per paura di ritorsioni, non denunciassero quanto dovuto alle autorità giudiziarie, esponeva uomini innocenti alla possibilità di una ingiusta condanna e li rendeva «soggetti alle calunnie e tratti al macello siccome vittime al sacrilegio»⁵⁴⁹. In questo modo, come avevano più volte asserito anche gli altri anticurialisti, la giustizia sarebbe rimasta oppressa e l'innocenza calunniata ed oltraggiata. Del resto, continuava ancora Caravita, l'esperienza offriva mille esempi di uomini «di somma pietà forniti, et oltremodo religiosi» che esposti a simili svantaggi non avevano potuto dimostrare la loro estraneità ai fatti non sapendo contro chi indirizzare la difesa. Questa pratica avrebbe, pertanto, creato scompiglio nelle «valde» leggi della natura e delle genti per cui, spesso, si poteva «scorgere perire l'innocente e salvarsi il reo; trionfare la

⁵⁴⁷ Ivi, cit., f. 109

⁵⁴⁸ Ivi, cit., f. 112

⁵⁴⁹ Ivi, cit., f. 118

calunnia, e la giustizia soppressa; passeggiar franca e libera per la Piazza la scelleraggine e stare strettamente legata nelle tombe l'innocenza»⁵⁵⁰. In conclusione: affinché i rei non fossero esposti alla pubblica calunnia era necessario praticare la pubblicazione dei nomi dei testimoni e rendere pubblico l'intero processo; quando poi il giudice, nonostante i divieti, avesse usato una procedura straordinaria, suo dovere era applicare una pena la più «leggiera, dolce e benigna praticabile e mai la scomunica e la confiscatione» ed evitare la violazione, oltre che della segretezza dei denunciati, almeno degli atti essenziali della via ordinaria. «L'uso di non pubblicarsi i Processi, e di occultarsi i nomi degli accusatori e dei testimoni si è dimostrato per cento e mille maniere pernicioso e dannevole»⁵⁵¹.

⁵⁵⁰ Ivi, cit., f. 119

⁵⁵¹ Ivi, op. cit., f. 120

CAPITOLO V

I PROCESSI DI ERESIA NELLA NAPOLI DI ETÀ MODERNA: L'USO DELLA CONFISCA NELLE CAUSE DI FEDE.

1.Napoli tra procedura ordinaria e procedura straordinaria 2.Il Tribunale delegato contro un barone napoletano: il caso *De Marinis*. 3.I “graziati dall’Inquisizione: la strana procedura contro i Luterani del Regno.4.Curia vescovile e Vicaria uniti in un caso di bigamia: la confisca al duca *Giovanni Sabato Califre*. 5. La confisca dei beni in un caso di ebraismo “*ratione peccati*”. 6. Stampa e censura nella Napoli di età moderna: un caso di vendita e possesso di libri proibiti.

1.Napoli tra procedura ordinaria e straordinaria.

Come abbiamo avuto modo di capire dalle pagine precedenti, i tribunali delegati dell’Inquisizione avevano una procedura di carattere straordinario che si differenziava nettamente dalla giurisdizione ordinaria del Vescovo. Abbiamo anche visto come la rigidità delle procedure era il tratto distintivo di questi processi. Secondo tali procedure, il caso era iniziato per inquisizione d’ufficio o per confessione di altri accusati e denunce che non potevano poi essere ritirate. Seguiva un’informazione segreta in seguito alla quale si intimava la citazione del reo e il suo arresto in caso di pericolo di fuga. Si partiva dunque dalla testimonianza resa attraverso la confessione sacramentale⁵⁵² ma il vero fulcro della prassi inquisitoriale stava

⁵⁵² Se con il canone *Omnis utriusque sexus* del 1215 l’obbligo della confessione non aveva trovato agli inizi del cinquecento una giusta applicazione, nell’età tridentina la confessione dei peccati diventa a tutti gli effetti una pratica obbligata e sottoposta ad un controllo capillare che fa di essa uno dei mezzi più importanti per la raccolta delle informazioni ai fini della lotta antiereticale. Non erano rari i casi in cui la confessione viene utilizzata come uno strumento di polizia per

nell'ammissione "spontanea" della veridicità del capo d'imputazione ottenibile con ogni mezzo, anche con la tortura. La testimonianza era particolarmente ricercata perché, senza, non era possibile concludere il caso. Il mezzo più efficace per ottenerla era salvaguardare il più possibile dalla vendetta i testimoni i cui nomi, per questo, restavano segreti. I *testes* erano chiamati a deporre a pena di scomunica e le loro denunce non erano ricevute dal Mastro d'atti della Curia ma da quello particolare delle cause di fede. Il giuramento, a sua volta, a differenza che nei tribunali vescovili, non era "generale" ma veniva effettuato con l'imposizione delle mani sul Vangelo. Oltre a tale segretezza, ad abbassare il diritto di difesa, come visto, intervenivano le disposizioni in base alle quali l'avvocato a cui era assegnato il caso doveva essere approvato dall'inquisitore. A ciò si aggiungevano le rare possibilità di citazione dei testimoni a discarico e quelle di appello al Sant' Uffizio di Roma. Infine vi era tutto un apparato di prigioni speciali, camere di tortura ecc.. di cui l'inquisitore poteva avvalersi per l'esecuzione di pene che, come visto più in dettaglio in precedenza, andavano dall'immurazione alla galera fino alla consegna al braccio secolare per la condanna a morte. Nei tribunali vescovili, la procedura adottata era molto diversa e si ispirava all'*ordo iudiciorum* "classica". La causa iniziava con un libello introduttivo che doveva contenere i nomi delle parti, l'indicazione di ciò che si chiedeva (*res petendi*) e la dichiarazione del fondamento della pretesa (*causa petendi*). Seguiva la *litis contestatio* con la

individuare gli eretici nascosti. Attraverso numerose ricerche si sta dimostrando come il sigillo sacramentale ed il divieto di rilevare le dichiarazioni dei penitenti fu più volte infranto e messo al servizio della Santa Inquisizione. Alla base vi era il mandato del confessore che, non potendo assolvere personalmente il peccatore data la gravità dei casi a lui sottoposti, ne rimandava l'assoluzione alla comparizione dinanzi al tribunale del Sant' Uffizio. Il rapporto tra inquisitori e confessori è oggetto di numerosi studi in particolare: Romeo, *Ricerche sulla confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del '500*, Firenze, Sansoni, 1993; Prospero, *I Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi. Da queste opere si desume nello specifico che il rapporto tra confessori e inquisitori rimane costante per tutto il 500 ma se per Romeo questo rapporto dovrebbe essere inteso in termini di alleanza ben diversa è la posizione assunta sull'argomento dal Prospero che tenderebbe a spiegare questa relazione piuttosto nei termini di una vera e propria subordinazione. *Infra* capitolo II paragrafo 2.

quale il giudice chiedeva ai presenti se avessero reale interesse alla prosecuzione della lite. Se la risposta era affermativa e la lite contestata si approdava al giuramento di calunnia per pervenire, dopo che le parti si fossero impegnate a non dichiarare il falso o fornire prove mendaci, alla raccolta delle testimonianze. Eseguite queste fasi, il processo si concludeva con la sentenza. Questa riportava in modo sintetico l'intera procedura e, proferita in forma scritta, non era necessariamente motivata. Le sentenze erano basate su un sistema probatorio nel quale accanto alla confessione ruolo decisivo aveva la testimonianza. Con questo sistema la gerarchia dei mezzi probatori era fissata dalla legge che predeterminava in astratto il valore di ogni singola prova. La presenza di una sentenza scritta e la possibilità di vararne la legittimità, confrontando la decisione con le disposizioni fissate per la prova nella legge, apriva la strada ad un diverso modo di concepire l'appello il quale non rappresentava più un mero attacco personale alla persona del giudice e alla sua corruttibilità ma si configurava come un gravame vero e proprio⁵⁵³.

Come abbiamo più volte ribadito non era difficile trovare, nel Regno, processi di fede trattati da vescovi attraverso la procedura straordinaria. Delegati del Sant'Uffizio, come visto, in realtà, vi erano sempre stati fin dall'epoca degli Angioini. In alcuni casi era stato il Papa ad inviare frati domenicani; in altri momenti era stato lo stesso governo Napoletano come il vicerè Don Pietro da Toledo, a richiederli e a partire dalla nomina di Carlo Baldino appare, addirittura, possibile che essi fossero stati introdotti stabilmente nel Regno. Restava, tuttavia la costante competenza "straordinaria" dei vescovi. Gli anticurialisti, contro queste pratiche, replicavano a Roma che da tutte le concessioni fatte dai sovrani, fin dai tempi di Federico II, risultava chiaramente che nelle cause di eresia

⁵⁵³ Sul tema G. Alessi, *Il Processo penale Profilo storico*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007.

dovevano procedere gli Ordinari per la via ordinaria e solo per contingenze speciali il Re avrebbe potuto richiedere inquisitori speciali. Soprattutto dopo che Ferdinando il Cattolico aveva espulso dal Regno Ebrei e Saraceni la loro carica non aveva più alcun senso per l'assenza nel Regno di ogni altra forma di eresia. Del resto il costante sentimento popolare spingeva alla devoluzione delle cause alla giurisdizione ordinaria più comprensiva, più giusta, più incisiva, meno faziosa e confusionaria. Plurisecolare era l'ostilità al procedimento straordinario, avendo la città sacrificato persone e beni, pur di non permettere l'introduzione del Sant'Uffizio. Eppure, contrariamente a quanto la pratica ordinaria imponeva, il vaglio dei processi conservati presso l'Archivio diocesano di Napoli⁵⁵⁴ ha dimostrato chiaramente come anche la Curia seguiva le pratiche straordinarie. In generale per ottenere la confessione del reo valeva l'iscrizione trovata nei locali di questo tribunale: «Religio esse no potest ubi metus nullus est» quasi una massima espressiva di un intero programma. Il terrore era un mezzo efficacissimo per ottenere ciò che si voleva e ad esso era improntato l'intero processo. I mezzi usati per la confessione furono: il carcere duro in celle speciali umide e fredde e in isolamento; la tortura “estrema ratio” per i temperamenti particolarmente forti che a Napoli veniva praticata attraverso la pratica della “rota”; la visita in prigione di due uomini “*fidelis et providi*” con i quali con ogni probabilità per le sofferenze patite il reo sarebbe stato portato a confidarsi. La Curia poté disporre di un proprio palazzo con distinte carceri criminali in cui rinchiodere i sospetti fino a che non confessassero. Con il tempo si diffuse la pratica per cui il reo non aveva la possibilità di scegliersi un avvocato ma questi gli veniva destinato direttamente dalla Curia e con

⁵⁵⁴ Sull'Archivio diocesano di Napoli interessanti sono gli studi condotti dal Romeo e dall'Osbat. In particolare vedi: L. Osbat, *Un importante centro di documentazione per la storia del Mezzogiorno d'Italia nell'età moderna: l'Archivio diocesano di Napoli*, in *Melanges de l'École française de Rome* t. 85, 1, 1973; G. Romeo, *Il fondo del Sant'Uffizio dell'Archivio Diocesano di Napoli: inventario 1549-1647*, Napoli, Editoriale comunicazioni sociali, stampa 2004.

l'assicurazione che, qualora l'eretico non si fosse pentito rimanendo fermo nelle sue opinioni, ne avrebbe abbandonato il patrocinio. Quanto alle pene anche i vescovi si avvalsero dell'ampio repertorio dei delegati condannando all'immurazione, alla galera, al carcere duro, all'esilio ecc... e andando ben oltre i limiti entro cui avrebbero dovuto operare. L'esame di numerosi processi ha reso particolarmente chiara questa realtà. Per la quasi totalità dei casi analizzati, il sigillo utilizzato non fu quello proprio della Curia raffigurante S. Asperno ma il sigillo raffigurante i Santi Pietro e Paolo con la spada eretta su cui si leggono le parole *Sancti Officii Curiae Archiepiscopalis Neapolis*. La citazione dei testimoni laici a comparire avveniva a pena di scomunica e senza indicare il motivo della citazione; le denunce non provenivano dal mastro datti ordinario ma da quello particolare destinato alle cause di fede; il giuramento del denunziante era dato "*tractis sacrosanctis Dei Evangelii*", e si ammettevano le denunce senza la preventiva ammonizione al reo. Dai processi appare chiaramente che esisteva una stanza chiamata del Sant'Uffizio e carceri dure ove i sospetti restavano, in via preventiva, anche più anni. La Curia, negli incartamenti dei processi del fondo per il Sant'Uffizio, veniva più volte qualificata Tribunale della Santa Fede. Sicchè possiamo concludere che, se l'Inquisizione nel Regno attraverso gli inquisitori delegati operò con fortuna alterna e in via prevalentemente formale, il suo funzionamento attraverso i vescovi durò nei secoli.

2. Il Tribunale delegato contro un barone napoletano: il caso De Marinis.

Il primo processo preso in esame in questa sede è quello condotto dal ministro delegato del Sant'Ufficio di Roma Carlo Baldino⁵⁵⁵ che ha come protagonista Gio' Cola de Marinis barone del Cilento⁵⁵⁶.

Il processo risaliva al febbraio del 1587, si apriva d'ufficio e l'imputato, indicato nel prosieguo delle carte esaminate anche come Giovanni Nicola Marino, figlio di Camilla Volpi e Gaspare de Marinis del casale della valle del Cilento, veniva assolto a seguito di abiurazione privata, regolarmente documentata, per aver confessato il reato. La testimonianza del barone, aveva comportato, tuttavia, la denuncia di numerosi altri complici tra i quali solo il De Marinis compariva spontaneamente.

I capi d'accusa contestati erano molteplici. All'accusa di «non aver compiuto quanto necessario alla salute dell'anima» si aggiungevano quella di non avere distinto il Paradiso dall'Inferno e dunque il bene dal male; di non aver fatto astinenza né digiunato nei giorni stabiliti considerandoli abusi del Papa e della Madre Chiesa; di aver negato l'adorazione dei Santi considerandola idolatria; di non credere alla necessità dei sacramenti ma solo alla parola del vangelo e di aver dubitato del sacramento della comunione e della consustanziazione del Corpo di Cristo nell'eucarestia. Il processo si apriva sin dall'origine con l'invito del ministro a denunciare eventuali complici per scampare alle pene. L'Inquisitore dopo essersi presentato come «Noi Carlo Baldino deputato dallo Sant'Ufficio di Roma» precisava che la volontà di Dio benchè fosse potente nel punire coloro che

⁵⁵⁵ Per un ulteriore approfondimento dell'attività compiuta dal tribunale di Carlo Baldino si può analizzare la descrizione di un caso celebrato proprio sotto la sua direzione riportato in L. Osbat, *La missione del Baronio a Napoli per un procedimento dinnanzi al tribunale dell'Inquisizione*, Sora, centro studi sorani, Estr. da Baronio Storico e la Controriforma, 1982.

⁵⁵⁶ ADSN, Fondo Sant'Ufficio, coll. 60.712, Tribunale delegato del Sant'Ufficio, Processo formale, Giò Nicola de Marinis: cibi proibiti.

trasgredivano la sua legge, conosceva la fragilità umana e si mostrava clemente nei confronti di quanti si chinassero «all'ale della sua pietà dimostrando il giusto sdegno all'heresia». Verso questi uomini Dio, nella persona dei ministri che sulla terra erano deputati ad attuare la sua volontà, dimostrava misericordia concedendo la grazia a quanti permettessero di «processare gli altri membri della compagnia acciò che», per mano dell'Inquisizione, «questi demoni» pagassero per le loro offese. Il Cola de Marinis, preoccupato per le pene a cui sarebbe stato esposto, specie per la confisca dei beni, e cercando di ottenere, secondo l'uso invalso nella prassi giudiziaria dei tribunali di fede, i benefici previsti dalla legislazione premiale, decise di confessare i reati di cui era accusato denunciando numerose persone che, a suo dire, si erano macchiate del suo stesso crimine. L'accanimento contro di lui era dovuto al fatto che il De Marinis non si era limitato a credere, personalmente, alle false opinioni di cui era imputato ma anche di averle «comunicate ad altri». Per questo motivo era necessario che si ricongiungesse a Dio abiurando «umilmente quelle maldicenze».

Lo scarico di coscienza delle «false heresie e falsi opinioni» di cui il barone si doleva «con tutto il cuor [...]» e nelle quali aveva persistito «per lo spatio di tre anni in circa» avveniva nella cappella privata del delegato del Sant'Ufficio alla presenza delle più alte cariche ecclesiastiche del territorio. A ben guardare, però, la lettura complessiva dell'abiura accosta il De Marinis, con ogni probabilità, ad un Luterano. Nella deposizione contenuta nei carteggi in esame si legge, infatti, che posto innanzi ai sacri evangeli e indotto a riconoscere che nessuno poteva salvarsi fuori dalla S.ta Madre Chiesa Cattolica Romana, il nobile napoletano ammetteva di «haver gravemente errato in tener e creder l'iniqua heresia et le false opinioni». Con grande vergogna per tutta la comunità, l'eretico confessava di aver creduto e divulgato «[...] che l'opre non fussero necessarie a la salute dell'anima perché N.S. Giesux haver punito e sodisfatto per noi; che chi

esse predestinato al Paradiso o al infer sarebbe andato a lor predestinato e che l'opre erano solo un segno de chi haver andar bene o male; che non era necessario il far astinenza né digiuni di quattro tempora né quaresima né altri tempi, né giorni di venerdì e sabato et che questo erano stati abusi inventati dali Papi e prelati; e più che ho mangiato carne in detti giorni proibiti e tempi dettati da la Santa Madre Chiesa; che l'adorazione dell'immagine de Santi no si dovea fare ch'essa è idolatria; che non fusse stato necessario far la confessione al sacerdote e perciò ho lasciato di confessarmi alcuni anni; che non si dovea creder a la messa né ad altri sacramenti ma solo creder alli vangeli et epistole; che nello santissimo sacramento dell'eucarestia non fusse N. S. Iesux e più non faceva detto Sacramento né li altri Sacramenti di Santa Chiesa».

La teologia sviluppata da Martin Lutero e diffusa dalle diverse dottrine nate in seno alla Riforma protestante⁵⁵⁷ professava dogmi molto affini alle proposizioni ereticali di cui era accusato il barone. Com'è noto, infatti, i punti salienti della Riforma riguardavano la dottrina della salvezza e quella della Rivelazione. Lutero, in particolare, sosteneva che l'uomo era completamente immerso nel peccato e non aveva alcuna possibilità di

⁵⁵⁷ Com'è noto la Riforma protestante è il nome dato al movimento religioso che con rivoluzionari risvolti politici ha interessato la Chiesa cattolica nel XVI secolo portando alla nascita del protestantesimo. L'origine del movimento è da attribuirsi, come sappiamo a Martin Lutero, ma altri ne saranno importanti protagonisti: Giovanni Calvino, Ulrico Zwingli, Thomas Muntzer e Filippo Zelantone. La sua data di inizio ufficiale coincide con l'affissione delle 95 tesi di Lutero. Contro la vendita delle indulgenze in Germania. Tra le cause maggiori vi fu la nuova interpretazione dei fondamenti della fede e dell'organizzazione ecclesiastica. La predicazione di Lutero propose un nuovo modo di vedere il rapporto con Dio e con la Chiesa attraverso una lettura rinnovata della Scrittura. Altra causa fu la rilassatezza della gerarchia ecclesiastica cattolica. Al tempo le cariche ecclesiastiche potevano essere cumulate per beneficiare di più rendite e senza che corrispondesse effettivamente lo svolgimento di un ministero ecclesiastico. Al beneficium spesso non corrispondeva l'officium. La Chiesa possedeva vasti territori e riscuoteva decime in questo modo potevano secolarizzare proprietà rendendole ereditarie. Fu così che si costituì il nucleo della Prussia e la secolarizzazione dell'Ordine Teutonico. A tutto ciò si intrecciò il fattore politico e il fatto che la religione divenne un elemento di equilibrio precario nella stabilità delle monarchie. In particolare nella teologia di Lutero si afferma che le dottrine della chiesa devono essere verificate dalle Sacre Scritture: non sono più necessari intermediari per la salvezza delle anime viene quindi ridimensionata la gerarchia ecclesiastica e restano come sacramenti il battesimo, l'eucarestia e si nega la transustanziazione in favore della consultazione.

salvarsi con le sue sole forze. Dio, infatti, veniva considerato come colui che ordina tutto, compresi l'essere e l'agire umano, e ciò negava ogni possibilità all'uomo di ottenere la salvezza divina attraverso le proprie opere⁵⁵⁸. In materia di fede l'unico riferimento per il cristiano era costituito dalla Bibbia di cui nessuno poteva dichiararsi esclusivo interprete. Ne conseguiva che ogni cristiano poteva considerarsi "sacerdote per se stesso" senza necessità della mediazione della gerarchia ecclesiastica tra credente e Dio. Anche la vita liturgica appariva di molto semplificata rispetto a quella della Chiesa apostolica romana. Si ritenevano istituiti da Gesù Cristo soltanto due sacramenti quali il battesimo e la santa cena mentre la confessione non richiedeva l'enumerazione specifica di tutti i peccati per

⁵⁵⁸ Si tratta della cosiddetta teoria della giustificazione. Questa teoria venne elaborata da Lutero tra la fine del 1512 e l'inizio del 1514 quando provò la cosiddetta "esperienza della torre". Un'improvvisa rivelazione, cioè l'assioma fondamentale della religione protestante, come egli stesso ammise gli venne in mente mentre si trovava «nella latrina della torre», leggendo e meditando sulla lettera di San Paolo ai Romani, ed in particolare su alcuni passi, come: «poiché non c'è distinzione: tutti infatti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, essendo giustificati gratuitamente per la Sua grazia, mediante la redenzione in Gesù Cristo, che Dio ha esposto per espiazione col Suo sangue mediante la fede», da Romani 3,23-25; «poiché noi riteniamo che l'uomo è giustificato per mezzo della fede, senza le opere della legge», da Romani 3,28; «giustificati dunque per la fede, abbiamo pace con Dio, per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore, mediante il quale abbiamo anche avuto, per la fede, l'accesso a questa grazia nella quale stiamo saldi e ci gloriamo, nella speranza della Gloria di Dio», da Romani 5,1-2.

Lo studio della Bibbia, la preghiera e la meditazione lo aiutarono a pervenire a un intendimento diverso di come Dio considera i peccatori. Da qui, derivò l'idea che il favore di Dio non è qualcosa che si possa guadagnare, ma viene concesso per immeritata benignità a coloro che manifestano fede. Nella teologia paolina infatti l'apostolo sostiene che se noi avremo fede saremo giustificati da Dio per i meriti di nostro signore Gesù Cristo. Dio, e lui solo, ci darà la grazia, la salvezza *giustificandoci*. È questo il punto centrale di tutta la dottrina Luterana: egli infatti intende *giustificati* in senso letterale (*iustum facere*): essere resi giusti da ingiusti che siamo per natura. È l'onnipotenza divina che è in grado di fare questo: trasformare il nero in bianco, rendere giusto ciò che per sua natura è profondamente ingiusto. È inutile che l'uomo "con le sue corte braccia" tenti di raggiungere Dio. L'uomo non può lusingare Dio con le buone opere, tanto più che il peccato originale lo porterà di nuovo irrimediabilmente a peccare. Tutto dipende da Lui, che interviene direttamente sull'uomo. Non c'è più bisogno del mediatore tra Dio e l'uomo: il sacerdote, ma è Dio che nella sua onnipotenza salva chi ha deciso *ab aeterno* di salvare.

Lutero riesaminò mentalmente l'intera Bibbia per determinare se questa nuova conoscenza era in armonia con altre dichiarazioni bibliche, e ritenne di trovarne ovunque la conferma.

La dottrina della giustificazione, o salvezza, per fede e non mediante le opere, o la penitenza, rimase il pilastro centrale degli insegnamenti di Lutero, che erano comunque derivati da quelli di Wycliff e di Huss. Cfr. V. Subilia, *La giustificazione per fede*, Paideia, Brescia, 1976.

via auricolare ma la più generale richiesta di perdono a Dio per non essersi conformati in pieno al suo volere⁵⁵⁹.

Se si confrontano questi dogmi con le proposizioni attribuite al protagonista del processo, appare indubitabile che questi, più che essere perseguito per aver mangiato cibi proibiti nei giorni vietati, come indicato nel titolo del processo, era sospettato di aderire al Luteranesimo. Ciò apre interessanti scenari sulla presenza di Luterani nel Vicereame spagnolo che sono confermati dai successivi processi esaminati in seguito.

Resa la confessione, le eresie fino a quel momento praticate dal De Marinis venivano, ora, da lui maledette e disprezzate con la promessa futura di osservare e di credere solo ciò «che viene, crede, predica et insegna la suddetta Santa Madre Chiesa Romana». Ad avvallo della sua rinnovata fede l'imputato si dichiarava «sempre adversario» di «quantunque contraddirà o tenessi il contrario di quello ch'essa Santa Madre Chiesa Cattolica Romana viene e insegna [...]» ed assumeva l'impegno «semmai si havensi notizia di alcuna persona che tenessi il contrario e che fussi heretica o sospetta di heresia di palesarlo quanto prima potrò a lo Santo Ufficio ovvero a li ordini del logo dove mi trovassi». A sostegno dell'ipotesi per cui il de Marinis, più che essere perseguito per aver mangiato dei cibi proibiti secondo la catalogazione fatta dal Romeo per riordinare le carte del fondo Sant'Ufficio dell'Archivio, era sospettato di professare e divulgare dottrine luterane vi è anche un altro dato interessante contenuto nell'abiura. Nel giurare di non aderire mai più a dottrine eretiche, il barone, per il bene della collettività, si impegnava a «mai più tenere, né legger libri luterani o proibiti né haver conversazione con alcuna persona heretica o sospetta di heresia» specie se luterana. Anzi liddove, in futuro, avesse avuto modo di conoscere persone

⁵⁵⁹ Vedi: A. Dal Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Oscar Mondadori, Milano 2006; per maggiori approfondimenti anche R.H. Baiton, *La Riforma Protestante*, Einaudi Torino 2006; G. Tourn, *I Protestanti. Una Rivoluzione*, Claudiana, Torino 2000.

di tale fatta o avesse contravvenuto agli impegni assunti, si faceva carico dell'obbligo di presentarsi spontaneamente ad un tribunale dell'Inquisizione per essere punito come *relapso* secondo quanto stabilito dalle leggi e costituzioni sacre. A tal fine, per Dio Padre Onnipotente e tutta la corte celeste il de Marinis prometteva di credere «sincome io confesso con la bocca quale abiuratione» quanto «sottoscritto di mia propria mano e di mia propria bocca letta qui avanzi di V.S. M. rogando il notario [...] et facendone atto si necessario».

Ma il dato più interessante che emerge nel processo, ai fini della nostra ricerca, è quello riportato dall'imputato nella deposizione resa durante l'interrogatorio.

Nel descrivere, infatti, cosa lo avesse indotto a fare «resolutione di far bona confessione generale» il barone raccontava di aver maturato quella decisione dopo essersi recato «dal P. R. de li Regolari Santo Apostolo di Napoli» il quale «havendo preso da me tutto il fatto mi dicea ch'era mia assoluto bene per non subjre li tormenti e la confiscatione confessar a l'altrui chi m'havea adescato per l'absolutione da simili eccessi [...]». Era questo il timore che lo aveva spinto a cercare «prontamente perdono a N.S. Dio alla Santa Madre Chiesa» e a confessare «tutto il fatto [...] e tutti li complici [...] e di tutti quelli fatti a cercare umilmente perdono a V.S. come ministro de lo Santo Officio».

Per quanto il processo si sia in effetti concluso con l'assoluzione dell'imputato da questa affermazione si desumono due dettagli significativi. Innanzitutto contrariamente a quanto sostenuto dalla storiografia più risalente appare chiaro che nel Regno le cause di fede erano controllate anche da uffici dell'Inquisizione stabili, sostanzialmente autonomi dalla Curia vescovile e dipendenti direttamente dalla Congregazione del Santo Ufficio di Roma.

Di poi l'altra osservazione fondamentale ai fini della nostra ricerca è la normalità con cui veniva avvertita la pena della confisca dei beni dagli "addetti alla confessione" la quale, alla stregua dei "tormenti", appariva quasi una tappa obbligata del processo inquisitorio. Il confessore, anzi, a salvaguardia del presunto eretico, lo aveva, "benevolmente", invitato a confessare il fatto, denunciando i complici al tribunale delegato e questo per evitare la confisca dei beni che il ricorso al tribunale vescovile avrebbe potuto comportare. E' sottesa, in questa affermazione, da una parte, la volontà del clero di recuperare in capo all'inquisizione romana la competenza di cause che sfuggivano al controllo dei delegati, dall'altra, la consuetudine del tribunale vescovile di usare tra le sue pene la confisca dei beni. Ricorrere al tribunale delegato avrebbe garantito l'applicazione di una pena più mite.

All'abiura seguiva la denuncia dei complici. Il numero elevato degli stessi ricorda il monito del Di Fusco che in una delle sue opere principali⁵⁶⁰, come visto⁵⁶¹, sottolineava come «le ragioni per le quali i Napoletani più che d'altri popoli rigettassero sempre mai il Tribunale dell'Inquisizione furono le maggiori: l'impurità de li falsi testimoni di cui la Città e il Regno è ripieno [...] Or dunque questa scellerata gente verrà sicura di non esser riprovata di falso non potendosi nel Tribunale dell'Inquisitione promulgare i testimoni per queste moltissime fiato diviene rea l'innocenza»⁵⁶². La denuncia smascherava quali eretici don Girolamo di Campo Lattaro, Berardino Altomora, notar Pisciano di Domovella, Scipione Greco, Giulia e Vincenza due schiave fatte cristiane non meglio identificate, Fabrizio Rocco di Napoli, Galasso Caracciolo, Carlo De Marco, Isabella Galera ed infine Scipione Capece ed il suo cameriere Giovanni Ultramontano. Contro

⁵⁶⁰ P. Di Fusco, *Per la Fedelissima Città di Napoli negli affari della Santa Inquisizione*, BNN. Ms I-E ff. 182.

⁵⁶¹ Cfr. paragrafo 7, capitolo III di questa tesi.

⁵⁶² BNN, ms. I E f. 193.

i suoi presunti complici il Marinis affermava: «si poi gli altri negassero tutte le suddette false opinioni, eccetto il detto poi, non dubito che mangiavano carne nei giorni proibiti e fossero di quelle opinioni». Ma la sua denuncia si scagliava soprattutto contro Scipione Capece, gentiluomo napoletano originario di Antignano vicino Napoli, accusato di essere il vero responsabile degli insegnamenti da lui abiurati. Secondo il racconto del barone, infatti, dopo aver frequentato la sua casa egli si era convertito alla nuova fede. Da quel momento aveva cominciato a credere nei dogmi eretici, a non confessarsi e comunicarsi regolarmente, e a mangiare cibi proibiti di venerdì e sabato. Tuttavia, il riferimento, nella deposizione, ad una somma di denaro in scudi d'oro, versata, non si sa a quale titolo, dal de Marinis al Capece, prima di lasciare Antignano, farebbe pensare a qualche conto in sospeso tra i due che avrebbe indotto il barone a vendicarsi con la denuncia del presunto complice al Sant'Ufficio. E che lo scopo del de Marinis fosse presto raggiunto è dimostrato dall'apertura d'ufficio di un processo contro il Capece quando ancora quello del de Marinis non era concluso.

Di fatti, data l'abiura e la denuncia dei complici l'Inquisitore emetteva una sentenza di assoluzione. Il Baldino, in nome di Gesù Cristo sentenziava, dichiarava e puniva Giò Cola De Marinis per essere stato eretico «sopra heresia di diaboliche opinioni» ma nello stesso tempo riconoscendo l'apporto fornito dal barone alla Santa Madre Chiesa nella difesa dell'ortodossia escludeva per lo stesso le pene maggiori della scomunica e della confisca dei beni. La sentenza si fondava tanto sui sacri canoni quanto su «qualsivoglia altra santa legge ed opinione citra heresia di simili delinquenti» e imponeva al De Marinisi «ogni lunedì a secuitar l'ufficio de' morti; ogni venerdì a recitar al Crocifisso i sette solenni penitenziali; ogni sabato ad onorare l'immagine della Madonna». Infine il reo «durante il tempo di sua vita se debbi almeno confessare quattro volte l'anno al sacerdote e su suo consiglio di prendere l'eucarestia almeno il giorno di

Pasqua e Risurrezione di Christo, nel giorno dell'Assunzione della Santa Vergine e nella ricorrenza della festività di tutti i Santi».

3. I “graziati dall’Inquisizione: la strana procedura contro i Luterani e i Calvinisti del Regno.

Come abbiamo più volte ribadito nel paragrafo precedente, un aspetto interessante del processo appena esaminato, è individuabile nel profilarsi dell'esistenza a Napoli, tra il cinquecento e il seicento, di una folta comunità di Luterani e Calvinisti che predicavano e diffondevano i loro dogmi tra gli strati più disparati della società. La conferma di questo dato ci proviene ancora una volta dallo spoglio dei documenti conservati nell'Archivio Diocesano. A parte il processo esaminato, che solo ad una più attenta disamina, come visto, risulta indirizzato a proposizioni ereticali tipicamente luterane, molti sono i casi conservati nell'Archivio che sin dalla loro originaria indicizzazione vengono catalogati come processi contro Luterani, Calvinisti, Anabattisti e seguaci di Zwingli consentendo l'acquisizione di informazioni utili alla comprensione della molteplicità delle religioni diffuse nel Regno.

E' noto che la Riforma protestante investì tutto il vecchio continente organizzandosi, negli Stati centro-settentrionali, in Chiese territoriali stabili che ruppero l'unità della cristianità occidentale. Tale fenomeno si impose in un periodo di forte crisi della religione cristiano-cattolica tradizionale e fu alimentato, da una parte, dalla mancanza di chiarezza teologica su temi dottrinali di fondamentale importanza e dagli innumerevoli abusi perpetrati dagli esponenti dell'alto come del basso clero e dall'altra dall'influenza dell'umanesimo giuridico. La sua realizzazione dipese da fattori sociali e

politici che ne diversificarono la recezione a seconda dei contesti nazionali e socio-culturali in cui il fenomeno attecchì. Per questo l'esperienza di Lutero venne diffusa e accettata all'inizio nelle città e nei principati tedeschi per poi allargarsi ad altre parti dell'Europa attraverso gli insegnamenti prima di Huldrych Zwingli a Zurigo e poi di Giovanni Calvino a Ginevra. A questi maestri principali si aggiungevano altri riformatori dei quali molti, come Pietro Martire Vermigli, erano italiani, che fuggivano per evitare la persecuzione in patria. Ma la Riforma si diffuse soprattutto attraverso i tradizionali mezzi dell'insegnamento nelle università, della predicazione e delle dispute in pubblico, e attraverso la stampa, con libri non solo in latino per i dotti, ma anche in volgare per le persone di minor cultura. Attraverso questi metodi di diffusione, secondo le indagini della più recente storiografia, la Riforma, come fenomeno storico, ebbe discreto successo anche in Italia seppure con caratteristiche del tutto peculiari rispetto al resto d'Europa e senza la volontà di realizzare un programma più strettamente politico. In Italia, infatti, fatta eccezione che per i Valdesi, non ci furono Chiese evangeliche organizzate e la Riforma non si presentò mai come un movimento unitario ramificandosi piuttosto in una varietà di orientamenti dottrinali e in una pluralità e frammentarietà di gruppi. Eccettuati i Valdesi, tutti gli altri "luterani" erano teologicamente pluralisti o eclettici che mantenevano alcune dottrine fondamentali mescolando le teorie di Lutero a quelle di Melantone, Zwingli, Butzer, Calvino, Erasmo e di molti altri teologi protestanti. Che le idee protestanti circolassero anche a Napoli è da più parti testimoniato. La traduzione di una delle più importanti opere dei riformatori d'oltralpe, ad esempio, il *Sommario della Sacra Scrittura*⁵⁶³ edita per la prima volta a Genova nel

⁵⁶³ Si trattava della traduzione italiana di un testo olandese compiuta su una versione intermedia francese da cui derivarono anche la versione inglese e ulteriori versioni francesi. Il testo coniugava in modo originale la teologia di Lutero con il pensiero critico di Erasmo superando interpretazione della teoria della giustificazione della fede che davano adito alle maggiori polemiche teologiche

1534, di certo circolò anche nei circoli partenopei come pure il messaggio evangelico del *Beneficio di Cristo*, il più famoso e fortunato testo eterodosso italiano del cinquecento, pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1543⁵⁶⁴, la cui prima stesura fu realizzata presso il gruppo valdesiano di Napoli. Le idee protestanti circolarono con certezza nel Regno anche grazie al soggiorno di Erasmo⁵⁶⁵ e di un altro grande umanista che ne diffondeva

accese in quegli anni. Tale opera conobbe almeno sei edizioni italiane e un'ampia circolazione tra gli anni 40 e 50 del cinquecento facendo presa su molti gruppi di dissidenti sparsi nella penisola. Vedi S. Peyronel Rimbaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del cinquecento*, Olsky, Firenze, 1997.

⁵⁶⁴ Nel testo la dottrina della giustificazione per la sola fede veniva interpretata attraverso il tema dell'infinita misericordia di Dio che rassicurava tutti sulla certezza del dono della grazia e faceva intravedere un paradiso accessibile a tutti i credenti. Questo testo tuttavia rivelava come all'interno del movimento riformatore italiano si stava creando una frattura dottrinale che si sarebbe approfondita negli anni seguenti: una parte rendeva più sfumate le affermazioni dottrinali per mantenere o recuperare l'unità della Chiesa, un'altra aderiva, invece, alle idee fondamentali della Riforma polemizzando con i primi ma evitando a loro volta di far discendere da tali dottrine conseguenze concrete. Vedi Edizione critica in Benedetto da Mantova, *Il Beneficio di Cristo con le versioni del secolo XVI*. Documenti e testimonianze, a cura di S. Caponetto, Claudiana, Torino, 1991.

⁵⁶⁵ Geer Geertsz (cambierà successivamente il suo nome con quello umanistico di Desiderio Erasmo) nasce la notte tra il 27 e il 28 ottobre del 1466 a Rotterdam dal prete Rotger Geertsz o Gerrits. Dopo essersi formato agli studi classici sotto la guida di Alessandro Hegius, nel 1488 prende i voti a Steyn diventando canonico agostiniano. Da questi legami si libera solo ventinove anni più tardi a causa forse della sua eccessiva sensibilità *feminea* che gli rese impossibile accettare ancora la vita conventuale.

Tra il 1495 e il 1521 prosegue gli studi prima a Parigi dove al seguito di vari mecenati studia il greco, poi a Basilea ed in seguito a Friburgo. La sua continua ricerca verso gli studi, alimentata da una sempre nuova esigenza di libertà, portano Erasmo a viaggiare continuamente per l'Europa. In Inghilterra incontra Colet e Tommaso Moro e scrive nel 1509 la sua opera più nota: *Elogio della pazzia*, satira della teologia scolastica, dell'immoralità del clero ed elogio della follia del vero cristiano che impronta la sua vita alla fede. Giunto in Italia passa la maggior parte del suo tempo a Venezia presso Aldo Manuzio dove approfondirà le sue conoscenze sull'uso della stampa.

La sua fama cresce a tal punto che finirà per dominare intellettualmente l'Europa sino alla polemica luterana che però non seguirà a causa del suo ideale delle *bonae literae*, inteso come Nell'*Antibarbari*, il suo primo scritto, si rileva già la sua dottrina tesa alla ricerca di una religione spirituale e antidogmatica, preoccupata più della vita morale che alla sottigliezza razionale. In seguito comincia i *Colloquia* su cui, insieme agli *Adagiorum Collectanea*, una raccolta di detti, allusioni, proverbi, aneddoti latini e greci tesi a rendere popolare la nuova cultura, interverrà più volte.

Nel 1505 pubblica coraggiosamente le *Annotationes* del Valla al Nuovo Testamento. Alla polemica antiluterana appartengono il *De libero arbitrio* (1524) e *l'Istitutio christiani matrimonii*. Nel tanto discusso *Ciceronianus* (1528), Erasmo dichiara la sua perplessità nei confronti dell'Umanesimo tendente a trascurare gli interessi religiosi.

Muore il 12 luglio 1536 in piena coscienza, senza pensar mai di chiedere un confessore.

Erasmo condivideva, in effetti, molti aspetti delle critiche di Lutero alla Chiesa cattolica, ad esempio nei confronti delle indulgenze e dei formalismi esteriori del clero, come pure sulla necessità di un ritorno allo spirito originario del cristianesimo. Sarà invece il punto centrale della dottrina luterana, quello che negava l'esistenza del libero arbitrio, a tenere divisi i due personaggi.

le teorie, il nunzio Aleandro. Durante questo soggiorno molte sono le testimonianze di loro disquisizioni pubbliche a cui accorrevano membri di spicco della società napoletana.

Ma la diffusione delle idee luterane avvenne soprattutto grazie allo spagnolo Juan de Valdès⁵⁶⁶, fratello del potente segretario di Carlo V, Alonso. Il teorico aveva compiuto i suoi studi presso l'università di Alcalá de Henares, aveva apprezzato i libri erasmiani e aveva pubblicato, nel 1529, un testo, *Dialogo de doctrina cristiana*, ricco di citazioni luterane. Fuggito in Italia per evitare di essere processato dall'Inquisizione si stabilì prima a

Lutero sperava di potere collaborare con Erasmo in un'opera che gli sembrava la continuazione della propria. Erasmo, invece, declinò l'invito ad impegnarsi, affermando che se avesse seguito tale invito, avrebbe messo in pericolo la propria posizione di guida di un movimento puramente intellettuale, che riteneva essere lo scopo della propria vita. Soltanto da una posizione neutrale – riteneva Erasmo – si poteva influenzare la riforma della religione. Erasmo rifiutò dunque di cambiare confessione, ritenendo che vi fossero possibilità di una riforma anche nell'ambito delle strutture esistenti della Chiesa cattolica.

A Lutero tale scelta parve un mero rifiuto ad assumersi le proprie responsabilità. Sebbene avesse fatto di tutto per evitarlo, lo scontro con Lutero era stato alla fine inevitabile, in particolare sul tema del libero arbitrio, non tanto da un punto di vista dottrinale, quanto sul piano del risvolto pratico che la predicazione luterana comportava. La negazione della libertà umana era per Erasmo incompatibile con la mentalità umanista e rinascimentale che esaltava la capacità dell'individuo di essere libero artefice del proprio destino, e gli sembrava svilisse la dignità stessa dell'uomo. Se, come affermava Lutero, l'essere umano non ha la facoltà di accettare o rifiutare liberamente la grazia divina che gli viene offerta, a che scopo nelle Scritture sono presenti ammonimenti e biasimi, minacce di castighi ed elogi dell'obbedienza? Se inoltre, come predicava Lutero, l'uomo non ha bisogno di chiese e organi intermediari tra sé e Dio, ma è in grado da solo di accedere ai contenuti della Bibbia essendo l'unico sacerdote di se stesso, come si concilia questa supposta autonomia con la sua assoluta incapacità di scelta in ambito morale? Questi furono alcuni dei punti toccati da Erasmo nella polemica da lui intrapresa, mirante a ribadire che il libero arbitrio era stato viziato ma non distrutto completamente dal peccato originale, e che senza un minimo di libertà da parte dell'uomo la giustizia e la misericordia divina diventano prive di significato. Cfr. Delio Cantimori, *Erasmo e la vita morale e religiosa italiana nel secolo XVI*, in Id. *Umanesimo e religione nel Rinascimento* (1971), Torino, Einaudi 1980

⁵⁶⁶ Letterato e teologo spagnolo nato a Cuenca poco prima del 1500 e morto a Napoli 1541. Ha importanza soprattutto per la sua attività di riformatore religioso in Italia. Abbandonò la Spagna nel 1529 per motivi religiosi, in seguito alla condanna del suo *Diálogo de doctrina cristiana* (1525); dal 1534 alla morte fu a Napoli con un incarico politico. Esercitava un fascino grandissimo nell'alta società napoletana, nella quale diffuse il suo pensiero religioso che da quello erasmiano originario maturò l'idea di una "rigenerazione cristiana" che è "tutta spirituale e interiore", insinuandolo non tanto come nuova dottrina quanto come accentuazione di una fede ricondotta alla purezza evangelica. Famose fra le molte opere *l'Alphabeto christiano* (1545), dedicato a Giulia Gonzaga, *Le cento e dieci divine considerazioni* (1550); i commenti ai Salmi, all'Epistola ai Romani, alla I ai Corinti, all'Evangelio di San Matteo. Importante è anche lo scritto di lingua e letteratura *Diálogo de la lengua* (1533). Della sua lezione si nutrì Vittoria Colonna e, per il suo tramite, Michelangelo, tutti tesi a "comprendere la perfezione in che siamo compresi".

Vedi: M.Firpo, *Juan de Valdès, Alfabeto cristiano. Domande e risposte*, Einaudi, Torino 1994.

Roma poi, stabilmente, a Napoli dove morì nel 1541. Del gruppo da lui ispirato, fecero parte, oltre a Bernardino Ochino, generale dei cappuccini di Napoli, anche, Pietro Antonio di Capua, arcivescovo d'Otranto poi inquisitore⁵⁶⁷ e molti altri esponenti di spicco della cultura napoletana. Tuttavia, di fatto, a Napoli, oltre alla diffusione dei testi protestanti il principale veicolo del messaggio innovatore furono i pulpiti e l'opera di propaganda compiuta dai simpatizzanti della Riforma nonché da quanti emigrati nel Viceregno, prevalentemente per motivi di studio, diffondevano le idee di Lutero più come innovazioni filosofico-intellettuali che come idee religiose.

A Testimoniare la presenza di Luterani nel dominio spagnolo vengono in aiuto ancora una volta le carte dell'Archivio diocesano di Napoli. Il primo dato che salta agli occhi dal campione dei casi che fanno capo alla Curia vescovile, esaminati in questa sede, è che contro i "forastieri" giunti a Napoli dalle zone in cui le idee protestanti avevano preso il posto dei dogmi della religione tradizionale non era contemplata la pena della confisca dei beni comminata, invece, con una certa facilità, nei confronti dei napoletani appartenenti al ceto nobile, degli Ebrei e dei Musulmani. Altro dato di un certo rilievo storiografico è che la maggior parte di questi processi si apriva per la spontanea comparizione dell'imputato il quale, probabilmente per scampare alle severità delle pene imposte dai tribunali dell'Inquisizione partenopea negli altri casi di eresia, preferiva denunciare volontariamente la passata appartenenza alla fede eretica e confessare l'opera di propaganda

⁵⁶⁷ La dottrina valdesiana tuttavia aveva come fondamento non Erasmo ma gli insegnamenti di Pietro Ruiz de Alcaraz, un maestro alumbardo spagnolo e risentiva dello spriritualismo alumbardo. La sua teoria partiva dal presupposto che i segreti divini non si trovano immediatamente nella Bibbia ma vengono svelati attraverso una particolare illuminazione dello spirito. La Vita cristiana non è una scienza, cioè un astratto sapere teologico ma un'esperienza che implica una partecipazione intima ed emotiva dell'anima illuminata dalle verità della fede. Questa concezione esclude apriori ogni autorità normativa e ogni ortodossia e arriva ad un soggettivismo religioso in cui Dio concede ai fedeli diversi livelli di conoscenza ed esperienza. Vedi anche: D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1992.

esercitata segretamente nella città. Con questi processi è possibile dimostrare in modo inconfutabile il dato già accertato per cui la competenza di quell'eresia per la quale era nato il Sant'Ufficio era a Napoli esercitata dal vescovo ordinario e non solo dai tribunali delegati.

Il primo processo⁵⁶⁸ che ha destato la nostra curiosità è quello aperto in «Palatio Archiepti neapolitano» contro Sigismondo Chemer «sponte comparente». Il processo è datato 1583 ed ha come protagonista un “gentiluomo” di circa diciotto anni originario di Vienna, figlio di Gaspar Chemer e Anna Herlen, entrambi morti nella loro patria da luterani. L'imputato, attraverso una procedura alquanto anomala, aveva deciso di sottoporsi spontaneamente al processo. In effetti quello della spontanea comparizione, insieme alla mancata assoluzione dei penitenti *in foro conscientiae*, fu uno degli strumenti più utilizzati dai tribunali di fede per garantirsi il controllo del territorio. Il punto da cui bisogna partire è il fatto che ai confessori non era data la possibilità di assolvere all'interno del foro della coscienza i penitenti che avessero compiuto delitti contro l'ortodossia. In tutti questi casi sarebbe stato necessario, da parte loro, mettere in moto procedure speciali rimettendo i penitenti ai tribunali di fede. Conciliare le esigenze di difesa dell'ortodossia con la tutela dei diritti dei penitenti ed in particolare con la salvaguardia del segreto confessionale non era semplice. Fu così che prese piede nel tardo cinquecento l'istituto del cosiddetto “privilegio della spontanea comparizione”⁵⁶⁹, rivolto ai penitenti e a chiunque, comparendo spontaneamente, avesse voluto usufruire di consistenti vantaggi. I comparenti potevano ottenere, con la confessione

⁵⁶⁸ ADSN, Fondo Sant'Ufficio, coll. 48.553, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Sigismondo Chemer de Vienna e Giovanni Ruf alemano: luteranesimo.

⁵⁶⁹ G. Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati ed inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, La città del Sole 1997; ma sull'argomento vedi anche Id., *Inquisitori esorcisti e streghe nell'Italia della controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990. Per approfondire invece l'argomento su un piano generale è sempre del Romeo, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma, a proposito di due casi modenese del primo seicento*, Firenze, Le lettere 1998.

volontaria del loro reato, a seconda dei casi, l'esonero dalle pene corporali, la perdita di pubblicità dell'atto di abiura previsto per le trasgressioni più gravi, l'immunità per se e per i componenti della loro famiglia dagli effetti della confisca dei beni. Si mise in moto una nuova dialettica tra confessione dei peccati, diniego dell'assoluzione e spontanea comparizione dei rei confessi che si consolidò verso la fine del cinquecento, caratterizzò tutto il seicento scomparendo solo agli inizi del settecento. La causa istruita nel foro arcivescovile napoletano e presa in esame in questo paragrafo offre una chiara dimostrazione di quanto detto. Il Chemer denunciava all'Inquisitore di essere stato Luterano «da che havea havuto cognizione et uso di ragione». In realtà il giovane austriaco era partito dalla sua patria da circa quattro anni ed era giunto in Italia per imparare la lingua. Per alcuni anni aveva vissuto nella città di Formia per spostarsi in seguito a Ragusa, Venezia, Rieti, Pesaro e poi arrivare nella città di Napoli dove abitava in piazza del Gesù, nella casa di un nobile napoletano, Mario Caracciolo. Prima di soggiornare nella casa del Caracciolo aveva trovato ospitalità, per circa quattro mesi, nella dimora di un altro nobile napoletano, un certo Cesare della Marra. Era stato quest'ultimo a consigliare al giovane di esporre denuncia della sua eresia al tribunale vescovile del luogo ove risiedeva. Forse il timore di subire processi d'ufficio per qualche accusa segreta, o forse la fama di eretico che aveva attirato su di se per l'opera di propaganda svolta, avevano invogliato il Chemer a rendere una deposizione spontanea e a fare i nomi di altri eretici che per certo, a suo dire, nel Regno, erano Luterani. Il Chemer confessava di essere sempre stato Luterano per essere nato da genitori Luterani e che tutta la sua famiglia professava il credo di Lutero compresi i suoi cinque fratelli Gaspare, Giovanni, Baldassarre, Crispino e Cristoforo. Nella sua patria, in realtà, il luteranesimo era la normalità. Tutti erano luterani e i dogmi proibiti dalla Chiesa erano vissuti «apertamente e manifestamente» da tutta

la popolazione. Il Chemer confessava di aver continuato a vivere ereticamente «et a sequitare queglia vita et a essere hereticissimo» fino a sei mesi prima della sua spontanea comparizione. In particolare non aveva mai creduto alla potestà del Pontefice ed alla necessità delle indulgenze il che lo aveva indotto a non rispettare le censure e i divieti imposti dalla Chiesa; non aveva mai venerato le immagini dei Santi giacchè, non esistendo il Purgatorio, non era necessaria la loro intercessione per accedere al Paradiso e, quanto ai sacramenti, egli aveva creduto nella sacralità del solo battesimo e dell'eucarestia e per questo motivo aveva deciso di non sottoporsi alla confermazione.

Per il resto confessava di mangiare carne di venerdì, sabato, nelle viglie e nei giorni proibiti disprezzando i precetti papali, e di comunicarsi non secondo l'uso cristiano ma *sub utraque specie*. Infine, la confessione che considerava «bona e tutta d'oro» non era quella auricolare fatta dai cattolici al sacerdote ma quella generale che chiedeva assoluzione direttamente a Dio.

Il Chemer raccontava di aver sempre approvato quei dogmi al punto da diffonderli «oppugnando e contrastando alla fede cattolica [...]». Anzi, «quando io parlavo con alcuni monaci et altri secolari delle cose della fede», aggiungeva il Chemer, «io volientemente andava oppugnando le cose della fede cattolica [...] dicendo che la fede heretica era quella bona et queglia era la trista». Era chiaro che il giovane, oltre a vivere da luterano, era un fervente divulgatore dei dogmi e dei precetti che erano alla base della nuova religione. Se si calcola, del resto, che l'imputato si era convertito alla vera fede appena sei mesi prima della spontanea comparizione ma che ormai da più di quattro anni si era allontanato dalla sua patria, risulta palese, a rigor di logica, che la divulgazione dei precetti luterani, più che nel suo paese dove, come aveva dichiarato, il credo di Lutero rappresentava la normalità, era avvenuta proprio nei territori italiani e nel sud Italia in

particolare. Dal racconto del confitente risulta, infatti, che, dopo l'allontanamento dalla patria i suoi soggiorni più lunghi erano stati quelli nella città di Formia e nella città di Napoli ed era stato proprio il Vicereame spagnolo a rappresentare il luogo principale nel quale aveva diffuso il suo credo. Alla domanda dell'Inquisitore su come era avvenuta la sua conversione, l'austriaco aggiungeva alla sua deposizione un altro dato interessante. Raccontava, infatti, di aver avuto modo di riavvicinarsi alla fede cattolica nella città di Casale dopo aver soggiornato nella casa dell'arcivescovo del luogo. Il motivo per il quale il Chemer si trovava nella casa dell'ecclesiastico non è specificato negli atti di causa è tuttavia probabile che il ragazzo fosse stato spinto a fargli visita dal nobile della Marra per i sospetti di eresia che ormai si annidavano intorno alla sua persona. In quella casa, proseguiva il Chemer, aveva avuto modo di leggere alcuni «libri spirituali che trattavano delle cose della fede» e in seguito a quella lettura aveva cominciato a dubitare «delli dogmi et vita di heretici». In particolare il Chemer dichiarava che «per detti sei mesi fui in queglia habitatione e fra quegliio tempo io feci in modo che mi infestasse e mi illuminasse il core dalla vera fede [...] di voler cessare la vita heretica et de luterani et voler fare la vita de Catolici et così me determinai sei mesi or sono conoscendo questa essere la vera fede et da allora in qua ho fatto conformare in questo proposito e de legittimare la fede cattolica et così ne pregherò sempre Iddio». In realtà l'austriaco, appena giunto a Napoli, era stato ospitato dal Marra, come detto precedentemente, per circa tre mesi. La sua opera di propaganda, tuttavia, cominciava a diffondersi nella città gettando su di lui ed il nobile che lo ospitava gravi sospetti di eresia. Il napoletano, dunque, temendo attacchi interessati da parte dell'Inquisizione e la perdita dei suoi beni per confisca, aveva informato in via ufficiosa il vescovo del luogo invitando nel frattempo il Chemer a cambiare abitazione.

Il giovane, per questo motivo, aveva cercato nuova ospitalità presso Mario Caracciolo, ma, nel frattempo, era stato chiamato a confessarsi dal prelado per le informazioni che gli erano pervenute. Il vescovo trattene il ragazzo per circa sei mesi nella sua abitazione e quando era ormai certo della sua conversione lo indusse a sporgere denuncia volontaria presso l'Inquisizione vescovile così da assicurare al giovane penitente la giusta legislazione premiale. Per ottenere gli sconti di pena previsti dalla normativa papale egli, oltre a confessare la sua eresia, avrebbe dovuto fare i nomi degli altri Luterani conosciuti nel Viceregno. Registrata, così, la confessione l'Inquisitore-vescovo a cui il Chemer si era presentato per sporgere denuncia lo interrogava «ut esplica et dicat complices commettesse et tenere errores a beo in alias errores eretico». Il Chemer, dopo aver precisato, ancora una volta, che nella sua patria ve ne erano «infiniti [...] et generalmente tanti luterani llà quanti come tanti cattolici qua» riportava i nomi di molti Luterani che aveva avuto modo di conoscere in Italia e che per certo potevano considerarsi eretici. Il primo ad essere denunciato al vescovo inquisitore fu Leonardo Iriple, un tedesco di ventinove anni, residente nella Città di Formia, con il quale si era confrontato più volte su proposizioni eretiche. Anche Leonardo condivideva con il Chemer le opinioni luterane e negava il potere del Papa e la necessità delle indulgenze sottraendosi alle censure e ai divieti imposti dalla Chiesa. Non credeva all'esistenza del Purgatorio, si confessava in generale, e, a parte il battesimo e l'eucarestia, non partecipava ai sacramenti. Pare che anche in questo caso il vescovo di Formia, in via informale, avesse fatto chiamare l'uomo per le denunce anonime a lui pervenute. Dinnanzi al vescovo l'Iriple aveva confermato di essere luterano ma, stranamente, riportava il Chemer «si bene esso era saputo per luterano in quella città e particolarmente dal Governatore di Formia era conosciuto per eretico» era rimasto impunito. Nel difendersi, infatti, l'eretico aveva sostenuto che secondo le leggi della

Chiesa la competenza sull'eresia luterana non spettava ai vescovi ma agli inquisitori delegati. Questo avrebbe indotto il vescovo a «lasciarlo andar via senza castigarlo». E' probabile che il Chemer cercasse di evitare la condanna sollevando una questione di competenza per materia sul reato a lui imputato. Il luteranesimo, infatti, era un'eresia maggiore e, in quanto tale, di competenza del Sant'Ufficio romano e non del tribunale ordinario. La deposizione continuava. Il Chemer riportava che sempre nella città di Formia si era imbattuto in altri due luterani Herman de Hattenis, un ragazzo di ventun'anni «dalla barba bionda e poca» e Andrea Ponbergh, di vent'anni in circa, «grassotto e nepote del governatore». Il Chemer li aveva conosciuti nel collegio che frequentava per imparare la lingua latina. A detta del Chemer «là non erano altro che maestri heretici e luterani [...] et insegnavano li dogmi, la vita et queglie opinioni et errori de heretici».

In Napoli, invece, conosceva un non meglio identificato tedesco proveniente da Norimberga, di circa vent'anni, che abitava in via Toledo. L'imputato dichiarava di aver parlato più volte dei dogmi luterani con questo ragazzo nell'anno precedente e di averlo anche visto per strada offendere, con atti e parole, il sacramento dell'eucarestia portato in processione. Raccontava, inoltre, di essersi trattenuto in casa sua per due giorni e di aver saputo, in quell'occasione, che, come lui, anch'egli era luterano. In particolare il ragazzo gli aveva rivelato di «avere suspettatione che anco il suo maestro di latino, napoletano, fusse eretico perché non si confessava, non si comunicava e non faceva nessuna cosa della religione cattolica». Il Chemer concludeva la deposizione giurando di non sapere altro e assumendo l'impegno di denunciare «alcun altro mi verrà memoria o conoscerò». Invocava poi clemenza e pietà per i suoi errori pregando «l'Ill.mo e S.mo Archiepto» di dargli l'assoluzione di modo che si potesse «da subito confessare et comunicare et fuisse religioso come da molti mesi» era da quando cioè aveva cominciato «a tenere il lume della vera fede».

Resa la confessione, in nome di Dio e della Santa Sede apostolica, l'arcivescovo Annibale de Capua si risolveva ad emettere la sentenza di condanna.

Tenuto conto che l'imputato aveva spontaneamente confessato di essere da sempre luterano per essere nato da genitori luterani e in un luogo ove il rito di Lutero era vissuto «apertamente»; tenuto conto anche che dopo aver soggiornato nella casa del vescovo di Casola per lo spazio di sei mesi ed aver letto alcuni libri spirituali da lui consigliati per la conversione, in particolare quelli di Sant'Agostino, l'imputato aveva cominciato a metter in dubbio i dogmi eretici; tenuto conto, infine, che con l'aiuto di Dio era riuscito a convertirsi riconoscendo la fede cattolica come la «vera et bona fede» tanto da decidere di «cessare la vita de Luterani et fare la vita de cattolici» la sentenza si spogliava dell'usuale severità e mitigava le pene previste dai canoni per casi analoghi. Con consulta «così di dottori del una e dell'altra legge come di sacra teologia dilla Congregazione di Religione» l'Arcivescovo dichiarava il Chemer formalmente eretico e lo condannava all'abiura pubblica di tutti gli errori in cui era incorso. Affinchè, tuttavia, non restasse totalmente impunito e, per l'avvenire, fosse più cauto nel cadere in tentazione, l'Arcivescovo gli intimava, anche, di confessarsi e comunicarsi almeno quattro volte l'anno e cioè nelle feste di Resurrezione, Pentecoste, Assunzione della Madonna e Natale; e di recitare ogni venerdì di questi quattro anni, i sette salmi e ogni sabato il Rosario per la salute della sua anima.

Nell'abiura il Chemer rinnegava e malediceva i suoi errori, le sue eresie e ogni altra falsa opinione contraria ai dogmi della Chiesa, e si impegnava a denunciare ogni sospetto di eresia assumendo, come di rito, l'obbligo di non insegnare mai più ad altri i dogmi luterani. Nel caso in cui fosse ricaduto nelle eresie abiurate, si sottometteva spontaneamente alle norme sancite dai Sacri Canoni per i *relapsi* e giurava infine, per Dio Onnipotente, Padre,

Figlio e Spirito Santo di attendere e osservare pedissequamente quanto dichiarato nell'abiura. Sottoscriveva, infine, lo scarico di coscienza, pregando il notaio lì presente di rogare quanto dichiarato quale atto pubblico.

Concluso questo processo si apriva d'ufficio quello contro il tedesco denunciato dal Chemer durante la confessione. Si trattava di Joannes Ruf, di dicotto anni, proveniente da Villa Keinign un paese lontano circa otto leghe da Norimberga. Il ragazzo era nato da padre luterano e mamma cristiana e resiedeva in Napoli in via Toledo presso il maestro Lorenzo Flamengo per il quale esercitava la professione di scrivano. Dall'interrogatorio condotto sempre da Annibale di Capua, emerge che il Ruf, prima di essere processato, era stato carcerato per un gran numero di mesi nella Corte arcivescovile. Durante la carcerazione preventiva a cui era stato sottoposto, aveva confessato di essere eretico. Come il Chemer anch'egli non credeva nel sacramento dell'eucarestia e nella potestà del Papa ma soprattutto come il Chemer egli dichiarava di essere luterano avendo sempre considerato validi gli insegnamenti di Lutero piuttosto che quelli impartiti dalla Chiesa. Era stato il padre ad iniziarlo alla nuova setta sicchè sin da piccolo aveva cominciato a confessarsi e a comunicarsi nel modo dei luterani. In particolare egli si confessava in generale senza esprimere i peccati singolarmente e dicendo «io me confesso haver peccato innanzi a Dio et innanzi al mondo con pregar Iddio di volere perdonare con animo di voler essere migliore per l'avvenire». Quanto al sacramento dell'eucarestia per ben cinque volte si era comunicato *sub utraque spetie* cioè senza credere che «sotto la spetie del pane e del vino fosse il vero corpo e sangue di Christo» opinione che aveva mantenuto fino al giorno del suo interrogatorio. Anche il tedesco capì presto che, per poter scampare alle pene previste dalle norme della Chiesa contro i Luterani e avvalersi della legislazione premiale a vantaggio dei penitenti, era necessario rendere una

spontanea confessione. Chiamato quindi a deporre, il Ruf confermava i sospetti in cui era incorso sicchè la Corte, in nome di Dio e della gloriosa Vergine Maria, lo dichiarava eretico formale e lo condannava alle mille censure e pene previste dai Sacri canoni e costituzioni generali. Il condannato, tuttavia, poteva essere esentato dalla scomunica maggiore e dalla conseguente confisca dal momento che aveva reso confessione spontanea dei suoi errori chiedendo perdono e misericordia alla Chiesa. A ciò doveva aggiungersi anche che sua madre era cattolica. Per questo motivo veniva assolto dalle censure maggiori e riaccolto nel grembo della Santa Madre Chiesa. Durante tutto il corso della sua vita, però, sopra le vesti, in segno di penitenza, avrebbe dovuto indossare pubblicamente un «habitello di color giallo signato con le croci rosse davanti e dietro» ogni qual volta si fosse recato in chiesa. Il vescovo ordinava, poi, all'eretico di rendere abiura pubblica e affinché non rimanesse del tutto impunito e, per il futuro, fungesse da esempio agli altri eretici stabiliva «che dibbi star carcerato nel luogo che ti sarà assegnato per dieci anni continui». Per il resto, infine, avrebbe dovuto confessarsi e comunicarsi almeno quattro volte l'anno recitando, ogni venerdì il rosario davanti all'immagine di Nostro Signore Gesù Cristo e ogni sabato davanti a quella della Madonna. La Corte, tuttavia, si riservava «la mitigazione, moderazione, l'aggravio e la commutazione delle dette pene e penitenze in tutto o in parte si come ce parerà espediente per la salute della tua anima [...] et in ogni altro miglior modo cossi di ragione». Al Ruf non restava che abiurare. Ammettendo, pubblicamente, che nessuno poteva salvarsi «fuor di quello che viene, insegna e predica la Chiesa Romana Apostolica», dinnanzi all'Arcivescovo, con le mani sui sacri vangeli, riconosceva di aver grandemente errato nell'abbracciare i dogmi luterani. Prometteva e giurava, poi, in nome di Dio, di seguire per l'avvenire solo gli insegnamenti della Santa Madre Chiesa e di non insegnare mai più ad altri i dogmi di Lutero. Anzi, se avesse

avuto notizia o sospetto di qualche altro eretico, lo avrebbe denunciato quanto prima all'ordinario del luogo. Si impegnava ancora, sotto giuramento, ad eseguire le penitenze che gli erano state imposte e dichiarava di voler essere punito come *relapso*, ove nel futuro avesse contravvenuto a quanto sottoscritto di suo pugno. Invitando, infine il "notaro" a fare atto pubblico di quanto aveva «de sua propria bocca» recitato, abiurato e promesso e delle obbligazioni assunte «de sua propria mano» ringraziava l'Arcivescovo, che tenendo conto della sua giovane età e della responsabilità paterna nella sua educazione, lo aveva graziato con la pena del carcere e dell'abitello evitandogli la messa al bando dalla comunità attraverso la scomunica e la confisca dei beni prevista per gli eretici maggiori.

Luterano era anche Stefano Orellio⁵⁷⁰, figlio di Giacomo Orellio e Margherita Brici "allemanno" di Francoforte che, sponte comparente, confessava di aver vissuto, sotto la pressione dei suoi genitori e dei consanguinei più stretti, secondo il rito di Martin Lutero come tutti gli abitanti della sua città. La causa che aveva indotto il venticinquenne a lasciare la setta di Lutero per sposare la fede cattolica era legata all'opera di evangelizzazione svolta, cinque anni prima della sua conversione, da alcuni padri religiosi cattolici, cappuccini, gesuiti e francescani i quali erano giunti nella sua patria per disputare con i maestri luterani sui dogmi e le verità della fede. L'intensità della disputa e la difficoltà dei padri luterani a confutare le tesi cattoliche avevano confermato nella mente dell' Orellio che la legge della Santa Chiesa Apostolica era «la meglio et la vera» tanto più che i padri luterani «dimandavano tempo di tre mesi» per rispondere alle questioni poste dai predicatori cattolici «né aveano potuto rispondere che fusse bona la loro setta». Nel tentativo di salvare la sua anima, il

⁵⁷⁰ ADSN, Fondo Sant'Ufficio, coll. 155.1939, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Stefano Orellio: luteranesimo.

luterano si era risolto ad aderire alla religione cattolica e a rendere la «denuncia libera e spontanea» con cui si apriva il suo caso. L'Orellio rinnegava tutti i credo religiosi che aveva sostenuto fino ad allora.

Le opere buone che, come tutti i luterani, aveva sempre considerato atti di ipocrisia, ora diventavano indispensabili per la salvezza delle anime e i suffragi ai morti, ritenuti inutili per l'inesistenza del purgatorio, fondamentali per il passaggio delle anime al paradiso. Confessava di essersi comunicato al modo degli eretici ovvero consumando il pane e il vino nel giorno in cui si celebrava l'ultima cena di Gesù, e di aver condiviso l'opinione secondo la quale la Chiesa non necessitava di sacerdoti per il compimento della sua missione ma di semplici "evangelizzanti" eletti da un concistorio della città per un ministero a cui potevano accedere tutti. Gli insegnamenti dei predicatori cattolici nella sua patria lo avevano indotto a riconoscere l'arbitrio dell'uomo negato da Lutero e ad ammettere che gli individui erano liberi «a potersi applicare a fare il bene e il male». Tale riconoscimento fondava il potere delle chiavi concesso al Papa di legare e sciogliere i fedeli in terra nonché quello di giudizio dei suoi prelati nel foro della coscienza. Quanto alle virtù dell'uomo sosteneva l'importanza della castità fino al giorno del matrimonio e chiedeva perdono per non aver resistito agli impulsi corporali mangiando carne nelle vigilie e nei giorni proibiti. Per il resto dichiarava di non sapere «se ci siano qui eretici si come in Venetia», dove pure aveva soggiornato per lungo tempo, ne aveva visti.

Il processo era diretto da Alessandro Basilio, dottore nell'una e nell'altra legge, protonotario apostolico, «nelli spirituali et temporalis vicario et ufficiale generale». I capi di imputazione contestati all'Orellio erano tra i più gravi. Rispetto agli altri processi esaminati, al tedesco veniva obiettato di non aver creduto che Gesù Cristo fosse Dio «né che fusse stato di verginità concetto» ma di aver sostenuto e divulgato che era un uomo nato, come tutti gli altri, dalla congiunzione carnale tra Maria e Giuseppe. Per il

resto i successivi capi d'accusa erano del tutto simili a quelli imputati agli altri Luterani. Il tedesco veniva accusato di aver creduto ai soli sacramenti del battesimo e della cena celebrata nell'ultimo giovedì di quaresima senza riconoscere sacralità alla confessione auricolare fatta al sacerdote. Aveva dubitato che oltre all'inferno per i cattivi e al paradiso per i buoni esistesse il purgatorio per coloro che non avessero integralmente espiato i peccati sulla terra e non aveva mai prestato fede all'intercessione dei Santi. Per questo motivo tutte le sue preghiere si erano indirizzate, fino a quel momento, solo a Dio e consistevano nel *Pater noster* e in un Credo nel quale Cristo non discendeva da Padre in Figlio e non si reputava nato dalla verginità di Maria. I salmi recitati a Dio non si concludevano mai con l'inno di gloria al Padre al Figlio e allo Spirito Santo e tempo perso era recitare preghiere in onore della Madonna. L'Orellio, infatti, aveva considerato idolatria omaggiare le immagini dei Santi argomentando che sebbene questi ultimi fossero in paradiso «non di meno non possono giovare a noi altri né intercedere per noi et ottenere grazie perché Dio vuole dipendere da se stesso solamente et non per mezzo delli Santi». Il giovane meritava le più severe punizioni per non aver creduto neppure al sacrificio della messa che si celebrava nella Chiesa cattolica condividendo, con gli altri membri dell'empia setta a cui apparteneva, l'opinione per cui nell'ostia non c'era il vero corpo di Cristo «ma un poco di pasta cossì fatta». La gravità dei capi di imputazione si intensificava. L'Orellio veniva accusato di aver negato l'autorità e la potestà del Sommo Pontefice di ordinare le indulgenze e scomunicare i membri della società immeritevoli di farne parte e di averlo additato, nei suoi sermoni pubblici, come l'anticristo inviato dal male insieme agli arcivescovi e agli altri prelati della Chiesa cattolica che, come «tutti i papisti», sarebbero andati «all'inferno». Il luterano aveva divulgato queste credenze invitando i cattolici a contravvenire ai divieti della Chiesa. Tali divieti, non essendo supportati da alcuna autorità, potevano essere

liberamente violati essendo lecito mangiare carne, latticini e gli altri cibi proibiti nei giorni dedicati al Signore. L'Orellio, infine, si era macchiato del peccato di non aver creduto nell'importanza delle opere pie e dei suffragi ai morti.

Ma al di là dei capi d'imputazione, ciò che salta agli occhi nel processo in esame è che nonostante la molteplicità e la particolare gravità delle accuse mosse al luterano, alla stessa stregua della sentenza emessa contro il Chemer nel processo esaminato in precedenza, la sentenza definitiva di condanna appariva particolarmente mite rispetto a quelle comminate dai tribunali delegati romani per gli stessi casi. Poiché, infatti, l'imputato si era presentato, personalmente e spontaneamente, dinnanzi alla corte vescovile per confessare i suoi errori e riconciliarsi con la santa madre Chiesa, il giudice aveva mostrato clemenza anche nei suoi confronti. In particolare la mitigazione della sentenza era giustificata dal fatto che ormai da quattro anni lo sponte comparente aveva maturato l'intenzione di farsi perdonare per i suoi peccati da quando cioè, come visto precedentemente, aveva sentito disputare, nella sua patria, alcuni religiosi cattolici con altri della sua setta. Da quel confronto era «venuto in cognizione della verità» ed era partito «dalla patria sei mesi or sono per essere assoluto et reconciliato». Più di ogni cosa ciò che induceva il giudice ad assolvere l'imputato dalle scomuniche maggiori e dalla *confiscatio bonorum* era il procedimento di conversione a cui l'Orellio era stato sottoposto prima di rendere la sua spontanea deposizione. L'Orellio aveva «risolutamente creduto che tutte le cose predette» erano «eresie et contrarie alla fede» ed era pronto «a detestare il tutto et fare la penitenza» che gli sarebbe stato imposto. Ma, in realtà, l'Orellio si era rassegnato a deporre dopo essere stato assegnato «ad uno delli consultori delle cause della congregatione di Santa Fede di questo tribunale acciò che fussi bene istruito nella fede cattolica et [...] nei dogmi della fede [...]». Confrontando questo dato con quanto emerso dal processo

contro il Chemer è possibile arrivare ad una interessante conclusione. Come visto nel processo precedente anche il Chemer, come l'Orellio, era stato indotto a presentarsi spontaneamente al tribunale di fede per confessare la sua eresia, dopo aver soggiornato per circa sei mesi nella casa del vescovo di Casola, consultore della congregazione della Santa. Anche l'Orellio era uno sponte comparente invitato a deporre da un consultore della congregazione della fede dopo aver soggiornato nella sua abitazione per lo spazio di sei mesi circa. Se ne deduce che per il controllo dell'eresia luterana nel Viceregno era stata escogitata una particolare procedura. I prelati che avessero avuto notizia, durante la confessione, di sospetti luterani avevano l'obbligo di informare il consultore della congregazione della fede, normalmente il vescovo, affinché chiamasse a se la persona sospetta e cercasse, in un lasso di tempo non superiore ai sei mesi, di convertirla al cristianesimo. Se la conversione aveva buon esito, il convertito veniva indotto a sottoporsi ad un processo inquisitorio nel quale la confessione spontanea e la certezza della conversione fondavano la sentenza per assoluzione dalle pene maggiori, compresa quella di confisca dei beni, le quali venivano, normalmente, commutate in penitenze pubbliche come monito per gli altri eretici. Anche in questo caso, quindi, invocato il nome di Nostro Signore Gesù Cristo e della Vergine Maria Stefano Orellio veniva dichiarato formalmente eretico per aver da sempre vissuto in modo conforme ai dogmi della setta di Lutero. Tuttavia, la conversione accertata dal consultore, consentiva al giudice di assolvere l'eretico dalla «scomunica et confiscatio bonorum» e punirlo con mere condanne penitenziali. Per circa sette anni era obbligato a confessare tutti i peccati ad un confessore approvato dall'ordinario diocesano e a comunicarsi ogni prima domenica del mese portando con se gli atti del processo. Per i suddetti sette anni era tenuto anche: a recitare ogni giorno l'orazione agli apostoli; ogni venerdì la soluzione angelica in onore delle

cinque piaghe di Nostro Signore Gesù Cristo e a digiunare in memoria della sua passione; ed, infine, ogni sabato, a recitare la corona in onore della Santa Vergine Maria. Entro tre anni, poi, avrebbe dovuto visitare, personalmente, le sette chiese di Roma, chiedendo perdono a Dio per i suoi gravi errori. L'arcivescovo si riservava, tuttavia, anche in questo caso, la moderazione et commutazione delle penitenze inferte «come meglio gli parrà et sarà espediente».

Il luterano convertito abiurava dunque le eresie di cui era accusato. Prestava atto di fede di credere che Cristo era stato concepito per opera dello Spirito Santo e non per congiunzione carnale; che i sacramenti erano sette: battesimo, confermazione, penitenza, eucarestia, estrema unzione e matrimonio; che la vera confessione era quella auricolare al sacerdote e che senza di essa nessuno si potesse salvare; giurava, ancora, di credere nell'esistenza del purgatorio e nell'intercessione dei Santi e della beata Vergine nonché nella necessità di recitare le preghiere e soprattutto il Credo «in quel modo che lo dicono i cattolici». Infine, confidava che nel santissimo sacrificio dell'altare rivivessero nuovamente il corpo e sangue di Cristo, miracolo in virtù del quale il Papa, vicario di nostro Signore, traeva il potere di sciogliere e legare, di scomunicare, concedere le indulgenze e vietare il consumo di cibi nei giorni dedicati al Signore.

Quanto ai dogmi luterani affermava: «li cattolici et proprio et solo si salvino et gli heretici luterani et de altre sette si dannino et vadino all'inferno [...] la setta de luterani et ogni altra setta sono false». L'Orellio abiurava e malediceva tanto l'eresia luterana quanto ogni altra eresia, apostasia ed errore a lui attribuito e assumeva l'obbligo di sottoporsi alle penitenze inferte e denunciare all'ordinario tutti i sospetti di eresia o apostasia in cui si sarebbe imbattuto. Così sottoscriveva «de propria mano» il suo scarico di coscienza per averlo recitato «da parola a parola con la propria bocca».

Calvinista era, invece, Claudio Fontana⁵⁷¹ un francese fuggito da Ginevra che si presentava, anch'egli sponte comparente, alla Corte vescovile per evitare eventuali denunce nel solco di iniziative che, a questo punto, potremmo classificare sotto la categoria della "*preventio*". Per "prevenire" ogni tipo di punizione, lo sponte comparente si era confessato sei mesi prima della sua comparizione ad un padre del collegio di Gesù e la mancata assoluzione dall'eresia calvinista insieme alla conversione semestrale lo avevano indotto a confessare il reato all'Inquisizione vescovile per evitare un processo d'ufficio o legato a testimonianze rese contro di lui da coloro che lo avevano conosciuto. Il francese era originario di una non meglio precisata città di Edna dove, come si evince dal suo racconto, la maggior parte degli abitanti erano cattolici e solo in pochi seguivano dogmi diversi da quelli cristiani. Da lì il padre e la madre, portando con se i figli Claudio e Giosuè, erano fuggiti tre anni prima per rifugiarsi nella città di Ginevra dove avrebbero potuto osservare liberamente i dogmi di Calvino. Il Fontana dichiarava nella sua deposizione di non aver mai voluto spontaneamente «accogliere detti errori» ma di averlo fatto solo per compiacere la volontà paterna. Pertanto, quando l'età glielo aveva consentito, aveva deciso di partire da Ginevra e «venire in fino a queste parti per sequitare et morire nella fede cattolica» nella quale era nato. Confessava, tuttavia, il Fontana che nel periodo in cui aveva soggiornato nella città di Ginevra aveva, involontariamente, osservato alcuni riti calvinisti. «Per consentire a detto mio padre e madre», dichiarava di aver mangiato «alcune volte carne di venerdì e sabato» e negava con decisione di aver «tenuta o insegnata ad altri proposizione alcuna heretica». Temendo le pene previste per gli eretici maggiori, Luterani e Calvinisti in primis, lo sponte comparente teneva a precisare di non aver «asserito nè

⁵⁷¹ ADSN, Fondo Sant'Ufficio, coll. 48.554, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Claudio Fontana: calvinismo.

fatto alcun altra cosa heretica o suspecta di heresia» ed anche il peccato che aveva confessato e per il quale a giusta ragione l'Inquisizione prevedeva le pene della scomunica e della confisca, non l'aveva commesso «con la mala intentione» ma solo perché si era trovato «in paese di heretici et in casa de mio padre e madre li quali erano et sono heretici». Per evitare, come di consuetudine, che le sue deposizioni potessero avere implicazioni anche per altri seguaci della sua religione il Fontana preferiva dichiarare di non conoscere «né qua né in altra parte persone heretiche o suspecte di heresie solo che in detta città di Ginevra». Per il resto, quasi come se già fosse al corrente del tenore dell'interrogatorio, prima ancora che il giudice lo sottoponesse alle domande che pur sempre guidavano le dichiarazioni rese dagli *sponte comparentes*, rendeva autonomamente le deposizioni di rito.

Dichiarava di sapere che la Chiesa proibiva di mangiare carne di venerdì e sabato, durante la quaresima e nelle cosiddette viglie dei quattro tempi.

Attribuiva al Sommo Pontefice il potere di legare e sciogliere sulla terra così come aveva fatto San Pietro suo predecessore e principe degli Apostoli.

Riconosceva in capo al Papa ed ai suoi prelati la potestà di concedere le indulgenze con le quali si poteva godere prima della misericordia di Dio.

Contemplava l'esistenza, oltre che del Paradiso e dell'Inferno, di un luogo nel quale le anime che avevano ricevuto l'assoluzione dei peccati dagli uomini, senza tuttavia rendere piena soddisfazione a Dio, andavano a purgarsi prima di accedere al Paradiso.

Ammetteva in capo al sacerdote la facoltà di rimettere i peccati nella confessione che tuttavia, doveva prevedere l'elencazione precisa e non generale delle colpe di cui si chiedeva il perdono e ravvisava nell'eucarestia il corpo e sangue di Cristo.

Il fatto che il Fontana rendesse le dichiarazioni autonomamente, senza cioè un preventivo interrogatorio è riconducibile a due possibilità. E' probabile,

infatti, che i processi contro seguaci di religioni eretiche, contrariamente a quanto sostenuto dagli esponenti dell'anticurialismo, che ne negavano l'esistenza dal giorno dell'espulsione degli Ebrei e dei Musulmani, fossero numerosi nel Vicereame spagnolo. Gli anticurialisti, come visto nelle pagine precedenti, per sostenere l'inutilità a Napoli di procedure e tribunali di fede stabili, avevano più volte ribadito l'assenza nella città di seguaci di religioni diverse da quella cattolica. Nei loro manoscritti il candore di fede dimostrato dai napoletani giustificava le esenzioni e i privilegi concessi dai sovrani spagnoli al popolo sottomesso e li induceva ad ammettere l'uso di procedure straordinarie e nunzi particolari solo contro Saraceni ed Ebrei bersagli dell'Inquisizione spagnola. Che il discorso anticuriale fosse "interessato" oltre che nel capitolo precedente trova conferma nei processi appena esaminati. In questo, in particolare, la naturalezza della deposizione del Fontana farebbe pensare ad un altrettanto naturale utilizzo di procedure inquisitorie contro i fedeli delle religioni eretiche "altre". Il numero dei processi a cui questi erano sottoposti, con alta probabilità, fu tale da diffondere le informazioni circa il loro andamento tra i seguaci delle sette nelle organizzazioni segrete cui facevano parte. Ciò spiegherebbe la tendenza alla spontanea comparizione ai fini della legislazione premiale che connota la stragrande maggioranza dei casi conservati nell'Archivio. Per gli eretici delle religioni eterodosse era meglio prevenire l'emarginazione ed estromissione sociale attraverso una spontanea confessione. E l'uso di questo strumento era, a tal punto, diffuso da indurre un eretico come il Fontana a rendere al vescovo le informazioni necessarie senza neppure la necessità di domande che stimolassero, come negli altri casi esaminati, le risposte utili a fini dell'inquisitore. Del resto appare improbabile, come pure dichiarato dal calvinista, che la sua dipartita nel Vicereame spagnolo fosse legata alla sola volontà di riconvertirsi definitivamente al cristianesimo appare invece più probabile che questa fosse la motivazione che a lui

appariva più conveniente per ottenere l'assoluzione ed evitare l'apertura di altri processi contro i seguaci della sua setta. Del resto anche il Fontana era stato spinto a confessare il proprio reato dopo un periodo semestrale di conversione obbligata. Non è possibile ricostruire la sentenza di condanna del Fontana ma dai processi conservati nell'Archivio è chiaro che egli non fosse l'unico calvinista del Regno. Vari sono i nomi di uomini processati per questo crimine oltre a quelli cui veniva imputato quale reato l'appartenenza alle religioni più disparate: dal zuinglanesimo, all'anabbattismo, alla greco-ortodossia.

4. Curia vescovile e Vicaria uniti in un caso di bigamia: la confisca al duca Giovanni Sabato Califre.

Più complessa è stata, invece, la ricostruzione dei due processi conservati presso la Curia vescovile esaminati in questo paragrafo.

Il frontespizio che contiene i fogli esaminati reca la seguente iscrizione: Pro R.ds Dños fisco causari S.te Fidei Cur, Archy Contra Ioannem Sabbani Califre Salernitanum et Pietrum Pirry Neapolitanum et Dños Regentem et Iudices. Occorre porre attenzione su una serie di dati. *In primis* salta agli occhi che il processo in esame appare affidato alla competenza non in generale della Curia vescovile ma nello specifico di un particolare ufficio o sezione del tribunale preposto alla materia fiscale; altro dato da non sottovalutare è che sia Pietro Antonio Ghilberti che Alessandro Bosilino, i presbiteri a cui erano stati affidati i casi, venivano indicati nelle formule di rito con il titolo non meglio precisato di «*officiales in spiritualibus et temporalibus de lo Santo Officio contra Joanes Sabatu inquisitum pro causa heresia*». Ciò, se si tiene conto della diversa dicitura usata per

l'individuazione dei ministri con le stesse competenze dei tribunali delegati di Roma o dei tribunali alla spagnola, connota di una complessità ancora maggiore la struttura dell'inquisizione napoletana. Sembrerebbe, infatti, che i ministri in questione avessero ricevuto una doppia delega, sia ecclesiastica che temporale. Essi erano al tempo stesso servitori del vicerè di Napoli e commissari *spetialiter* deputati della Congregazione della Santa Inquisitione. Si realizzava una tipologia processuale che aveva alla base l'anomala struttura giudiziaria di un tribunale di fede misto che tendeva indubbiamente ad un prototipo più vicino, per forma, alla sua configurazione spagnola.

Anche Scaramella, come visto, facendo riferimento ad un caso condotto dal Domenicano Valerio Malvicino sottolineava un' anomalia del tutto simile a quella appena riportata ritenendo che la giustificazione a questo comportamento risiedesse nella volontà dello Stato spagnolo di rivestire il ruolo di promotore delle campagne antiereticali sia stimolando il clero locale sia cercando di controllare indirettamente i tribunali di fede. L'intento, in pratica, era da una parte quello di rigettare il titolo di "Commissario delegato della Santa Inquisizione" di cui alcuni ecclesiastici si fregiavano, dall'altra quello di imporre una presenza laica nei tribunali di fede⁵⁷². Del resto nota è la tendenza spagnola di eleggere vescovi quali inquisitori.

Se la teoria sposata fosse giusta verrebbe scardinata la tesi della Brambilla⁵⁷³ e di tutti coloro che vedono in un accordo segreto tra i vescovi e Roma lo strumento che legittimava la Curia ad usare le procedure straordinarie nelle cause di fede. Semmai, secondo questa ricostruzione, era

⁵⁷² P. Scaramella, *Inquisizioni eresie etnie nel Mezzogiorno d'Italia: il peccato in moltitudine*. In «Atti dei Convegni Lincei», *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma 24-25 giugno 1999, Roma Accademia nazionale dei Lincei 2000.

⁵⁷³ E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Ufficio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*. Milano, Il Mulino, 2000.

l'appoggio del governo e la sua fiera resistenza ad un Inquisizione quale quella romana che estrometteva il potere laico dalla compagine giudiziaria a rendere la cura dell'ortodossia quasi di totale appannaggio della Curia vescovile.

Il primo processo da cui sono scaturite le osservazioni riportate è quello condotto contro il duca salernitano Giovanni Sabato Califre⁵⁷⁴. L'accusa mossa era quella di bigamia.

Il processo partiva dalla confessione resa da Valenzia Angrisano, prima moglie del Califre, al parroco del suo paese. Avendo la donna confessato che il marito aveva contratto, ormai da anni, altro matrimonio con una certa Angela Nicchia, il parroco non aveva potuto impartirle l'assoluzione e l'Angrisano era stata costretta a sporgere denuncia al tribunale vescovile. Abbiamo già riscontrato in precedenza come i processi potevano aprirsi per la mancata assoluzione dei confessori. Studi particolarmente interessanti sono quelli condotti, in merito, dal Romeo, dal Prospero e dall'Alessi⁵⁷⁵.

A tale proposito è bene fare una breve digressione.

La "questio" religiosa relativa alla confessione dei peccati e ai suoi rapporti con l'Inquisizione è stata da sempre un argomento tabù per la Chiesa Cattolica. Negli ultimi decenni, però, questa problematica si è imposta a molti studiosi tanto da rivelarsi un ricco patrimonio storico. Attraverso numerose ricerche si sta dimostrando come il sigillo sacramentale, ovvero il divieto di rivelare le dichiarazioni dei penitenti rese in confessione, fu più volte infranto e messo al servizio della Santa Inquisizione. L'obbligo di confessarsi, per ogni cristiano, almeno una volta all'anno, al parroco o al

⁵⁷⁴ ADSN, Fondo Sant'Ufficio, coll. 139.1751, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Giovanni Sabato Califre, Pietro Pirro: bigamia.

⁵⁷⁵ Romeo, *Ricerche sulla confessione de peccati e Inquisizione nell'Italia del cinquecento*, Napoli, La Città del Sole, 1997; Prospero A., *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino Einaudi, 1996; Alessi, *Il Soggetto e l'ordine, percorsi dell'individualismo nell'Europa moderna*, Giappichelli, Torino, 2006.

suo delegato, fu sancito nel 1215 con il Canone *Omnis utriusque sexus*. Questo istituto, per secoli ignorato, gettò le basi per far sì che si istaurasse un rapporto particolarmente stretto tra confessori ed inquisitori. Come ha ben evidenziato il Prospero e ribadito più tardi il Romeo vi sono numerose testimonianze, ricavabili dai tribunali locali dell'Inquisizione, da cui sarebbe possibile evincere la peculiarità del rapporto intercorrente tra i due istituti dalla fine del 500 agli inizi del 600. E' bene evidenziare però che questa nuova importanza della confessione per scopi processuali, introdotta dal canone e protesa ad utilizzare la rete parrocchiale come uno strumento di controllo dell'ortodossia, rimase un progetto fondamentalmente teorico per ben due secoli e almeno fino alla prima metà del 500. La stragrande maggioranza dei cristiani, specie a Napoli, non si sottoponeva alla pratica della confessione o sceglieva liberamente i propri confessori. Gli stessi parroci disattendevano ai controlli su quest'obbligo omettendo, nella maggior parte dei casi, la registrazione nominativa dei membri della parrocchia sempre richiesta dal canone con lo scopo di attuare un controllo più diretto su una buona fetta di popolazione. A tale proposito, dati interessanti sono riportati anche dalle ricerche dell' Ullianich⁵⁷⁶. Secondo i suoi studi a Napoli il precetto non era pienamente rispettato e spesso i penitenti si confessavano in una parrocchia e si comunicavano in un' altra o si comunicavano soltanto senza confessarsi contravvenendo alle disposizioni sancite dalla Chiesa. Nel Regno, anche i parroci davano adito a non poche contraddizioni e capitava spesso che, ad esempio, non deferissero al vescovo come loro ordinato chi per tre anni di seguito, in base ad una accorta documentazione da tenere in un registro apposito contenente i nominativi di tutti i membri della parrocchia, non avesse ricevuto il sacramento della comunione. Una spinta decisiva verso il nuovo modo di

⁵⁷⁶ B. Ullianich, *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra cinquecento e seicento*, Napoli, La città del Sole, 1997.

disciplinare il sacramento della confessione fu operata, per l'autore, nel 1561 per opera della Curia generalizia della Compagnia di Gesù⁵⁷⁷. Questa compagnia, da sempre una delle più attive dell'intero panorama ecclesiastico, emanò diverse direttive per una più completa regolamentazione dell'istituto sacramentale per il Collegio di Napoli. Il modello di relazione tra confessione dei peccati ed Inquisizione che fu applicato con assidua frequenza negli ultimi due decenni del Cinquecento, fu dovuto proprio all'opera solerte dei confessori gesuiti che operarono sin dall'inizio in stretto contatto con gli organi centrali dell'Inquisizione. Le iniziative della Compagnia, precorrendo i tempi, fissarono i presupposti su cui si sarebbe poggiata la duratura collaborazione tra i responsabili dell'amministrazione del sacramento e gli inquisitori negli anni successivi. Contro un clero ordinario che aveva contribuito notevolmente alla diffusione dell'eresia e un assetto inquisitoriale non ancora pienamente organizzato e stabile i gesuiti rappresentarono, nella prima metà del 500, l'unica istituzione capillare, diffusa sul territorio e controllata stabilmente da una Curia generalizia, che operava in stretto contatto con gli organi centrali del Sant' Uffizio. Il sistema di relazioni che si venne a creare, può essere considerato una vera e propria anticipazione dell'assetto organizzativo che di lì a poco, con la Conclusione del Concilio di Trento⁵⁷⁸, i cardinali dell'Inquisizione decisero di dare ai loro tribunali. Non è un caso che l'allontanamento dei gesuiti dalle funzioni esercitate fino ad allora dai loro organi è direttamente legato alla riorganizzazione dei tribunali delegati locali e che le uniche istituzioni a cui è possibile paragonare la loro attività

⁵⁷⁷ La situazione napoletana non sfuggì alla Compagnia di Gesù che nel 1561 emanò delle direttive che riguardavano il Collegio di Napoli e che suggerivano in primo luogo che i padri nominati per le confessioni fossero indicati in un'apposita lista, per le confessioni domiciliari di non lasciare fuori il compagno obbligatoriamente presente del malato, ed infine di realizzare nei luoghi sacri un apposito confessionale per ciascun confessore.

⁵⁷⁸ Sulle novità introdotte in materia di confessione dal Concilio di Trento vedi anche Mancino, *Giustizia penale ecclesiastica e Controriforma. Uno sguardo al tribunale criminale arcivescovile di Napoli*, in «Campania Sacra» 23, 1992, pp.201 – 208.

sono le più influenti Congregazioni Romane del tardo 500: Sant'Uffizio, Vescovi, Regolari, Concilio. Rimane che ancora fino alla metà del 500, specie nell'amministrazione del sacramento della penitenza, il progetto gesuita sarà ancora per lungo tempo fondamentalmente un' utopia. Fu nel tardo cinquecento che si ebbe una svolta nei rapporti tra confessori ed inquisitori sui quali, tuttavia, le interpretazioni non saranno sempre concordanti. Lo stesso Romeo, ad esempio, si pone su posizioni nettamente antitetiche rispetto alle conclusioni cui era giunto il Prospero⁵⁷⁹. Questi, nella sua opera più importante, valutava i rapporti intercorrenti tra confessori ed inquisitori in termini di subordinazione e considerava questa subordinazione del sacramento della confessione alla tutela dell'ortodossia come lo strumento principale con il quale la Chiesa aveva cercato di attuare la sua egemonia sull'intero Paese. L'assoggettamento si sarebbe compiuto in due fasi differenti: in primo luogo vincolando i confessori a non assolvere i penitenti che avessero confessato delitti di rilevanza inquisitoriale e successivamente trasferendo le competenze per il delitto di adescamento tra quelle di competenza del Sant'Uffizio. La tesi del Prospero, secondo Romeo, può essere confutata per due ordini di motivi. Innanzitutto l'interrelazione dei confessori con le corrispettive Inquisizioni sarà una caratteristica non solo dell' Italia ma anche di altri Paesi cattolici come la Spagna e il Portogallo su cui la Chiesa non aveva nessuna mira espansionistica di natura temporale; in secondo luogo la rilevanza che assunsero i confessori attraverso le assoluzioni "*in foro conscientiae*" su autorizzazione della stessa Congregazione per il Sant' Uffizio fu concessa loro anche in altre zone dell'Europa ove i tribunali di fede non erano formalmente operanti. Contrariamente a quanto sostenuto da questa tesi, dunque, non sarebbe possibile dedurre alcuna forma di assoggettamento o

⁵⁷⁹ Adriano Prospero, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

egemonia sui confessori da parte degli inquisitori semmai bisognerebbe parlare di queste relazioni come di relazioni improntate all'alleanza. Resta che dal finire del cinquecento e con accento ancora maggiore nel settecento, il privilegio della spontanea comparizione e l'alleanza tra confessori e inquisitori, su di essa incentrata, sembrava radicata un po' ovunque in Italia. Di sicuro nell'Italia centro-settentrionale mentre nell'Italia del sud Napoli rappresentava l'unica città ove è certo, in base alle indagini del Romeo, che il sistema operò pienamente. Nei decenni centrali del 600 il rinvio agli inquisitori dei penitenti non assolti cominciò a raggiungere, anche in questa città, dimensioni apprezzabili. In conclusione Romeo ritiene azzardato considerare il ruolo dei confessori lo strumento della Chiesa per tenere sotto controllo l'intero Paese. Questo rapporto sicuramente non va trascurato ma non deve neppure essere sopravvalutato più del dovuto. I confessori, di fatto, esercitarono un potere essenzialmente incontrollabile permeato nei gradi più vari della scala sociale⁵⁸⁰. Gli inquisitori, invece, seppur dotati di poteri molto ampi, erano confinati in una dimensione difficile tra superiori che li espropriavano delle decisioni più importanti e poteri locali abitualmente ostili. Se il rapporto dovesse risolversi in termini di subordinazione piuttosto che di alleanza non si spiegherebbe come mai i tribunali preposti alla tutela dell'ortodossia cominciarono a funzionare più come confessionali che come istituzioni giudiziarie vere e proprie nello stesso momento in cui i confessori destinavano in un numero sempre crescente i penitenti sospetti verso l'autodenuncia. Il regolare funzionamento del sistema di selezione realizzato dagli arcivescovi napoletani⁵⁸¹ fece il resto. Si equipararono al

⁵⁸⁰ Su questo tema vedi anche Miele, *Confessione, confessori e penitenti nei sinodi di area napoletana della seconda metà del cinquecento*, in B. Ullianich, *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli*, op. cit., 34-49.

⁵⁸¹ Sul sistema di reclutamento dei confessori a Napoli tra il cinquecento ed il seicento vedi Mancino, *il reclutamento dei confessori a Napoli tra la fine del cinquecento e gli inizi del seicento*, in B. Ullianich, *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli*, op. cit., pp. 65 – 130.

proprio sacerdote i confessori approvati dal vescovo in quanto suoi delegati e si lasciò ai fedeli libertà nella scelta del confessore rinunciando alla pratica degli elenchi degli inconfessi ed alla logica del controllo su base parrocchiale. Queste basi spinsero verso rapporti sempre più frequenti tra confessori ed inquisitori. I confessori ordinari si moltiplicarono, ed anche una città come Napoli da sempre scenario di un assetto istituzionale, sul piano della tutela della fede, anomalo che concentrava nelle stesse mani, quelle dei vescovi, funzioni pastorali e guida del Sant' Ufficio trovava con il tempo nei confessori un punto di riferimento stabile.

Su questo particolare rapporto si basava anche il processo ora in esame, esemplare dimostrazione di quanto appena asserito.

Nella denuncia che apre il caso, infatti, l'Angrisano raccontava di aver saputo che suo marito, il Califre, aveva contratto un nuovo matrimonio. La donna, «desiderosa di vievre cristianamente», durante la quaresima, si era recata dal proprio confessore per ricevere l'assoluzione dei peccati commessi ma il diniego opposto dal curato l'aveva obbligata ad esporre denuncia al Sant'Ufficio vescovile. La confessione è regolarmente documentata in una cartula allegata al processo. Contro il Califre veniva aperto d'ufficio un procedimento che vedeva la comparizione di numerose persone. La prima a testimoniare fu Violanza di Sangro. Nella sua testimonianza, la donna, dopo essersi identificata, raccontava di essere la madre della Angrisano e di avere, oltre a Valenzia, altre due figlie una di due anni e mezzo e l'altra di sei mesi. Valenzia, come risulta dalla deposizione, aveva abitato con i genitori fino alla nascita della sua ultima figlia quando, racconta ancora la madre, «io la maritai con Giò Sabato Califero [...] nella Chiesa dell'Annunziata di Cassano». Per rendere inconfutabile la veridicità della sua deposizione la di Sangro faceva il nome del curato che aveva celebrato il matrimonio, un certo «reverendo Gioseppe arcidicono di detta città» e di molte donne che quel giorno accompagnarono

la figlia all'altare, disposte a comparire. Secondo il suo racconto, il Califre e Valenzia, dopo la celebrazione delle nozze, di lì a poco, avevano avuto «una figliuola» e si erano trasferiti in un luogo non molto lontano dalla casa familiare.

Alla testimonianza della madre di Valenzia seguiva quella del curato Fabrizio Campanile. Il chierico deponeva contro il Califre «per informatione havuta da alcune persone della strada» dalle quali aveva saputo, che il nobile napoletano, nonostante fosse sposato, viveva con «altra moglie nel Regio dohaniero della dohana grande di Napoli». Fu il curato Innocentio Politi, della chiesa di San Giuseppe Maggiore, a dare definitiva certezza all'accusa. Il curato, poteva accreditare definitivamente i sospetti di bigamia che si annidavano sull'eretico, per aver personalmente visionato «il libro de li matrimonij che si celebrano in detta Parrocchia» dal quale emergeva in maniera indubitabile che «Giò Sabato Califero contrasse matrimonio con Angela Nicchia in chiesa di San Gioseppe Maggiore di Napoli [...] con decreto del S.Vicario» che, a riprova della sua accusa, allegava agli atti di causa.

Accertato con sicurezza che il Califre aveva contratto due matrimoni, all'Arcivescovo non restava che verificare se il secondo matrimonio contratto dal Califre con Angela Nicchia fosse viziato da qualche causa che ne legittimasse la nullità. Fu, pertanto chiamato a deporre il prelado che lo aveva celebrato. Questi, interrogato dal Ghilberti, il vescovo che conduceva il caso, affermava di non aver chiesto al Califre «si havesse havuto già moglie» prima della celebrazione delle nozze perché conosceva personalmente il barone dato che aveva «praticato in sua casa al spesso» per essere suo amico. Quanto ad Angela Nicchia, il prelado riportava di aver avuto modo di conoscerla meglio «da quattro anni in circa» da quando, cioè, insieme al marito, si era trasferita nella casa del mercante Marcello Baramella ove, a detta del prelado, la coppia ancora abitava. Specificava

ancora l'ecclesiastico di sapere con altrettanta certezza che «Angela Nicchia mai havea havuto marito» e che «tra detti Giò Sabato et Angela Nicchia non ci era nesso parentale o matrimoniale» che impedisse una corretta unione coniugale. Chiamato in causa, anche il mercante, secondo quanto detto, probabilmente padrone di casa del Califre, fu chiamato a deporre. Anch'egli affermava di conoscere il duca ma teneva a precisare che i coniugi non abitavano nella sua abitazione ma, piuttosto, la frequentavano spesso perché il Califre era suo amico intimo. Gli stretti rapporti commerciali che li univano inducevano il teste ad affermare che «lo Giò Sabato Califre [...] mai havea havuto moglie prima» e che se così non fosse stato senza dubbio egli l'avrebbe saputo o per bocca dello stesso dottore o per bocca degli altri amici e conoscenti che avevano in comune. Anche di Angela Nicchia poteva dire «che mai havea havuto né al presente tenea marito» ed, anzi, aggiungeva, «che si l'hasse havuto» egli l'avrebbe saputo per averla conosciuta personalmente. Tra i due, del resto, anche per il Baramella, «non ci era nesso né ci era stato nesso parentato né ci è nessuno impedimento per lo quale no potessero fare matrimonio». Tuttavia riportava che ormai da qualche tempo il Califre si era allontanato dall'abitazione coniugale e di soggiornare spesso in casa sua «per esserli morto parente in parte sua» al fine di recuperarne l'eredità e «certe soj robbe».

Nei fogli esaminati, alla raccolta delle testimonianze, seguiva una sintesi del caso sottoscritta da un non meglio specificato “Reggente” nella quale, «per illustrissimi generales Vicariae Neapolim» si ingiungeva causa di eresia «ex decreto quales suspecto Joannem Sabato Califre» e, prima di qualunque difesa e di ogni confessione, si chiedeva di «nobis dari copia» di tutto quanto era stato raccolto e si raccogliesse fino al giorno dell'interrogatorio formale.

Chiusa la fase istruttoria apparve indubitabile che Giò Sabato Califre, già sposato con Valenzia Angrisano, aveva contratto nuovo matrimonio in data 8 maggio 1600.

Il Califre, citato in giudizio, decise di non comparire.

Le deposizioni raccolte dalla sua difesa non bastarono ad evitargli una sentenza di condanna in contumacia sicchè il duca il 21 luglio del 1611 veniva dichiarato agli atti contumace e l'8 agosto dello stesso anno condannato per eresia. L'Arcivescovo fu irremovibile: «*ipsum excommunicamus et intimamus confiscationem bonorum*» e il Califre condannato «*sub poena confiscationis, excommunicationis ac infamiae*». La vertenza passava ad “*ministerium aerarium fiscale causarij*”. Chiamato a comparire, questa volta il Califre decise di presentarsi all'udienza.

«In Curia Archiepiscopalis Napolis comparet Joannis Sabbato Califre in causa quia habet cum S.V. fisco causarij S.ta Fede [...] ut comparens et defendus sit et muthari super quo instat rivistariet no poni condannari instat sibi commutari poena arbo Ill.mi Archepti et illius officiales in omnibus remittat». In questo modo il reo sperava di ottenere, attraverso la denuncia di persone sospette, la commutazione del sequestro dei beni con una pena di minore entità. Confidando nella legislazione premiale il Califre fece i nomi di molte persone sospette di eresia in particolare di un certo Pietro Pirro accusato di essersi macchiato del suo stesso crimine. Fu a quel punto che, contestualmente, il processo si aprì anche ai danni del nuovo imputato. A prima vista, le carte che contengono il giudizio contro il Pirro, non consentirebbero, per lo stato in cui si trovano, una soddisfacente ricostruzione del processo imbastito contro di lui ma dai due decreti di condanna alla confisca dei beni emessi contro l'imputato è stato tuttavia possibile una parziale disamina della fase difensiva e della sentenza emessa ai suoi danni. La difesa volta a dimostrare l'innocenza del Pirro «in contra qua habet in fisco St. Offici Curia Archepty in quibus sunt comparentes

testes», vide il susseguirsi di diverse testimonianze. Essa si articolava in tre punti. Lo scopo principale era quello di dimostrare che Pietro Pirro aveva sempre praticato i sacramenti della confessione e della comunione annuale attendendo regolarmente a tutti i doveri di un vero cristiano; di poi, si cercava di provare che l'imputato si era sempre dimostrato caritatevole verso il suo prossimo e non aveva mai danneggiato o frodato nessuno tant'è che fino ad allora «non era stato inquisito in niuno tribunale [...] excepto la pubblica inquisizione». Era più probabile che, poichè il Pirro era un uomo molto facoltoso e possedeva molte proprietà sia nella Città di Napoli che sull'isola di Ischia, egli aveva attratto su di sé l'invidia di qualche suo concittadino il quale, per malevolenza, si ostinava ad incriminarlo per vicende a lui del tutto estranee. Il difensore, a nome del suo assistito chiedeva, quindi, che fosse fatta presto giustizia così che l'imputato potesse recuperare l'onore perduto. Le testimonianze di coloro che erano stati chiamati a «deponere la verità sopra quelle cose [...] e sopra la qualità, bontà e integrità di questo homo chiamato Pietro Pirro» permettono di ricostruire al meglio la vicenda. La prima testimonianza descrive il Pirro come un uomo di circa trent'anni che «della sua religione faria buoni concetti [...]», generoso nel «donare molte robbe per amore di Dio» e molto stimato e amato dagli amici «quale persona pacifica e quieta». A dare questa immagine del Pirro anche un suo parente di secondo grado che ribadiva, nella sostanza, la portata delle precedenti dichiarazioni. Il Pirro veniva descritto come un uomo «di bona qualità di 30 anni buono cristiano che non diserta la messa si confessa, si comunica spesso e nella strada nostra lo tenemo per pater patriae da tempo». Dopo di lui, altri vicini di casa lo descrivevano come persona da bene, cristiana e molto timorosa di Dio. Da tutte le testimonianze era piuttosto il Califre a passare come persona meschina, litigiosa e dedita a facili costumi. Perfino il prete della parrocchia del suo circondario, monsignor Marcello D'Arena, era

intervenuto per attestare la dedizione alla fede di un uomo che ogni mattina si recava in Chiesa per ricevere la messa, confessarsi e pregare i Santi. Dopo la disamina dei *testes* della difesa da parte dell'Arcivescovo, ancora una volta l'interrogatorio passava al Reggente che nella sostanza sottoponeva i comparenti ad un analogo esame.

Nonostante tutti fossero concordi nel descrivere l'imputato come uomo dedito alla religione, il Pirro non riuscì ad evitare la condanna. «[...] in Curia Archiep̄ty Pietrus Pirus» fu, dunque chiamato a comparire «in causa quam habet cum Regio fisco aut ferre defensiones». La sentenza non tenne conto né delle testimonianze rese né della comparizione dell'imputato all'udienza dal primo giorno del processo. Le sostanze del Pirro allettavano. Così Alessandro Bosolino, presbitero dell'Arcivescovo Carlo Carafa, in veste di ministro «in spiritualibus et temporalibus Vic. et Sant'Offici» condannava il Pirro «ad confiscationem bonorum sive ad exilium per annos tres continuos integro set deponere ducatos centum⁵⁸² ». Al Pirro non restava che scegliere la seconda pena e chiedere grazia di «deminuire detta pena pecuniaria stante esso supp.te carico con sei figli». Pur di evitare la confisca totale dei beni, e gli effetti accessori che ne derivavano, l'eretico accettava l'esilio ma chiedeva almeno che le somme da versare all'erario fossero diminuite in sessanta ducati per garantire il giusto per vivere ai propri figli ed evitare agli stessi gli effetti ultrattivi di una sentenza di confisca. Non è possibile, allo stato delle carte, stabilire se la richiesta di grazia fosse stata o meno accolta, unica cosa certa è che, intanto, il processo

⁵⁸²Un ducato napoletano valeva circa 4,25 Lire italiane nel 1861. Una lira del 1861 equivaleva a circa 13 euro nel 2006. Stando così le cose mi sembra attendibile che un ducato, alla caduta del Regno delle Due Sicilie, dovesse valere circa 50 euro attuali. Se così fosse anche la previsione per il Pirro di una multa pari a cento ducati, rivalutati al costo della vita dell'epoca, avrebbe lo stesso sapore di una confisca dei beni totale. Unica differenza era che, in questo caso, non si estendevano ai figli gli effetti ultrattivi della pena. Cfr. *Panorama numismatico, mensile di numistica medaglistica e cartamoneta*, numero 261, anno XXVII, Aprile 2011, a cura di Francesco Rauso. In http://www.ilportaledelsud.org/francesco_di_rauso.htm

riprendeva ai danni del duca salernitano il quale, disposto a tutto pur di ottenere uno sconto di pena, faceva seguire alla denuncia del Pirro una dettagliata confessione. Dopo essere comparso all'udienza ed essersi identificato come Giovanni Sabato Califre, del casale di Santa Leuca di Montecorvino, figlio di Bernardo Califre, dell'età di 42 anni circa, il Califre confessava di aver contratto solenne e legittimo matrimonio con Valenzia Angrisano della città di Cava dei Tirreni nella chiesa di Santa Maria Annunziata della città di Cassano. Nel celebrare il matrimonio, l'officiante aveva avuto la consueta premura nel chiedere preliminarmente ai nubendi se contraevano liberamente il matrimonio o sotto le pressioni delle rispettive famiglie e nel controllare che fossero state osservate tutte le formalità di rito compresa quella delle pubblicazioni. Il matrimonio non aveva alcun difetto. Il Califre raccontava di aver conosciuto Valenzia Angrisano nella casa del doganiere presso il quale era in affari e di aver contratto con lei un matrimonio durato appena un anno. Le nozze erano state coronate dalla nascita di una figlia che morì appena pochi mesi dopo. Confermava, poi, il Califre che da circa nove anni, da quando cioè era aveva instaurato dei rapporti commerciali con un altro uomo influente della città, si era nuovamente unito in matrimonio nella chiesa dell'Annunziata, alla presenza del curato e dei due testimoni necessari rispettando, anche in questo caso, le formalità di rito. Citato regolarmente in giudizio per queste vicissitudini, aveva preferito rimanere contumace per molti anni fino a decidersi di confessare, sua propria sponte, il reato di bigamia in cui era incappato solo in questa occasione. In realtà, egli non sapeva di avere due mogli ma «credessi detta Valenzia fusse morta si come era stato detto da molte persone della città». Questo e non altro l'aveva indotto a non prendersi più cura di lei e ad avere più di un figlio da Angela Nicchia. Non essendo lecito per la religione cattolica avere due mogli nel medesimo tempo, il tribunale inquisitorio, sentito il parere della "solita" consulta della

congregazione per le cause di fede, aveva deciso di punire il Califre con le pene «cui da suoi canoni et altre costituzioni generali applica in particolari contra tali delinquenti». La sua comparizione, la confessione e soprattutto la denuncia con la quale aiutava il Sant'Ufficio a perseguire altri rei, inducevano, ora, il Sacro Tribunale a rivedere, in seconda istanza, le pene che erano state, nel frattempo, comminate.

Il Califre veniva, così assolto «dalla scomunica maggiore, confiscationi et tutte le altre censure» a lui imposte ma «acciò che» il suo caso togliesse «dalla mente di altri fedeli questa vehemente suspettatione» gli veniva intimato «che nei giorni festivi nella Chiesa Maggiore avante tutti con una candela accesa in mano eserciti abiurationi sulla suddetta heresia per la quale sei stato giudicato veementemente suspecto insieme a qualunque altra heresim cattolica contraria alla Chiesa Romana». Dopo l'abiura e la seguente assoluzione affinché «questi tuoi restanti anni non restino del tutto impuniti e sij esempio à gl'altri acciò che si astenghino da simili fatti te condanniamo a servire per remiero nelle Regie Galere per anni cinque continui prossimi sopra di che rilasciamo l'avvenuto sequestro de li tuoi beni». Per tutto il tempo della condanna, inoltre, era obbligato a confessare tutti i suoi peccati ad un sacerdote e nello stesso tempo a comunicarsi almeno quattro volte l'anno; a recitare cinque volte al giorno i salmi dei Santi Apostoli e la "salutazione" Angelica; a mostrare reverenza alla cinque piaghe di Nostro Signore Gesù Cristo ogni venerdì ed infine a recitare ogni sabato le preghiere in onore della Beata Vergine Maria Madre di Dio Nostro Signore. Nell'abiura il Califre giurava di aver sempre creduto, di credere e di impegnarsi a credere sempre per il futuro, con l'aiuto di Dio, a ciò che veniva predicato dalla Chiesa Apostolica romana rifuggendo ogni altra eresia e assumendo l'impegno di denunciare chiunque altro si fosse macchiato del suo stesso reato o di altro reato contro l'ortodossia. Giurava che mai più sarebbe incorso in simili reati né avrebbe avuto conversazioni o

altra forma di familiarità con gli eretici e anzi che, se in futuro avesse incontrato persone di tale fatta, non avrebbe esitato a sporgere denuncia al tribunale ordinario del luogo ove si trovasse. Infine, avrebbe adempiuto ed osservato tutte le penitenze che gli erano state imposte sottomettendosi con diligenza, semmai avesse contraddetto gli impegni presi, alle pene e alla confisca in precedenza comminate contro di lui e a tutte le altre pene previste dai sacri canoni senza alcuna contestazione.

Il caso non era ancora concluso.

Il processo, di lì a poco, si apriva, nuovamente, questa volta contro “D.Nos Regentes et iudices Vicariae” rei di aver liberamente modificato la pena imposta per una causa già conclusa. Questa ingerenza infittisce i dubbi circa la composizione dei tribunali di fede napoletani. L’incarico di riaprire il processo fu conferito al «notario del Sant’Officio» che prontamente chiamò nuovamente il Califre a comparire «in Tribunali S.Officij Curia Archiepty Neap.ni». Invitato a deporre sul motivo per il quale si ritrovasse, ora, nelle carceri della Vicaria e non stesse più eseguendo la pena alla quale era stato condannato dal Cardinale Arcivescovo e dal Reggente in prima istanza, il duca rispondeva senza esitazione. Dichiarava di aver scontato la pena sulle regie galere solo «per lo spatio di quattordici giorni» dopo di che, era stato prelevato da ufficiali regi e portato nelle carceri della Vicaria dove ormai era rinchiuso da circa quindici giorni. Egli tuttavia non si era sottratto volontariamente all’esecuzione della pena ma erano stati piuttosto gli ufficiali secolari a legittimare la sua posizione.

«Ad monitum nonnulli Officiali laici» infatti era stata revocata la condanna alle triremi sentenziata contro il Califre. Gli stessi ufficiali lo avevano fatto arrestare e condotto nelle carceri della Magna Curia dove si trovava in quel momento. «Non ostando» secondo gli ufficiali che avevano emesso il nuovo decreto «alcun impedimento alle istanze stabilite dalla Curia vescovile ma essendo anzi le pene e censure previste dai secolari simili a

quelle previste nei Sacri Canonici» era stato eseguito un ordine legittimo del vicerè.

Si imbastiva, così, un processo contro i consiglieri e i giudici della Vicaria per ribadire la nullità, per difetto di forma, del monitorio secolare.

La «nomina citandōra» si rivolgeva ad Ottavio D’Aragona Reggente della Vicaria, ai consiglieri Gaspare Palazzone, Matteo Patigno, ai giudici Ottavio Piccolellij, Francisco del Campo, Antonio Corrazza, Francesco Casare, Scipione Pappalardo, Camillo della Rattha e a Giovanni Francesco San Felice advocatus fiscali bus che avevano partecipato al processo di primo grado. A suscitare la controversia, in particolare, era stato un ordine del duca D’Ossuna, vicerè di Napoli, con il quale, per l’intercessione del suocero del Califre, del fratello Carlo nonché di membri influenti del casale, il condannato fu fatto chiamare «dalli SS.i di questa Corte della Vicaria in grazia del Reggente et da l’advocato fiscale di Vicaria et altri Signori» per essere prelevato dalla galera e ricondotto nelle carceri della Vicaria a scontare il resto della pena. Non era stata interpellata in questo caso la Curia per l’evidente giustificazione dell’ordine. Il vicerè era stato costretto ad intervenire per le particolari condizioni di salute dell’uomo che data l’età e il fisico debilitato non poteva certo sopportare una pena così severa. L’autorità politica, in realtà, subiva le pressioni politiche della nobiltà napoletana ma cercava, allo stesso tempo, di protrarre quanto più a lungo possibile nel tempo gli effetti della pena. Unico scopo dei membri del casale era difendere il loro patrimonio. La sentenza emessa in secondo grado, infatti, aveva visto la commutazione della pena dalla scomunica maggiore a cinque anni di triremi ma l’esonero dalla confisca dei beni era stata solo parziale. A ben guardare, infatti, si prevedeva che la restituzione dei beni al Califre e l’annullamento del sequestro di confisca dovessero eseguirsi solo quando fosse scaduto il termine della pena. Il che significava che in caso di morte del duca prima dei cinque anni, cosa altamente

probabile sulle galere, il legittimo successore nella titolarità dei suoi beni dovesse considerarsi l'ultimo che ne aveva detenuto il possesso e quindi, in questo caso, il fisco cui ne spettava, nel frattempo, il godimento e l'usufrutto. Gli ufficiali regi avevano cercato di sedare gli animi con una parziale e limitata commutazione della pena che serviva anche a scongiurare il tentativo dei membri del casale di chiedere l'annullamento della sentenza, in ultima istanza, direttamente al Papa. Ma il casato dovette presto ritirare il suo intento. La sentenza conclusiva, emessa nelle persone di «Alessandro Bosolino in spiritualibus e temporalibus vicarius et officilibus vobis Ill. bus Dnōs Regenti, iudicibus Magnae Curiae Vicariae Neapolitana ac alijs», chiudeva definitivamente la questione ed eliminava ogni dubbio. Si stabiliva che per la salute della sua anima Giovanni Sabato Califre dovesse essere restituito alle triremi o quinqueremi regie essendo «nullum et impossibile appellari ad Summum Pontificem». Nel riconfermare la pena alla galera precedentemente imposta i giudici affermavano che il monitorio regio era nullo e nessun intervento era più possibile ai secolari in quanto la pena era già stata mutata una volta «ab declaratione excommunicationis» e perché «spettavit ac spectat cognitio huiusmodi criminis in Tribunalis S. O.» rientrando questa «heresis suspicione in abusu sacramenti matrimoni». Che il reale interesse fosse quello di ottenere il repentino dissequestro dei beni era dimostrato dal fatto che nella sentenza definitiva emessa dal tribunale in composizione mista l'impossibilità di commutare ulteriormente la pena era fondata sul norme di diritto fiscale che, a quanto pare, «nec impugnationibus nolle ullo modo consentire in iudice nec potest componendi».

5. La confisca dei beni in un caso di ebraismo “ratione peccati”.

La Chiesa romana parla del fenomeno dell'ebraismo in Italia come di un fenomeno di consistenza assai ridotta non anteriore agli anni settanta del cinquecento, attestato piuttosto sporadicamente anche in seguito e fino agli inizi del settecento⁵⁸³. In realtà gli studi documentano che già nel medioevo iniziò una normativa antiebraica da parte di Imperatori e Papi. Il primo provvedimento a porre i fondamenti della politica papale verso gli Ebrei fu quello di Papa Innocenzo III il quale, nel IV Concilio Lateranense del 1215, decretava la netta separazione degli Ebrei dal consorzio civile. Gli ebrei avrebbero dovuto portare sugli abiti un segno di riconoscimento per distinguersi dai cristiani. Sempre Innocenzo III, qualche anno più tardi, nella bolla *Etsi Judaeos* riassunse lo stato giuridico ebraico nella formula della "perpetua servitù" la cui portata fu ribadita, più tardi, nella *Turbato corde* emanata da Clemente IV nel 1267. Questa bolla riprendendo una serie di leggi degli antichi codici teodosiani e giustinianeî specificò che l'Inquisizione poteva perseguire i cristiani che disertavano dal giudaismo e gli Ebrei che li inducevano a compiere questo passo. L'esigenza di disporre di ricchezza facilmente trasportabili per far fronte alle persecuzioni improvvisate insieme a quella di svolgere attività che lasciassero tempo allo studio della Torah fecero sì che gli ebrei si specializzassero, com'è noto, nel prestito ad interesse e fossero accostati alla figura dell'usuraio.

Per questo motivo, il Concilio di Ravenna, del 1311, sancì limitazioni che comportarono gravi conseguenze nella vita sociale degli ebrei intervenendo profondamente sulle loro attività economiche. I divieti contro gli Ebrei

⁵⁸³ Sul Punto vedi A. Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione. XIV-XVIII secolo*. Roma-Bari, La Terza, 1992.

compresero i campi più disparati. Oltre all'impossibilità di acquistare terre, le disposizioni con cui si concluse il Concilio, furono dirette quasi integralmente al loro disciplinamento. Esse sancivano l'impossibilità per gli Ebrei di tenere schiavi, l'esclusione dall'esercito, dalle arti e dalle professioni liberali, nuove regole per la partecipazione alle corporazioni artigianali e commerciali tutte impennate su discriminazioni razziali. Le bolle papali, tuttavia sottolineavano che, per quanto terribili potessero essere i crimini degli Ebrei il rimedio che richiedevano era quello della correzione. E, tolleranza, devianza e correzione furono i punti che informarono la politica papale medievale e di età moderna. Preferire all'espulsione la tolleranza serviva a fare in modo che i cristiani non dimenticassero⁵⁸⁴. Prosperi⁵⁸⁵, in merito all'ebraismo, afferma che l'inquisizione come tale non aveva giurisdizione sugli Ebrei e richiamava, per spiegare ciò, la voce "Inquisition" dell'Enciclopedia di Diderot⁵⁸⁶.

In base a questa definizione l'Inquisizione non aveva alcun potere di impedire agli Ebrei di essere tali almeno in teoria. Nel cinquecento gli editti e i manuali che costituirono la letteratura specifica degli inquisitori, precisarono sempre molto attentamente i limiti entro i quali si poteva procedere. In sostanza l'unico reato che si poteva loro imputare era quello di apostasia e ciò riguardava in particolare quegli Ebrei, provenienti per lo più dalla penisola iberica, che, divenuti cristiani per forza, perpretavano segretamente la loro fede e coglievano ogni occasione per tornare all'antica religione. I manuali, però, erano in genere attenti a precisare che gli Ebrei in quanto tali non rientravano, per la loro fede tra i soggetti perseguibili d'ufficio; vi rientravano, infatti, solo quando ed in quanto, una volta battezzati tornavano a giudaizzare. In questo caso non si era in presenza di

⁵⁸⁴ Sul punto vedi: M. Olivari. *Inquisizione spagnola ed ebraismo*, pp. 35-46

⁵⁸⁵ A. Prosperi, *La Chiesa e gli Ebrei nell'Italia del 500*. In *Ebraismo ed antiebraismo: immagine e pregiudizio*, a cura dell'Istituto Gramsci toscano, Firenze 1989.

⁵⁸⁶ Encyclopédie di Diderot e D'Alembert. Tutte le tavole, edito da Mondadori Electa, 2009.

un Ebreo ma di un cristiano che apostatava alla sua fede e in quanto tale cadeva sotto la giurisdizione dell'inquisitore. Restava ovviamente punibile l'Ebreo che si fosse reso colpevole di delitti contro la fede cristiana o che si rendesse fautore di eretici attraverso l'opera di propaganda intralciando, in questo modo, il quieto sviluppo della fede cristiana. Anche Kenneth Stow⁵⁸⁷ confermava questa tesi sostenendo che, rispetto agli Ebrei in quanto individui, l'Inquisizione aveva solo un'area di competenza ovvero, come detto, il perseguimento degli apostati e dei loro complici e riteneva che questa era stata l'esclusiva competenza della Chiesa contro gli Ebrei sin da quando l'Inquisizione era stata fondata.

Negli archivi d'Italia, tuttavia, nota sempre Prospero⁵⁸⁸, è facile scorgere l'infittirsi di una casistica minuta di varie e molteplici figure di reato. Si trattava delle tante forme in cui la presenza dell'Ebreo poteva offendere i cristiani, dal sacrilegio deliberato e l'offesa di immagini, riti, sacramenti e dottrine fino ai contratti illeciti con la società cristiana. L'analisi dimostra che, se, in principio, l'Inquisizione nata con il Concilio non si curò più di tanto degli Ebrei, la situazione cambiò rapidamente verso la metà del cinquecento specie sotto il pontificato di Paolo IV. Gli ecclesiastici più intransigenti continuarono a desiderare la soluzione del problema ebraico nella forma dell'espulsione secondo il modello spagnolo; ma ci si rassegnò, col tempo, alla scelta della separazione e della chiusura nei ghetti. L'intolleranza contro le comunità ebraiche si acuì verso la metà del cinquecento con la bolla *Cupientes judaeos*, emanata nel 1542 insieme alla bolla *Licet ab initio*, che rese sempre più problematici gli scambi culturali e religiosi tra cristiani ed ebrei. Queste norme, come quelle di Paolo IV contenute nella *Cum nimis absurdum* del 1555, furono improntate, alla

⁵⁸⁷ K. R. Stow, *Vita ebraica a Roma nella prima età moderna: la sfida, la conversione e la vita privata*. Variorum, Ashgate, 2007.

⁵⁸⁸ A. Prospero, *Il seme dell'intolleranza, Ebrei eretici e selvaggi*, Roma-Bari, Laterza, 2011

stessa stregua di quelle medievali, al principio della separazione netta tra Ebrei e cristiani, sia attraverso la reclusione nei ghetti che attraverso l'imposizione di segni di riconoscimento. La bolla si spinse fino a vietare agli Ebrei di possedere beni immobili riducendo al minimo il rischio di rapporti sociali.

Gli interventi si intensificarono a partire dal 1600 quando furono promossi e coordinati provvedimenti a vasto raggio. Alla persecuzione dei giudaizzanti si aggiunsero il controllo dei libri proibiti, le restrizioni imposte alla costruzione di sinagoghe, l'uso eccessivo di multe e pene pecuniarie. Lentamente, ma inesorabilmente, un reticolo di proibizioni, sospetti e obblighi irrigidì a tal punto i rapporti tra Ebrei e cristiani da renderli impossibili. Ne sono un esempio i divieti imposti ai medici ebrei e alle serve cristiane i quali potevano fornire prestazioni solo a persone che appartenessero alla rispettiva comunità religiosa o ai controlli esercitati sulla presenza di cristiani alle manifestazioni teatrali organizzate da Ebrei. La politica antiebraica mirava a scompaginare le comunità e le famiglie ebrae con l'obbligo per le stesse di ascoltare le prediche dei preti cristiani periodicamente e la conversione forzata dei bambini. Un peggioramento della situazione si verificò sotto il pontificato di Cosimo III che, con una serie di bandi, completò un quadro normativo improntato alla totale emarginazione razziale degli Ebrei. Nel suo programma fu previsto che i cristiani di qualunque sesso non potevano fornire prestazioni lavorative a datori di lavoro ebrei e che non solo gli Ebrei dovevano essere relegati nei ghetti ma che questi quartieri andavano costruiti ad una certa distanza dalle case cristiane. Era escluso formalmente e tassativamente ogni contatto sessuale o vitale, che generasse una commistione di sangue tra gli appartenenti alle due diverse etnie. Le occasioni di scontro con il Sant'Uffizio divennero, in tal modo, numerosissime. Bastava infrangere in qualsiasi modo le barriere che dividevano gli ebrei dai cristiani per

giustificare denunce e processi a loro carico. La religione ufficiale otteneva in tal modo lo scopo di confortare i fedeli nella convinzione della propria superiorità rispetto alle disprezzate minoranze ebraiche⁵⁸⁹. La loro presenza era promemoria vivente della passione di Cristo sfondo che accompagnò la Chiesa nella scelta di rinunciare all'espulsione. Era una scelta di compromesso dettata da ragioni religiose e politiche legate alla necessità di alcuni Stati di non poter fare a meno della presenza ebraica per la vita della propria economia. Il Papa poteva utilizzare ogni mezzo per vigilare sull'ebraismo ma si dava per scontato che la presenza degli Ebrei nella società cristiana doveva essere permanente. Essi avevano un ruolo essenziale: riflettere l'assenza di fede e i suoi risultati.

L'Inquisizione spagnola, invece, aveva una caratterizzazione antiebraica sostanziale ed obbediva all'esigenza primaria della divisione dei cristiani "nuovi" dai cristiani "vecchi". La scelta spagnola fu, come ripetuto più volte, quella dell'espulsione. Secondo la storiografia tradizionale, i motivi che indussero ad espellere i conversos erano legati al fatto che essi formavano, specie nella bassa Andalusia, ampie clientele facenti capo alle più potenti caste aristocratiche. I sovrani avvertivano il pericolo che i convertiti potessero insinuarsi nel governo urbano in contrasto con le loro prospettive politiche di accentramento. Proprio l'esigenza di spezzare questo pericoloso legame tra ceto medio e aristocrazia e liberare i domini dal controllo dei nobili portò alla decisione di espellere gli Ebrei dai domini vicereali compreso il Regno di Napoli. Qui, come evidenziato nelle pagine precedenti, una serie di prammatiche uniformarono la politica antiebraica a quella di Spagna realizzando gli stessi identici fini perseguiti in madre patria. Non è un caso che il maggior numero dei processi, conservati presso

⁵⁸⁹ Todeschini, *La ricchezza degli ebrei. Mercè e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1989.

l'Archivio diocesano di Napoli, contempra casi di apostasia all'ebraismo o all'Islam e che la confisca dei beni, più volte definita strumento di attuazione primario della politica accentratrice dei sovrani spagnoli contro il potere delle autonomie locali, non si applicasse mai ai Luterani, ai Calvinisti e agli altri eretici "maggiori" ma trovasse una consueta applicazione contro i nobili locali e gli Ebrei in particolare. Lo stesso conte di Mola, a cui, secondo la ricostruzione della storiografia tradizionale, si fa risalire lo scoppio della rivolta del 1661, era un ebreo e molti furono i perseguiti dalla Curia vescovile per ebraismo "ratione peccati".

Il processo analizzato in questa sede, per casi di egual tipo, è quello contro Giovan Giacomo Corcione e Giovan Francesco Castaldo⁵⁹⁰. Il caso si apriva per la denuncia di un certo Giovan Battista Ristaldo il quale, per discolarsi dai sospetti di eresia che cominciavano ad annidarsi sul suo conto, sviava l'attenzione dell'inquisitore su Corcione della Fragola e l'amico Castaldo.

L'uomo, contro il quale si era aperto d'ufficio un processo per proposizioni eretiche non precisate, raccontava, da subito, all'inquisitore che l'unica volta che si era trovato invischiato in ragionamenti eretici era nella quaresima passata, ovvero più o meno verso la fine di marzo inizi di aprile del 1612, quando si era recato a far visita ad un certo Andrea, di cui nel processo non sono riportati altri elementi validi ad una più precisa identificazione, presso la masseria di cui era proprietario. In quell'occasione Ristaldo aveva avuto modo di conoscere Giovanni Giacomo Corcione «un valente homo in ebreo praticante» e altri membri della setta eretica a cui apparteneva. Secondo la sua deposizione, l'invito a trascorrere la giornata alla fattoria, in realtà, celava l'intento di convertirlo all'empia religione di cui le persone che si erano ritrovate in quell'occasione erano seguaci.

⁵⁹⁰ ADSN, Fondo Sant'Ufficio, coll.142. 1792, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Giovan Francesco Castaldo/Giacomo Corcione: ebraismo ratione peccati.

Ristaldo raccontava all'inquisitore che aveva potuto capire personalmente che il Corcione era un eretico ebraizzante durante la passeggiata mattutina nei campi. Avendo espresso, infatti, il desiderio di visitare qualche altro luogo della zona, si era rivolto al proprietario della masseria chiedendogli un cavallo per lo spostamento. Don Andrea, rammaricato, gli aveva risposto che non avrebbe potuto accontentarlo perchè non aveva più animali da sellare a parte il suo asinello. La cosa aveva suscitato l'indignazione del Corcione che, redarguendo gli amici su come fosse disdicevole per un gentiluomo cavalcare un asino, suggeriva di rimandare la passeggiata in un altro momento. Secondo la descrizione riportata nelle carte con una certa dovizia di particolari, il Ristaldo, forse per discolarsi ed apparire al vescovo-inquisitore un buon cristiano, confessava di aver replicato al Corcione che non era assolutamente una vergogna cavalcare un asinello «se ci haveva cavalcato anche Gesù Cristo» ma era a quel punto che cominciaro a manifestarsi, apertamente, i credi eretici dell'uomo. L'ebreo, infatti, con foga, rispondeva a quella che per lui era una provocazione, esprimendo con accanimento il proprio dissenso a tutti i simboli del cristianesimo. Contro Cristo affermava che «si cavalcò un ciucciariello era perchè era un pezzente et non havea altro da cavalcare» ma la rabbia maggiore era riservata ai Papi, ai preti e all'istituzione Chiesa in generale. Che Giò Giacomo fosse eretico gli fu presto confermato anche da don Andrea. Questi toglieva ogni dubbio ai suoi sospetti, svelandogli, in confidenza, che era «cosa nota che» il Corcione «non senta bene de fide poiché porta molte profetie per provare che ancora non sia venuto il Messia e [...] le immagini erano idoli per quanto havea esso Andrea inteso per bocca di detto Giovanni Giacomo».

Nel prosieguo della passeggiata, confessava il Ristaldo all'inquisitore, prendendo per matto l'eretico, di nuovo si rivolgeva a lui, sgomento, per chiedergli se avesse detto «quella cosa di Christo che andò sopra del

ciucciariello» per burlarsi di lui o perché realmente lo credesse. E il Corcione, si legge, senza alcuna esitazione «rispose io dico lo dico da vero [...] poiché Christo fu un huomo tristo, scelerato, quale sta nel inferno cò tutti li suoi seguaci et fu huomo che hebbe molte bastonate e fu appiccato [...] et che non è altro questa sua legge che pura idolatria». A suo dire, la Madonna non era vergine ma era stata conosciuta carnalmente da Giuseppe e i Papi andavano presi a calci. Si scorgeva dal suo parlare con rabbia che il Corcione «havea del veleno interno» contro la fede cattolica e l'autorità ecclesiastica in particolare.

Per questo, dopo averlo rimproverato e pregato, di grazia, di non fare mai più simili affermazioni in sua presenza, il Ristaldo si era recato presso un padre gesuita, Giulio Rupido, suo amico, a confessare il fatto di cui era stato protagonista. Il consiglio del padre gesuita era stato quello di portare da lui il presunto eretico senza rivelargli il suo status di ecclesiastico affinché, di persona, avesse potuto valutare il da farsi. Obbedendo all'ordine, il denunciante confessava all'inquisitore di aver, più volte, portato il Corcione dal gesuita. Ma, «il veleno che l'havea infetto» era tanto e tale che per quanto il prete lo avesse corretto più volte non era riuscito ad ottenerne da lui alcuna conversione. Per questo, «alla fine mi disse ditto Prete incupito che io chiamassi V. S. S. Curtio Palumbo o al Ill.mo Cardinale [...] et così io venni da V.S.S. Curtio Palumbo et li dicci che volea denunciare questo fatto conforme mi havea detto lo padre gesuita». L' uomo riferiva ancora che alcuni giorni dopo la settimana santa Gio Corcione lo aveva invitato «se volea salvarsi» a lasciare la sua casa e ad andare con lui «a circumcidermi et farmi ebreo» insieme ad un certo «Castaldo et altri compagni». Secondo il suo racconto era abitudine del Corcione «strappare l'ostia consacrata» e, di persona, aveva potuto assistere ad un rito nel quale l'ostia veniva «strappata havendola sopra andato con il corpo [...] dicendola Idolo la quale ostia era stata consacrata da un prete de

Fragola che non me volse nominare [...] decendomi de più che avrebbe voluto trovare un altro che havesse voluto fare quell'esperientia». Il Ristaldo, precisava di aver partecipato al rito solo «per vedere in atto praticato quanto prima il loro Dio» in modo da essere più esaudiente nella confessione che contava di dare all'inquisitore e riportava di aver detto più volte al Corcione, in quel frangente, che il peccato di cui si era macchiato contro il sacramento era stata una grande blasfemia e ingiuria mossa più che al corpo di Cristo a se stesso essendo «pieni i libri de li miracoli del Santissimo Sacramento». Del resto aveva anche cercato di convertire tutti i presenti spiegando che i simboli religiosi e le immagini dei Santi non erano come quelle dei falsi dei quali Marte, Giove ecc., ma fungevano da intermediari presso Dio per l'espiazione dei peccati. La sua opera di convincimento, tuttavia, non aveva sortito alcun effetto. Il Corcione, anche in seguito, aveva continuato a propagandare, con foga, nelle dissertazioni religiose, che il Messia non era ancora venuto ma che «havea da venire» e che «l'Anticristo che noi diciamo ha da venire quello lui diceva sarà il vero Messia». L'Ebreo teneva fede a queste proposizioni «più duro che un sasso» e anche dinnanzi ai padri gesuiti aveva più volte ribadito, «per viam disputationis», che non mangiava carne di maiale e di agnello per rispettare le molte credenze seguite dagli Ebrei e fissate dalla legge ebraica «che era la vera legge». Gio Giacomo Corcione commetteva il più grave dei reati. Non violava solo il divieto di «conversatio atque commistio» tra Ebrei e cristiani sancito sia dall'Inquisizione romana che da quella spagnola ma si rendeva colpevole di un delitto ancora più pesante. Aveva contrastato la fede cattolica cercando di convertire all'ebraismo individui pienamente cristiani. La cosa era emersa con chiarezza anche dalla deposizione successiva di Giulio Cesare Castaldo. L'uomo, probabilmente parente del Castaldo imputato nello stesso caso ma suo acerrimo nemico, chiamato a deporre, confermava integralmente le accuse del Ristaldo. Confessava

all’Inquisitore che Gio Giacomo, anche in sua presenza, aveva più volte inveito contro il Santissimo Sacramento e le immagini dei Santi e aveva invitando molte persone a «circumcidersi et farsi hebrei» attraverso un’opera di propaganda «essercitata con molta rabbia» che durava almeno da quattro anni. Personalmente, aveva sentito il Corcione parlare in lingua ebraica e predicare la scienza della cabala e sapeva, per certo, inoltre, che l’uomo mangiava cibi particolari e non tutti quelli che erano concessi ai cristiani. Il Corcione, appariva come il capo carismatico della setta. Conosceva, a memoria, «la gabbalà»⁵⁹¹ e parlava perfettamente la «lingua canina». A confermare questa descrizione intervenne anche la deposizione di Gennaro Savino. Il Savino raccontava all’Inquisitore di aver frequentato il Corcione per quattro mesi e di aver notato, durante quella frequentazione, molte anomalie che facevano dell’uomo un Ebreo. Come agli Ebrei era proibito mangiare carne⁵⁹², allo stesso modo, il Corcione mangiava solo

⁵⁹¹ La cabala è la parte più importante della tradizione esoterica della mistica ebraica. In particolare essa costituisce il pensiero mistico sviluppatosi in Europa a partire dal VII-VIII secolo. In ebraico *Qabbaláh*, è, infatti, l'atto del ricevere la tradizione e rappresenta il livello più elevato e profondo a cui può arrivare l'Ebreo attraverso il metodo d'interpretazione esegetica ebraica della Torah definito in ebraico *Sod*, segreto. La Cabala venne trasmessa direttamente da Dio ad Adamo e ad Abramo e fu rivelata anche a Mosè sul monte Sinai. Base del pensiero cabalistico è quindi la Bibbia ebraica o Tanakh (acronimo per "Torah, Profeti, Scritti"). La secolare esegesi del Tanakh, già contenuta nella *halakháh* (presentazione della casistica giuridica), nella *haggadáh* (sotto forma narrativa), nei due Talmudím, il babilonese e il gerosolimitano, e nei molti *midrashím*, aveva ormai da secoli posto l'interpretazione del testo sacro al centro della vita dell'Israelita. Si fa risalire l'inizio della diffusione della visione cabbalistica alla pubblicazione del libro *Zohar* (splendore), pubblicato intorno al XIII secolo e, secondo la tradizione ebraica, scritto da Rabbi Shimon bar Yochay, o al precedente *Sépher Yetziráh* (Libro della formazione), che però è, secondo alcuni, un'opera più esegetica che filosofica; la più importante diffusione del pensiero della Cabala anche tra il popolo sorge con il Chassidismo, inizialmente grazie al Besht. La Cabala deve essere considerata rivelazione divina della verità più profonda della Torah tramite lo spirito profetico o attraverso la saggezza del *Ruach haQodesh*; il suo messaggio, quindi, non è mera deduzione logica, passibile di errore, ma è verità eterna come la parola divina della Torah. Questa caratteristica lega la sua conoscenza ai capi carismatici di ogni singola comunità ebraica.

⁵⁹² L’insistenza sulle abitudini alimentari del Corcione si legava alla grande importanza che, un tempo, assumeva l’alimentazione nella connotazione delle diverse religioni. In origine, i seguaci della religione ebraica, attraverso un’interpretazione rigida del Talmud, affermavano che era preferibile che gli Ebrei seguissero una dieta composta per lo più da prodotti non a base di carne. Il passo su cui si fondava questa interpretazione era quello della Genesi 1, 29 in cui è scritto: «*Ecco vi ho dato ogni erba che porta seme che è sulla faccia della terra, e ogni albero che porta frutto e seme. Saranno il vostro cibo. E agli animali selvaggi, a tutti gli uccelli del cielo, a tutto ciò che striscia sulla terra e che ha un soffio di vita, io dono ogni erba verde come cibo.*». Secondo gli

pesce e latticini, del resto, anche il Savino confermava che il Corcione possedeva libri scritti in ebraico, in particolare quello dei Salmi e delle Lettere, perché aveva invitato anche lui, in varie occasioni, a leggerli. Nello specifico l'eretico faceva parte di una setta segreta, numericamente molto ampia, per la quale, si esponeva personalmente cercando nuovi adepti disposti alla circumcissione. Lo stesso Ristaldo, infatti, aveva sostenuto nell'accusa che gli sembrava «che detto Giò Giacomo potesse in frequentare con molti altri» al di là di quelli che aveva avuto modo di conoscere «con queglia heresia tanto più che mi dicea che havea molti altri che sequitano questa sua opinione delli quali non mi nominò altro da Cicco Castaldo che era dottore». Al momento della denuncia il Castaldo «se retrovava carcerato in Vicaria». Il dottore napoletano sospettava che gli uomini da cui era partita l'accusa che aveva portato in carcere il Corcione potessero essere proprio il Ristaldo, il Castaldo e il Savino per questo li aveva mandati a chiamare per «dolarsi che noi havessimo dato la denuncia contro Gio Giacomo che già era carcerato et più havessimo fatto testimonianza».

Temendo rivendicazioni personali, i tre uomini lo avevano tranquillizzato assicurandogli che, sebbene, erano stati invitati dal Vicario a rendere informazioni circa una presunta setta di Ebrei che si nascondeva segretamente nella città, non avevano detto niente all'Inquisitore e speravano che lo stesso avesse fatto anche don Andrea che, intanto, a seguito della deposizione, era partito lasciando Napoli e forse il Regno. La

antichi commentatori della Bibbia ebraica, ciò significava che il piano originale di Dio per l'umanità era quello che essa fosse vegetariana. Anche la Torah e le leggi della kasherut veicolavano ad un messaggio vegetariano ed erano concepite per allontanare l'uomo dal consumo di carne e avvicinarlo, attraverso il vegetarianesimo, al suo ideale ascetico. I riti della kasherut, in particolare ricordavano la gravità dell'uccisione da parte dell'uomo di ogni essere vivente. Del resto, agli stessi Adamo ed Eva non era stato permesso di mangiare carne e, secondo alcuni pareri, nell'era messianica, tutto il mondo intero sarebbe stato vegetariano. Fu, per questo, che le sette ebraiche dell'antichità, specie quella dei davidiani a cui probabilmente apparteneva il Corcione, seguivano un'alimentazione rigida che non contemplava il consumo di nessun tipo di carne.

preoccupazione di una condanna per *ebraismo ratione peccati* restava. Il Cicco invitava il Ristaldo e gli altri amici a non deporre né contro di lui né contro Gio Giacomo e ricordava, come non era da gentiluomini riferire le cose che avevano appreso dal Corcione che, intanto restava ai suoi occhi, un uomo buono che non si era macchiato di nessun reato se «adorava il vero Dio» e non falsi idoli dei cristiani. Aggiungeva che avrebbe voluto poter dire liberamente queste cose anche ai preti ma troppo alto era il rischio di essere accusato, imprigionato e condannato per sempre. Queste erano state le ultime parole di eresia che il Ristaldo aveva sentito pronunciare al Castaldo «da sua propria bocca» molte altre cose aveva appreso sul suo conto dagli abitanti della Fragola che gli davano certezza della sua adesione alla setta ebraica. Quanto al Corcione, senza alcun ombra di dubbio, agli occhi di tutti dava «impressione di ebreo». Il Ristaldo concludeva la deposizione precisando che la certezza delle sue accuse proveniva solo dalle informazioni rese e non era certo legata ad un «passato trascorso» con uomini di cui aveva «poca cognitio».

Lo stato delle carte esaminate non consente un'agevole ricostruzione del processo, alcune fasi processuali restano illeggibili così come gli interrogatori formali cui furono sottoposti i due imputati. Eppure altri dati interessanti sono emersi da questo studio. Si è potuto dedurre con certezza, ad esempio, che i due imputati prima ancora di essere ammessi «a fare le defensioni [...] e a poter dimostrare le loro proprie ragioni» erano stati incarcerati. L'incarcerazione del Corcione era avvenuta ad opera dell'autorità vescovile nelle carceri della Curia mentre il Castaldo, già da tempo era rinchiuso nelle carceri della Vicaria. Da quel momento, l'istruttoria era passata nelle competenze del *ministerium aerarium fiscalem causarij* che con decreto del 28 marzo 1613 disponeva, repentinamente, la confisca dei beni degli eretici. «In Curia Archiepti Neapolitana» nella vertenza «in super dnos fiscum inquirente contra Joannes Jacomo Corcione

et Joannes Fracisco Castaldo inquisiti causae haeresiae» il «ministerium aerarium fiscale causarij» intimava la confisca in modo anomalo. Precisava infatti l'ufficiale fiscale che gli eretici non venivano condannati a deporre al fisco l' «unum quartum» dei loro beni, come era previsto dalle Prammatiche reali precedentemente emesse, ma intimava «confisca ipsorum omnium honorum» per aver cercato di convertire altri cristiani. E', a questo punto, che la ricostruzione della vicenda si complica. Tuttavia, per quanto sia stato difficile ripercorrere, con esattezza, tutto l'iter processuale, il caso è ricco di altri dettagli singolari. Il fascicolo, ad esempio, raccoglie la richiesta fatta dal Corcione a Curzio Palumbo, il «minister in spiritualibus et temporalibus» deputato al caso, di dare una certa «spedizione» alla causa. L'anomala richiesta dipendeva dal fatto che erano ormai trascorsi quattro mesi dall'incarcerazione senza che all'ebreo, fosse data alcuna possibilità di difendersi. Nella supplica presentata al vescovo il reo pregava il giudice istruttore di fissare un termine «acciò che scopo era che fossero date le carte del processo in modo consentir al più presto la difesa». Era necessaria una certa accelerazione delle indagini «conforme a giustizia» perchè, nelle carceri vescovili, il presunto eretico aveva contratto una malattia che lo rendeva «fortemente infermo con grande pericolo di sua vita». La richiesta del termine per imbastire la difesa era dettato dalla preoccupazione che un repentino aggravamento del suo stato di salute avesse condotto alla morte l'imputato senza consentirgli la ben che minima possibilità di riabilitare il proprio onore. Il dato acquista un particolare valore se lo si lega alle tradizionali posizioni degli storici circa le possibilità di difesa dei rei perseguiti per cause di fede. Dai dati raccolti si potrebbe dedurre, infatti, che nel processo inquisitorio, anche quello celebrato secondo il rito straordinario, in casi del tutto eccezionali, era possibile richiedere ed ottenere dal giudice termini perentori che scandissero, secondo giustizia, le fasi processuali. Non solo. L'avvocato del Corcione,

infatti, aveva accompagnato la supplica al vescovo con una perizia medico legale di parte volta a comprovare lo stato di salute dell'eretico e a legittimare l'accoglimento della richiesta. Emerge, dunque, che anche nei tribunali inquisitori era possibile addurre, agli atti di causa, perizie private che, per quanto, per poter avere un qualsiasi valore legale, dovevano essere suffragate da pareri di soggetti scelti direttamente dall'Inquisitore e legati da un rapporto di fiducia con la Curia rendevano meno disagiate le possibilità di difesa del reo. La perizia, nel caso di specie, provò che il Corcione, «visitato nelle carceri dell'Arcivescovato», era malato «con febbre acuta et maligna» e presentava una tale «debolezza vitale e molti altri sintomi» da aver bisogno di «molti opportuni medicamenti quali in dette carceri non si possono fare comodamente et non fannosi come si conviene». Era opportuno, pertanto, autorizzare, anche solo temporaneamente, che la detenzione nelle carceri arcivescovili fosse commutata in *prigionia in murus largus* per consentire al Corcione di usufruire delle dovute cure senza mettere ulteriormente a rischio la propria vita e, attraverso il contagio, quella degli altri. Vagliata la richiesta, il giudice istruttore ordinava al medico della Curia, Donato Ferrara «medico phisico abilitante in Casoria», di verificare se le condizioni di salute dell'uomo corrispondessero, effettivamente, a quanto riportato nell'atto di parte. Dal referto consegnato al vescovo, con tanto di sigillo arcivescovile, risultava che Gio Giacomo Corcione della Fragola «da diciassette giorni in circa se ritrova con febbre ardente, acuta et maligna, co lingua nigra[...] et altri pericolosi sintomi li quali dimostrano che il decto morbo conduce più presto alla morte che alla vita et tanto più che perseverano ad maggior forza che prima per il che ha bisogno di molti e opportuni rimedi li quali detti rimedi, secondo il mio giudizio, non si possono fare nelle carceri».

Accertata la reale precarietà del suo stato di salute, il Corcione fu abilitato, per essere gravemente ammalato, a trasferirsi, adeguatamente sorvegliato,

in casa sua, per lo spazio di venti giorni allo scadere dei quali sarebbe tornato a scontare la pena nei luoghi opportuni. Al termine stabilito, tuttavia, non solo l'imputato non era guarito ma le sue condizioni di salute erano addirittura peggiorate. Per questo fu presentata al vescovo-inquisitore una nuova supplica al fine di ottenere una proroga della «detta habilitatione derivata da sua infermità». Di lì a poco il Corcione morì. Un certificato di morte allegato alle memorie difensive del processo e sottoscritto da don Sebastiano, curato della chiesa di Santa Maria de Ariello della Fragola, faceva pubblica fede di come il Corcione era passato a miglior vita ed era stato sepolto nella cappella di San Nicola «co essersi confessato, comunicato e co haver ricevuto l'estrema unzione». La confisca dei beni rimase. Il processo, intanto, continuava contro il Castaldo. Nell'aprile del 1613 l'uomo veniva trasferito nelle carceri arcivescovili e tentava la sua strenua difesa. Il dottore napoletano, da tutti conosciuto con il nome di Cicco, *in primis*, proprio come aveva fatto il suo complice, chiedeva di essere visitato da un medico perché da tempo «se trovava ammalato da gravissima infermità nelli orecchie» per poter essere aiutato. Le precarie condizioni di salute dell'imputato erano state accertate anche da Marcello Antignano, vicario dell'Arcivescovo che seguiva il caso, il quale, recatosi nelle carceri dell'Arcivescovato per espletare le sue ordinarie funzioni di ministrante, aveva trovato il Castaldo a letto che si lamentava per un fortissimo dolore all'orecchio destro. Avendo osservato personalmente la parte affetta dal dolore aveva notato che dentro e fuori l'orecchio c'era «un tumore», a suo avviso, «non senza pericolo de sua vita» per il quale c'era bisogno di applicare rimedi più consoni e in luoghi più opportuni. La perizia medica condotta, per nome e per conto del vescovo, dava certezza dello stato di salute dell'eretico ma non sortiva alcun effetto se, nel giugno del 1613, l'uomo si trovava, ancora convalescente, nelle carceri senza ricevere le adeguate cure. E' di quel mese la supplica del Castaldo a «quella

congragatione di degnarsi di spedirlo et assegnarli in carcere la camera del carcerato a gratia ut Deus». Come di rito, poi, si richiedeva di essere solerti, conformi a giustizia, nella raccolta delle prove affinché fosse chiarita quanto prima l'innocenza dell'imputato. Era, infatti, «scandalosum», che proprio lui, medico insigne, venisse accusato di giudaismo solo per aver intrattenuto rapporti professionali o aver parlato, qualche volta, con persone che, realmente, appartenevano a sette eretiche, seguivano la legge ebraica o magari erano anche circoncisi. Lui rimaneva del tutto estraneo ai fatti di causa e faceva i nomi di molti soggetti che avrebbero potuto testimoniare la veridicità delle sue affermazioni. La richiesta, tuttavia, con decreto del luglio 1613, veniva nuovamente respinta. Anche ricostruire le vicende relative al Castaldo appare molto complicato. Le deposizioni raccolte nel processo provenivano dalle persone più disparate.

Chiamato a deporre, il frate Antonio da Cosenza dell'ordine di San Domenico e vicario del Santissimo Rosario della Fragola, faceva fede che, per tutti i sei anni del suo vicariato, il dottor Castaldo si era confessato più volte conforme a legge e ad avvallo del vero riportava gli elenchi parrocchiali da lui stesso redatti.

Anche i confessori della cappella del carcere della Vicaria testimoniavano che il Castaldo frequentava i sacramenti, si comunicava, partecipava spesso alle messe, recitava preghiere e rosari alla Beata Vergine e dispensava opere di bene agli altri carcerati.

Un dato interessante, ai fini della causa, veniva da una testimonianza corale sottoscritta da ben undici testimoni. I gentiluomini accorsi a deporre, testimoniavano come «l'anni passati ritrovandoci nella casa del dottor Octavio Carbone in conversazione con altri gentili hominij a giocare soccesse che giocando insieme Giovan Battista Ristaldo e con Domenico Castaldo per l'occasione del gioco vennero a male parole il che vedemmo il doctor Castaldo, fratello del detto Domenico, s'avventò sopra del detto Gio

Battista ambidoi l'un l'altro se maltrattarono di mano, di maniera tale che restarono inimici come per tali sono stati tenuti e reputati senza che mai havessero più conversato insieme ma sempre si sono tractati e se tractano come inimici atteso non seguì più pace tra loro».

La testimonianza era singolare. Inanzitutto essa non veniva rilasciata individualmente da ogni singolo comparente ma era riportata agli atti al plurale e sottoscritta, in fede, da ciascun testimone. Di poi, poteva dare adito ad una duplice interpretazione. Poteva essere utilizzata, infatti, sia per dimostrare l'inaffidabilità del testimone da cui era partita la denuncia che aveva aperto le indagini in corso sia per testimoniare l'indole cruenta e non certo pacifica di un vero cristiano. L'immagine del Castaldo, come uomo turbolento, trovava conferma anche nella deposizione di don Rodrigo de Salzar preposto da sua Eccellenza al governo della città della Fragola. Il governatore faceva fede di conoscere Giovan Francesco Castaldo e di aver potuto sperimentare sulla sua propria pelle la natura meschina dell'uomo tanto che gli «restò inimico [...] e per tale era stato tenuto e reputato».

Le «*exceptiones super quibus examinandi sunt testes adistantia J. F. Castaldi inquisiti pro causa fidei qui habet cum fisco Sant'Officij*» si articolavano in sei punti e miravano a smantellare l'impianto accusatorio. Si intendeva provare come il Castaldo avesse da sempre e continuamente condotto una vita da perfetto cristiano tanto da essere da esempio per gli altri. Per la sua devozione «mai è stata suspettatione alcuna nella persona sua inorno alla fede» e se adesso si ritrovava carcerato per proposizioni eretiche era per «l'impostura di inimici per haverne molti».

Secondo la difesa, Giulio Castaldo, ad esempio, da cui, con alta probabilità, derivavano le accuse più gravi sul suo conto, gli era nemico capitale «per una mazziata che ricevette li anni passati»; mentre le informazioni di don Rodrigo de Salzar potevano essere facilmente smentite essendo noto a molti nella Fragola gli eccessi per cui era stato processato. Quanto all'episodio

che aveva visto il “Cicco” Castaldo avventarsi sul Ristaldo negli anni passati non era legato certo alla volontà di fare del male a qualcuno, cosa di cui l’uomo non sarebbe stato mai capace, ma semmai, andava ricondotto al tentativo di difendere suo fratello, inerme, da un pericolo di vita. In merito alle ultime due precisazioni elaborate dalla difesa circa i rapporti dell’imputato con i testimoni dell’accusa ci si potrebbe porre una domanda fondamentale. Se nel Regno la pratica dell’anonimato dei testimoni, tanto osteggiata dagli autori anticuriali, fosse stata, realmente, e, in tutti i casi, seguita non si capirebbe perché la difesa del Castaldo fosse stata, prevalentemente, protesa a dimostrare l’inimicizia tra lui e i suoi accusatori. Se i nomi dei testimoni, infatti, restavano anonimi, la difesa non avrebbe potuto strutturarsi in questo modo. E’ più probabile che, chiusa la fase istruttoria, le deposizioni dei testi venivano integralmente rese agli avvocati prima dell’interrogatorio formale. A tale proposito già una voce minoritaria della storiografia napoletana che fa capo al Masella⁵⁹³ sosteneva che nel Regno la pratica dell’occultamento dei nomi dei testimoni, che in Spagna entrò in vigore sin dal 1484, non fu mai applicata. Lo scopo della pratica era quello di evitare ripercussioni sui deponenti e incrementare, nello stesso tempo, il numero delle informazioni di cui il tribunale dell’Inquisizione avrebbe potuto disporre a fondamento delle sue condanne abbattendo il più potente ostacolo alla comparizione dinnanzi al Sant’ Uffizio rappresentato dalla paura di possibili vendette. In questo modo, però, se da un lato si cercava di incrementare tra il popolo la caccia all’eretico accrescendo il numero di dati su cui il tribunale avrebbe potuto basarsi dall’altro, come è emerso dal vaglio dei manoscritti del capitolo precedente, la pratica abbassava, forse troppo, le possibilità di difesa dei presunti eretici dando

⁵⁹³ Cfr. Masella, *Niccolò Fraggianni e il tribunale dell’Inquisizione a Napoli*, Napoli, Athena mediterranea, 1972.

adito ad un'alta percentuale di false deposizioni. Eppure, in questo caso, quasi senza ombra di dubbio, la pratica non venne utilizzata.

Se l' istituto avesse trovato applicazione, del resto, ancor più anomala risulterebbe la presenza, nel decreto che approvava la pubblicazione dei beni dell'eretico, di un'autorizzazione sottoscritta dal vescovo-inquisitore a «sibi consegnari copiam testium examinati in dicta causa».

Ma le memorie difensive raccolgono elementi ancor più interessanti. Nell'articolare le eccezioni, la difesa palesava il motivo per cui il Castaldo si ritrovava rinchiuso nelle carceri della Vicaria. Era di pubblica fama che «detti inimici havessero fatto carcerare il detto Castaldo in Vicaria e processato d'un homicidio per vendetta» anzi, molte persone della sua città avrebbero potuto provare come «se ne son visti più volte andar sollecitando testi» a suo discapito. Anche nella Vicaria, tuttavia, il Castaldo non aveva perso la fede comportandosi sempre da vero cristiano. I religiosi di quelle carceri, addetti alla cura della sua anima, potevano dimostrare, che per tutto il tempo della sua prigionia, l'uomo aveva partecipato alla messa ogni mattina, aveva pregato regolarmente, aveva digiunato tutti i mercoledì, si era confessato e comunicato almeno una volta alla settimana e aveva fatto tutte le opere che si addicevano ai buoni cristiani.

Questo dato potrebbe confermare una tesi sostenuta dal Romeo in una delle sue opere migliori⁵⁹⁴.

Secondo il Romeo, i condannati a morte nella Napoli di età moderna cercarono di strumentalizzare, più volte e a vario titolo, l'Inquisizione diocesana per evitare l'esecuzione capitale. I suoi studi si riferiscono, in particolare, all'insolito rapporto che sul finire del cinquecento si innescò tra condannati a morte, confessori/comfortatori e inquisitori. In particolare il

⁵⁹⁴ G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori ed inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1993.

Romeo sostiene che nell'Italia della Controriforma⁵⁹⁵ i condannati a morte, non solo quelli per le cause di fede, erano accompagnati al patibolo con l'assistenza religiosa delle Compagnie di giustizia confraternite incaricate di avviare i condannati ad una morte cristiana visitando e confessando regolarmente nelle carceri i prigionieri. A Napoli i condannati a morte si trovavano spesso al centro di sofisticati intrecci. A partire dal tardo cinquecento i confortatori avvertirono il bisogno di coinvolgere il Sant'Ufficio per fornire al Tribunale inquisitorio le preziose informazioni giudiziarie spesso ricevute dai condannati; questi ultimi, da parte loro, si autoaccusavano volentieri di delitti contro l'ortodossia pur di sfuggire, fosse anche solo per qualche tempo, al destino che li attendeva. Tra condannati a morte per crimini "comuni", confortatori ed inquisitori si realizzarono intrecci che assunsero, sul piano inquisitorio, delle dimensioni del tutto eccezionali rispetto a quelle avute nel resto delle città italiane. A partire dalla fine del cinquecento i confortatori, con assiduità sempre più frequente, indirizzavano al tribunale del Sant'Ufficio diocesano condannati che in carcere fornivano informazioni preziose per la tutela della fede. Questi

⁵⁹⁵ Con il termine Controriforma si indica il periodo che va dalla fine del Concilio di Trento, terminato nel 1563, fino al Seicento, caratterizzato dalla reazione della Chiesa cattolica nei confronti della Riforma protestante e della sua nuova riorganizzazione interna ed attivismo dopo la crisi protestante. Talvolta il termine è anche considerato all'interno di una più ampia Riforma cattolica considerando il Concilio di Trento anche come risposta alle esigenze di riforma della chiesa già presenti all'inizio del Cinquecento, come ad esempio sulla questione del divieto di cumulo delle cariche ecclesiastiche o la residenzialità dei vescovi. In questo senso il periodo viene anche indicato con il termine Riforma tridentina. Bisogna prima di tutto delineare la sottile differenza tra Riforma cattolica e Controriforma: la prima tende a mettere a fuoco gli elementi di trasformazione che la chiesa accolse in questo periodo, la seconda sottolinea il contrasto netto con il protestantesimo ed il rifiuto radicale di qualsiasi modificazione dei dogmi, cioè l'aspetto di reazione difensiva e riaffermazione delle dottrine della chiesa. In realtà il termine "controriforma" non era usato nei secoli XVI e XVII ma fu coniato per la prima volta da Johann Putter nel 1776. Putter con questa parola intendeva indicare la reazione della Chiesa alla riforma luterana attraverso: la riaffermazione dei dogmi discussi dal protestantesimo, la condanna della riforma come eresia, la persecuzione degli eretici, la censura dei testi e di qualsiasi opinione non fosse conforme alle idee ecclesiastiche. Sull'argomento vedi: Jedin, *Riforma Cattolica e Controriforma*, in *Nuove questioni di storia moderna*, Milano, 1946. Inoltre Cantimori, *Riforma Cattolica*, in «*Società*», Firenze 1946. De Maio, *Riforma Cattolica e Controriforma: Riforme e miti nella Chiesa del cinquecento*, Napoli, 1973; Commagiani, *Interpretazioni della Riforma cattolica e della Controriforma*, in *Grande antologia filosofica*, Milano, 1964.

ultimi dal canto loro cercavano di sfruttare quell'occasione per scampare alla morte e ottenere pene meno severe. I tribunali inquisitoriali, infatti, davano ai condannati la possibilità di pentirsi e, per questa via, di sfuggire alla pena di morte o all'esecuzione di pene particolarmente gravi. In questo modo la Chiesa, sfruttando il pentimento dell'eretico per celebrare la vittoria di Dio su satana, evitava il rischio di una propaganda religiosa negativa che avrebbe potuto fare della vittima una sorta di martire. I condannati a morte per crimini di diritto comune, non avevano invece nessuna di queste possibilità. Unica via di scampo era confessare di essere eretici. Del resto una certa altisonanza doveva aver avuto il caso di Tommaso Campanella⁵⁹⁶ che, in un processo del 1601, proprio sfruttando l'Inquisizione diocesana era riuscito ad evitare la condanna a morte. Il frate, era stato accusato di aver capeggiato una congiura, la prima tesa a cacciare gli spagnoli dal Regno di Napoli ma insieme al Ponzio, altro imputato principale, come riferisce sempre il Romeo, negò la ribellione ma confessò l'eresia con l'intento di farsi processare dal tribunale dell'Inquisizione. Ottenendo il coinvolgimento del tribunale di fede, sopportando torture indescrivibili ed insolite e fingendosi pazzo Campanella, riuscì a salvarsi la vita. La fama di questo caso, insieme a quella di molti altri condannati a morte che, confessando reati di eresia, riuscivano, quanto meno, a prolungare l'esecuzione della condanna, doveva essere ben nota ai Napoletani.

Il caso di specie, ad un attento esame, potrebbe essere, parzialmente ricondotto, anche se attraverso un iter del tutto peculiare, ad un ipotesi di questo tipo. Per ragioni indipendenti dalla sua volontà infatti, l'imputato era stato denunciato per eresia al tribunale del Sant'Ufficio vescovile nelle cui

⁵⁹⁶ Su Tommaso Campanella Romeo si sofferma più volte nel testo in esame in particolare vedi, *Aspettando il Boia*, capitolo III, *Tra congiura ed eresia: Tommaso Campanella, i Campanellini e l'Inquisizione*, pp. 55 – 76. Vedi anche Amerio, *Tommaso Campanella*, in *Letteratura italiana I minori* vol. II, Milano, Marzorati, 1961.

carceri, come visto, fu trasferito da quelle della Vicaria. Al difensore del Castaldo questa dovette sembrare un' occasione allettante per dimostrare l'onestà del dottore napoletano da sempre attento servitore di Cristo e perfetto cristiano ed evitare, in questo modo, la condanna a morte *in temporalibus*, per omicidio, che da un momento all'altro, con ogni probabilità, avrebbe gravato sul suo assistito. Per fare ciò occorreva strumentalizzare i confessori che avevano "confortato" il Castaldo nelle carceri secolari. Questi ultimi, si legge nelle carte, più di ogni altro testimone avrebbero potuto attestare l'innocenza del presunto eretico. Restava, a detta del difensore, che cadendo sul Castaldo dei sospetti di eresia la competenza sul caso non poteva che essere del più "mite" tribunale vescovile. In questo modo, in realtà, si voleva sfruttare l'Inquisizione per provare a scampare la condanna a morte ma con la cautela di chi conosceva la severità delle pene riservate agli Ebrei.

Non ci è dato ricostruire il resto del processo. Non sappiamo ad esempio se siano state raccolte altre testimonianze, quale sia stato il tenore dell'interrogatorio formale che avrebbe seguito le indagini preliminari né tanto meno la condanna finale degli eretici. Ciò che è certo è che già nel mese di agosto del 1613, in via preventiva, si disponeva la pubblicazione dei beni confiscati al Castaldo di modo che, di lì a poco, si potesse liberamente procedere alla loro vendita. « In Curia Archiepti neapolitanim comparet Franciscus Castaldus inquisitus et carceratus pro causa Sanctae Fidei [...] adoperamus ut fisci possit idem expeditione providere pubblicazione bonorum sibi». Si potrebbe, anche, supporre, con malizia, che la strumentalizzazione sia stata inversa. La Curia chiedeva alla Vicaria un prigioniero di cui, di certo, per ebraismo *ratione peccati*, avrebbe incamerato i beni. Ma allo stato dei fatti queste restano mere supposizioni.

6. Stampa e censura nella Napoli di età moderna: un caso di vendita e possesso di libri proibiti.

Il fondo Sant'Ufficio dell'Archivio diocesano comprende anche numerosi processi che hanno ad oggetto il controllo della circolazione di libri proibiti nel Regno.

Questo controllo fu uno dei principali strumenti di cui si servì la Chiesa cattolica nella lotta contro l'eresia. Mettere una censura sui testi che minacciavano il dogma o che criticavano alcuni aspetti della vita del clero fu infatti un provvedimento⁵⁹⁷, affiancato all'Inquisizione, per impedire e controllare la circolazione delle idee. L'avvento della stampa a caratteri mobili, avvenuta verso la metà del XV secolo, e la Riforma protestante trasformarono il libro in un potenziale pericolo e spinsero la Chiesa ad elaborare in pochi anni un imponente ed articolato apparato di controllo. Fin verso la metà del XVI secolo il tentativo di bloccare la diffusione dei testi ereticali, come le novantacinque tesi di Lutero, procedette

⁵⁹⁷Volendo fare un breve cenno cronologico ai provvedimenti più importanti intrapresi dalla Chiesa su questo argomento bisogna soffermarsi sui vari indici che con assidua frequenza si susseguirono e rappresentarono l'altro aspetto della lotta all'eresia. Nel 1549 i Veneziani pubblicarono il primo Indice dei libri e degli autori proibiti subito ritirato per le reticenze dei librai della Serenissima, che costituivano quasi un piccolo impero commerciale. Tra il 1553 e il 1555 venne diffuso un Indice da Roma a Firenze e a Venezia, ma fu nuovamente ritirato dall'Inquisizione veneziana. Nel 1559 il Papa Paolo IV indisse l'Indice Paolino, un vasto documento, suddiviso in tre sezioni, autori proibiti, autori di cui venivano condannate le singole opere, scritti anonimi, che bandiva ben 533 autori. Un nuovo indice, più selettivo, redatto secondo le indicazioni del Concilio di Trento e detto appunto Indice Tridentino, venne redatto dal pontefice nel 1564. Questo doveva essere la base ed il modello per ogni altro indice che sarebbe stato pubblicato negli anni a venire, e la fine per le "Stampe Libere" in ogni parte del mondo cattolico. Nel 1571 la Congregazione dell'Indice, istituita nel 1571 da Pio V stabilì quali fossero i criteri con cui fermare la libera produzione di opere: in primo luogo la Congregazione doveva esaminare, studiare e decidere se i testi in questione fossero eretici o meno e se dovessero essere ammessi o tolti dall'Indice; di poi la lista dei libri veniva mandata ai singoli inquisitori locali attraverso i mezzi di informazione del Vaticano; infine l'inquisitore a sua volta rendeva nota la lista a tutti i librai sotto la sua giurisdizione, segnalando i libri che non dovevano essere né venduti né stampati. Nel 1596 fu emanato l'Indice Clementino che rappresentò il culmine dell'attività repressiva della Chiesa di Roma, in quanto l'intervento censorio non si limitò al campo religioso e dogmatico ma si estese ad argomenti di carattere letterario, scientifico e filosofico, in una sorta di prospettiva di irrigidimento dottrinario che pesò a lungo sulla cultura italiana e che

disordinatamente, ma questa situazione cambiò radicalmente con l'istituzione dell'Inquisizione romana da parte di Papa Paolo III, nel luglio del 1542, che diede il via alle persecuzioni contro l'eresia e il suo veicolo fondamentale: il libro. Non solo la Chiesa ma anche i sovrani istituirono nei vari paesi europei, strutture preposte alla vigilanza sulla stampa.

L'Inquisizione a Napoli, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, trovò il modo per interessarsi alla cura dell'ortodossia anche attraverso la censura e il controllo delle pubblicazioni diffuse nel Regno. In questo campo, non essendovi sul territorio un'organizzazione dell'Inquisizione stabile, fu ancora una volta la Curia vescovile a fronteggiare il problema talvolta allineandosi alle disposizioni provenienti da Roma in altri casi agendo in assoluta autonomia ma sempre col beneplacito reale.

Scrivendo un noto protestante inglese, Jon Fox, nel 1563: «Il Signore si è messo a lavoro per la sua Chiesa combattendo il suo potente avversario non già con la spada, ma con l'arte della stampa, con la scrittura e la letteratura. Tanti libri per il mondo tanti fertilizzanti drizzati contro Castel S. Angelo, al punto che il papa dovrà sopprimere il sapere e l'arte della stampa o quest'ultima alla fine avrà ragione di lui»⁵⁹⁸. L'opinione del Fox era stata ed era l'opinione di tutti coloro i quali capirono bene quale potente strumento di propaganda religiosa ed antiromana fosse il libro. Mai, infatti, il libro a stampa fu impiegato in maniera così massiccia per formare l'opinione pubblica come lo fu dai novatori nella seconda metà del cinquecento. Opporsi a tale fenomeno non era possibile in quel momento. La Chiesa aveva bisogno, innanzitutto, di ritrovarsi nell'auspicato Concilio per porre ordine al groviglio di questioni dogmatiche e disciplinari da cui nel frattempo era stata coinvolta. Gli strumenti che la Controriforma⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ Traduzione ripresa da E. Eisenstein, *L'avvenimento de l'imprimerie et la Reforme*, in «Annales E. S. C.», 26, 1971, p.1356.

⁵⁹⁹ Con il termine Controriforma si indica il periodo che va dalla fine del Concilio di Trento, terminato nel 1563, fino al Seicento, caratterizzato dalla reazione della Chiesa cattolica nei

utilizzò non sortirono gli effetti sperati anzi ebbero ripercussioni più che negative sul piano culturale. La censura sulla stampa, sulla circolazione dei libri e delle idee insieme all'opera solerte dell'Inquisizione si rivelarono un ostacolo notevole alla crescita della cultura religiosa ed intellettuale di quei paesi che ne soffrirono di più il peso come il Regno di Napoli. Data la sua posizione geografica, i suoi traffici e il suo legame con la Spagna l'eterodossia ebbe qui, più che altrove, un'espansione preoccupante. Ciò che diffondeva le nuove idee, a parte la parola di predicatori e propagandisti, era senza dubbio la diffusione del libro a stampa. E' certo che senza la diffusione dei libri, le idee dei "novatori" avrebbero avuto una propagazione assai meno rapida di quanto non ebbero. Del resto, la stampa, aveva detto Lutero nei suoi *Discorsi Conviviali*, «è l'ultima e migliore opera di Dio per diffondere la vera religione sulla Terra»⁶⁰⁰. I libri infetti arrivavano in ogni parte d'Italia ciò provocava le proteste e lamentele delle autorità ecclesiastiche le quali chiedevano al potere civile nonché ai vescovi ed agli inquisitori maggiore attenzione nel far osservare rigorosamente i

confronti della Riforma protestante e della sua nuova riorganizzazione interna ed attivismo dopo la crisi protestante. Talvolta il termine è anche considerato all'interno di una più ampia Riforma cattolica considerando il Concilio di Trento anche come risposta alle esigenze di riforma della chiesa già presenti all'inizio del Cinquecento, come ad esempio sulla questione del divieto di cumulo delle cariche ecclesiastiche o la residenzialità dei vescovi. In questo senso il periodo viene anche indicato con il termine Riforma tridentina. Bisogna prima di tutto delineare la sottile differenza tra Riforma cattolica e Controriforma: la prima tende a mettere a fuoco gli elementi di trasformazione che la chiesa accolse in questo periodo, la seconda sottolinea il contrasto netto con il protestantesimo ed il rifiuto radicale di qualsiasi modificazione dei dogmi, cioè l'aspetto di reazione difensiva e riaffermazione delle dottrine della chiesa. In realtà il termine "controriforma" non era usato nei secoli XVI e XVII ma fu coniato per la prima volta da Johann Putter nel 1776. Putter con questa parola intendeva indicare la reazione della Chiesa alla riforma luterana attraverso: la riaffermazione dei dogmi discussi dal protestantesimo, la condanna della riforma come eresia, la persecuzione degli eretici, la censura dei testi e di qualsiasi opinione no fosse conforme alle idee ecclesiastiche. Sull'argomento vedi: Jedin, *Riforma Cattolica e Controriforma*, in *Nuove questioni di storia moderna*, Milano, 1946. Inoltre Cantimori, *Riforma Cattolica*, in «*Società*», Firenze 1946. De Maio, *Riforma Cattolica e Controriforma: Riforme e miti nella Chiesa del cinquecento*, Napoli, 1973; Commagiani, *Interpretazioni della Riforma cattolica e della Controriforma*, in *Grande antologia filosofica*, Milano, 1964.

⁶⁰⁰ Citazione ripresa sempre da P. Lopez, *Inquisizione stampa e censura nel regno di Napoli tra cinquecento e seicento*, Napoli, Delfino, 1964, cit., pag. 23. Su questo argomento vedi anche Id, *Stampa e censura nel 600*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società nazionale di scienze, lettere ed arti in Napoli a. LXXVI*, 1965.

decreti del Concilio Lateranense sulla stampa e divulgazione dei libri contrari alla Santa Sede. Che nella prima metà del cinquecento certi libretti pieni di empietà e d'eresia circolassero nel Napoletano era un fatto certo. Vi si trovavano fra gli altri libri di Lutero, Melantone, Erasmo, Valdes, Calvino. Le autorità del Regno timorose dei riflessi politici che quasi sempre accompagnavano i fermenti religiosi reagivano con più prontezza delle stesse autorità religiose. Già nel 1536 Carlo V emanò un editto in cui proibiva la circolazione dei libri non approvati dalla corona mentre nello stesso anno la Curia faceva arrestare alcune persone per possesso di libri eretici. Fallito a Ratisbona l'ultimo tentativo di ricucire la frattura con i Luterani, la Santa Sede scelse la strada di un'energica politica di autoaffermazione e nel contempo emise *L'Edictum contra bibliopolas et librorum impressores atque dohanorum officiales* del luglio 1543. A Napoli il primo rogo di libri si ebbe proprio in quella data. Poco dopo quest'evento, nell'ottobre del 1544, il vicerè Don Pietro da Toledo proibì la stampa, vendita, e il possesso di tutti i libri di teologia e di sacra scrittura, composti negli ultimi venticinque anni, senza l'approvazione del Cappellano Maggiore. Alla prammatica del 1544 ne seguì un'altra del 1550. Più vincolante della prima, essa sottopose a controllo i libri religiosi e quelli di qualsiasi natura non autorizzati ordinando di «nulla stampare o vendere» senza l'ordine del vicerè «pena un'ammenda di mille ducati»⁶⁰¹. L'interesse del governo per la stampa aveva un significato meramente politico. Se il governo vicereale, infatti, si interessava ai fatti di religione non era certo per rispetto verso Roma. Ciò che guidava il Toledo era la ferma volontà di eliminare tutti gli ostacoli all'affermazione dell'autoritarismo regio nell'Italia meridionale, secondo la volontà di Carlo V, contro i poteri locali tradizionalmente ribelli che mal sopportavano la politica del vicerè e, mossi

⁶⁰¹ Tutte le prammatiche sulla stampa a cui si fa riferimento fanno capo a D. Alfeno, *Pragmaticae, II, DE impressione librorum*, pp. 353-358.

da intenti autonomistici, sfruttavano il motivo religioso per tramare contro la sovranità spagnola. Il re non ignorava quanto accaduto in Germania. Sapeva come in quelle terre la protesta religiosa si era trasformata in rivolta politica e conosceva benissimo lo spirito di ribellione dei circoli culturali napoletani. Sulla stessa linea del Toledo si pose il suo successore, don Pedro Afan de Riviera, detto don Parafan, duca di Alcalà. Il vicerè non avrebbe mai preso in politica religiosa delle iniziative personali tali da andare oltre le disposizioni date dal re. Rimanendo sempre fedele a Filippo II, agì affinché in materia vi fosse unità d'intenti ed unità di azione con il potere ecclesiastico locale contro gli eretici e i loro strumenti principali: i libri. A questa comune azione si ispirò tutta la politica del don Parafan che si accompagnò alla raccapricciante esecuzione capitale dei due luterani Alois e Gargano commissionata dal vicerè e alla spietatezza della repressione dei Valdesi di Calabria. La cura per gli eretici era pari a quella per il controllo della circolazione ed importazione dei libri. Il compito era affidato ad un incaricato espressamente preposto a tale impiego, il domenicano Valerio Malvicino, nominato dal re con i più ampi poteri "Regio Commissario". Già prima del 1569 la Curia arcivescovile aveva preteso che i librai napoletani, in ottemperanza alla decima regola dell'Index Tridentinus, presentassero in Curia l'elenco dei libri posseduti in bottega ed aveva ordinato di non vendere libri senza averli prima sottoposti al vaglio delle autorità ecclesiastiche competenti. L'impegno censorio dell'attività arcivescovile cresceva senza bisogno delle sollecitazioni vicereali. Anzi in quello stesso anno l'ordine di don Parafan di non stampare senza licenza del vicerè «et ancora senza licentia dell'arcivescovo o suo Vicario»⁶⁰² più che una concessione appariva come un riconoscimento «a bocca» dell'iniziativa dell'autorità vescovile.

⁶⁰² S N S P, mss., *Affari di Giurisdizione*, t. V, XXIII B 4, ff. 582-583.

La preoccupazione per i libri era vivissima come la volontà di eliminarla. Non c'era processo o inchiesta che non si concludesse con il sequestro di libri proibiti. Nell'opera di requisizione e ricerca le autorità ecclesiastiche non erano sole, ricevevano un valido aiuto dal governo vicereale che, così facendo, agiva anche nell'interesse dello Stato. L'azione di persecuzione contro i libri fu incrementata da Alfonso Carafa e, poi, proseguita con impegno dal suo successore. Nel 1569, nel suo primo sinodo provinciale⁶⁰³, Mario Carafa istituiva la figura del visitatore e ordinava che i controlli e le ispezioni nelle botteghe fossero più frequenti ed accurate ribadendo il divieto di importare o esportare libri da Napoli senza la preventiva autorizzazione delle autorità preposte. Intanto anche le autorità civili provvedevano ad un serrato controllo bruciando e purgando opere questa volta anche favorite dalla Curia Romana ma ritenute lesive dei diritti dello Stato. Dopo i Carafa il tribunale diocesano non allentò il suo controllo. Le difficoltà per i librai aumentarono. L'editoria non aveva la possibilità di espandersi causando l'inaridimento culturale e il progressivo distacco dell'Italia dalla vita culturale europea. Al fondo del problema vi era sempre la preoccupazione per le insidie che potevano celarsi nei libri e i danni che avrebbe potuto arrecare la rapidità della loro diffusione. A ciò si aggiungeva che uno degli elementi più importanti per lo sviluppo del commercio libraio era rappresentato dall'alfabetizzazione delle masse. Questo requisito, tuttavia, alla base dello sviluppo del protestantesimo, non trovava riscontri nel cattolicesimo che, anzi, considerava la lettura della parola di Dio riservata, necessariamente, al sacerdote per non ledere le funzioni stesse del clero e per evitare che una lettura autonoma dei testi sacri potesse dare adito a cattive interpretazioni e ad eresie svincolate dalla

⁶⁰³ Per il sinodo tenutosi nel 1567 e dato alle stampe l'anno dopo vedi *Decreta et Synodi Diocesis Neapolitanae celebratae ab illustriss. et reverendiss. D. Mario Carafa Archiep. Neapol. Quarta Kal. MDLXII*, Napoli, 1568.

dottrina della Chiesa. Tutto ciò che non rispondeva al tradizionalismo religioso e culturale, che sapeva di novità e non rispettava gli schemi della scolastica non trovava spazio nel panorama commerciale del Regno di Napoli. La situazione era tanto critica che diversi librai preferivano rischiare e, incuranti dei controlli burocratici, non potendo attendere per ragioni economiche la licenza ecclesiastica, preferivano stampare lo stesso magari mutando il nome dell'autore e il luogo dell'edizione. Intanto il controllo sull'editoria napoletana non tendeva a scemare anzi si faceva sempre più penetrante. L'editto emesso nel gennaio del 1583 dall'arcivescovo Annibale di Capua ne era una prova. Con quest'editto si ordinava di non stampare nulla senza l'approvazione di tre ufficiali arcivescovili e senza la «licenza nostra e del nostro Rev. Vicario»⁶⁰⁴. A pena di scomunica, tutti i librai avevano l'obbligo di preparare, entro dieci giorni, un inventario di tutti i libri vecchi e nuovi di loro proprietà affinché i visitatori potessero avere un'esatta cognizione di ciò che era in vendita nelle loro botteghe. Qualche anno dopo il potere politico intervenne, nuovamente, per correggere lo stato di cose esistenti sia pure per motivi di carattere decisamente inversi. La Spagna in questo periodo viveva un momento di grande tensione: era impegnata in Francia contro gli Ugonotti; nei Paesi Bassi contro le resistenze delle province del nord; ed era minacciata su più fronti dall'Inghilterra. Tali condizioni la rendevano più attenta, per forza di cose, a quanto proveniva dai paesi "eretici" che avrebbero usato ogni mezzo per poter introdurre in Italia scritti antiromani e soprattutto antispagnoli. Il venti marzo 1586 don Pedro Giron duca d'Ossunna emanò una nuova prammatica. Nelle precedenti non era stato preposto nessun divieto per chi stampasse libri fuori del Regno. I libri

⁶⁰⁴ Questo editto è stato pubblicato in G. Monti, *Legislazione statale ed ecclesiastica sulla stampa del Vicereame Austriaco di Napoli*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Padova, 1939, p. 55, nota 1.

stampati senza licenza governativa erano immessi sul mercato e liberamente venduti. Per evitare questa scappatoia e ribadire la priorità dello Stato nel settore, il vicerè ordinò che «da qua in avanti niuno del Regno, ovvero abitante, presuma fare stampare qualsivoglia opera, o dentro o fuori del Regno, in qualsivoglia luogo, senza nostra licentia in *scriptis ostenta*»⁶⁰⁵ pena due anni di relegazione o galera. A parte ogni considerazione, i due decreti se rivelavano un più deciso impegno nel controllo della stampa dimostravano anche come, in realtà, non si riuscisse a controllare, come sperato, la produzione ed il commercio dei libri illegali. Oltre ai timori del di Capua, a provocare la promulgazione dell'editto c'era stato anche l'arrivo da Roma di un lunghissimo elenco extra Indicem in cui erano enumerati ben 366 altri titoli di opere vietate. Quest'elenco, segnalando parecchie opere straniere, riconfermava quanto fosse forte, in Italia, la penetrazione di libri provenienti dall'estero. Esso giungeva quando ormai erano cadute le speranze di Roma di vedere pubblicato un Index definitivo⁶⁰⁶. L'arcivescovo Annibale di Capua, per rendere più agevole il lavoro dei tre censori, ne nominò altri tre con il compito specifico di controllare l'importazione ed esportazione dei libri da e verso Napoli e

⁶⁰⁵ L. Amabile, *Il Santo Ufficio dell'Inquisizione a Napoli*, op. cit., pag. 329.

⁶⁰⁶ Le basi per questo Index erano state poste da Pio V. Nel settembre del 1572, con la bolla *Ut pestiferam opinionum*, Gregorio XIII invitava i sette cardinali della Congregazione dell'Indice a provvedere alla «Recognitione Indici set expurgatione librorum prohibitorum» affinché «super ea re scrupulus aut dubitatio non relinqueretur». Egli si raccomandava di procedere con «prudencia et experientia» alla redazione del nuovo catalogo⁶⁰⁶. Il richiamo alla prudenza, dopo anni di polemiche, voleva evitare l'eccessiva severità degli indici precedenti per recuperare ciò che poteva essere salvato. Ma questa edizione dell'indice non si ebbe mai. Con Sisto V sembrò presentarsi una svolta decisiva. Con la bolla del 1587 il nuovo Papa affidava nuovamente il compito alla Congregazione dell'Indice che si sarebbe avvalsa, questa volta, di uomini di provata dottrina e della diligente opera delle Università di Parigi, Salamanca, Bologna, Lavanio, Alcalá, Coimbra alle quali il pontefice si rivolse con un breve del giugno dello stesso anno. Il compito non sortì l'effetto sperato: gli autori e i libri proibiti in esso contenuti erano molti di più di quelli dell'indice di Pio IV. La morte del pontefice non permise che il lavoro andasse edito anche se esso rappresenterebbe il presupposto per l'indice del 1593 pubblicata da Clemente VIII. Anche questa pubblicazione non incontrò il favore di tutti il primo ad esserne insoddisfatto era lo stesso pontefice. Date le obiezioni provenienti da più parti e accompagnate dalle rimostranze dell'ambasciatore della Repubblica di Venezia, Clemente VIII rimandò l'indice alla Congregazione per una nuova riedizione. Il nuovo lavoro modificato e ammorbidito secondo quelle che erano state le direttive del papa, vide la luce con un breve del 1596.

bloccare quelli vietati. Nel 1587 solennizzò con un editto il bruciamento dei libri e fece obbligo a tutti coloro che ne possedessero di consegnarli alla Curia. Più tardi, nel 1592 l'arcivescovo emanò un nuovo decreto questa volta per richiamare l'attenzione su una nuova categoria di rivenditori, quelli ambulanti, dei quali, fino a quel momento, non si era mai dispoato alcunché forse perché, a differenza che in passato, ora il loro numero cresceva a dismisura. Nel decreto si vietava loro, a pena di scomunica, di confisca dei beni ed altre eventuali sanzioni, di vendere libri che non fossero stati visti e licenziati dall'autorità deputata al controllo. Si trattava di rivenditori assai modesti che smerciavano per lo più merce di seconda mano ceduta loro da librai che preferivano disfarsene o commerciarla senza rischi diretti. L'anno dopo la morte di Annibale Di Capua il tanto atteso Index dei libri proibiti vide finalmente luce con la bolla *Sacrosanctum Fidei Catholicae depositum* del 17 ottobre. Le istruzioni che l'accompagnarono, di certo non rallegrarono tipografi, librai e scrittori. Era ora necessario che ogni libro portasse il nome, il cognome, la patria dell'autore, il permesso rilasciato dall'inquisitore, le generalità dello stampatore il luogo o la data dell'edizione. Era, inoltre, richiesto che ogni editore consegnasse copia del libro agli inquisitori che l'avrebbero conservata in un apposito archivio. Il nuovo codice portò come conseguenza un ulteriore irrigidimento delle autorità secolari. Nuovi decreti si susseguirono nel Regno. Tra i tanti spiccò quello emesso dal conte Olivares nell'agosto del 1598. In esso il conte non solo ritornò sui precedenti divieti ma ingiunse anche di non aprire nuove tipografie senza il permesso scritto del vicerè. Gli ultimi anni del secolo videro accresciuto il rigore ed aumentata la vigilanza tanto delle autorità ecclesiastiche quanto di quelle civili. Il mondo napoletano era attentamente controllato. Le dogane, le botteghe dei librai e degli stampatori erano sorvegliati con rigore né vita facile avevano gli autori sospetti. Un occhio vigile si indirizzava ormai su tutte le manifestazioni della vita spirituale,

sociale, culturale, e sulle pratiche magiche, sui libri di astrologia, chiromanzia, negromanzia ecc... fino a considerare pericoloso non solo ciò che poteva turbare la coscienza religiosa dei cattolici ma anche campi diversi dall'ortodossia come quello politico, giuridico e giurisdizionale. Nonostante tutto il mercato nero era una realtà esistente che divieti e minacce non riuscivano, del tutto, a stroncare. Nel 1607 altri due editti emanati dalla Curia arcivescovile colpirono parecchi libri. L'elenco comprendeva testi di ogni sorta, di magia, di morale, di diritto, di storia. Nel novembre dello stesso anno l'editto veniva inasprito con disposizioni ancor più severe legate alla contesa scoppiata tra Paolo V e la Repubblica di Venezia nel 1605, quando le tendenze filo-francesi del patriziato veneziano raggiunsero momenti di grande tensione. Gli scritti avversi al papato che si stampavano o arrivavano a Venezia rappresentavano per la Santa Sede una minaccia insopportabile. I maggiori timori provenivano dai protestanti i quali, approfittando della situazione che si era venuta a creare, si adoperavano per diffondere le loro idee da Venezia in tutta Italia. Il commercio clandestino si incrementò. I controlli si fecero ancora più serrati in ogni parte dell'Italia e nel Vicereame in particolare. I rapporti tra Napoli e Venezia, infatti, erano attivissimi e fonte di costante preoccupazione. Continuava il bruciamento dei libri "perniciosi" nel giorno dei Santi Pietro e Paolo. Il rogo del 20 giugno 1607 dimostrava come, nonostante le serrate politiche ed ecclesiastiche sferzate fino ad allora ancora circolavano a Napoli molti dei libri precedentemente messi al bando come quelli di Telesio, Molina, Flaminio. La resistenza dei mercati neri alla vendita della merce proibita, la penetrazione nel Regno di Napoli di numerosi libri antiromani ad opera di librai e tipografi veneti, il mutato atteggiamento del potere politico ormai non più disposto ad accettare l'estensione della censura ecclesiale oltre i libri di natura religiosa, spinsero Ottavio

Acquaviva ad emanare un altro editto che inaspriva le pene previste per i venditori ambulanti.

Intanto l'idea della tolleranza religiosa si diffondeva in Europa. Il razionalismo riprendeva ad insidiare il pensiero religioso e nel mondo culturale si riaffermavano i principi dello scetticismo, materialismo, ateismo. L'assolutismo regio li favoriva in ogni modo stimolandone la diffusione. Erano molti coloro che insofferenti all'autoritarismo romano amavano teorizzare sui diritti dello stato e sui limiti da imporre a quelli vantati dalla Chiesa. L'influenza da essi esercitata sull'opinione pubblica non poteva essere accettata. Non poteva essere accettato ciò che scriveva il Sarpi sulle ambizioni mondane della Sede Apostolica, né ciò che sosteneva il sovrano inglese sull'illegittimità dell'esercizio di giurisdizione da parte del pontefice e della Curia, o il parere di chi negava alla Chiesa ogni tipo di interferenza nella vita dello Stato. La Santa Sede non poteva permettere che opere simili si diffondessero nei paesi cattolici specie in Italia ove il pericolo era maggiore date le molteplici vie di traffico con i paesi europei. L'atteggiamento anticurialista cominciava a diffondersi anche e soprattutto nel Regno di Napoli. Le nuove opere suscitarono, nel 1609, la promulgazione di altri due editti. Con essi venivano messi al bando libri in gran parte di contenuto giuridico-politico dei quali si ordinava la consegna entro nove giorni a pena di scomunica. L'opposizione e l'intransigenza opposta non ridussero il fenomeno favorendo la diffusione smisurata delle opere anticuriali. Il controllo sui librai si intensificò e, per la prima volta, si richiamò all'ordine un'altra categoria di venditori prima mai specificamente menzionata: i rivenditori di libri a domicilio. Il 16 novembre 1613 Filippo III ordinava al vicerè conte di Lemos di procedere contro tutti gli ufficiali civili ed ecclesiastici che non fossero solerti nel far rispettare le norme dello Stato in materia di stampa. Le prerogative statali si fecero più decise. La validità della censura vescovile era riconosciuta solo per i libri che

trattavano argomenti di religione mentre era respinta, con fermezza, per quelli che si stampavano “per servizio regio” rispetto ai quali il potere del censore ecclesiastico sarebbe stato da considerarsi meramente consultivo. La logica delle cose era nella volontà dello Stato di giungere ad una più che piena emancipazione dei suoi poteri e della propria sovranità. Questo mutato atteggiamento si era fatto sentire già agli inizi del secolo quando le autorità regie avevano proibito la stampa della nota *Praxis Curiae Archiepiscopalis Neapolitanae* del canonico ed avvocato fiscale Marcantonio Genovese perché ritenuta di pregiudizio alla giurisdizione regia. Nello stesso anno una prammatica contro coloro che stampavano e vendevano libri senza autorizzazione del vicerè, stabiliva la perdita di «tutti i detti libri et opere et altra pena corporale a nostro arbitrio riservata»⁶⁰⁷. Nel 1605 un libraio, Francesco Buonocore, veniva incarcerato e condannato alla galera per essersi fatto venire da Roma, senza licenza della Collaterale, alcuni esemplari del tomo XI degli *Annales Ecclesiastici* del Baronio. Una prammatica successiva del 1610 di Filippo III addirittura stabiliva pene severissime per chi avesse osato tenere o vendere tale volume. Su questa linea anche la disposizione del maggio 1611 del Reggente Fulvio Costanzo marchese di Carleto, ai doganieri e «credenzieri di mare e terra»⁶⁰⁸. Ma fatto ancora più significativo fu quanto deliberò il Consiglio Collaterale il 27 gennaio 1625. Fu imposto dal governo il divieto di esportare, importare e vendere libri provenienti dall'estero o di stampare senza licenza di un ministro regio e fu ordinato anche di non considerare in alcun modo vietati i libri di contenuto giurisdizionale inutilmente proibiti dalla Curia arcivescovile. A fare le spese erano sempre i tipografi e i librai sui quali incombevano sia i censori ecclesiastici che quelli regi in una situazione

⁶⁰⁷ R. Frattarolo, *I tipografi meridionali dalle origini al sec. XVIII*, Roma, Ed. Gismondi, cit., pag. 25.

⁶⁰⁸ A S N, *Reale giurisdizione*, vol. 179, anno 1611.

controversa che si protrasse fino alla fine del secolo. Scrisse nel 1696 Giuseppe Valletta «non vi è per gli uomini cosa più intollerabile che quando si veggono rapire la libertà dei loro pensieri»⁶⁰⁹. Era questa libertà che la Chiesa post-tridentina temeva più di ogni altra cosa. Essa era un'inaccettabile «eresia, un mortal veleno»⁶¹⁰. Del resto, non si può dire che la Chiesa non riuscì in ciò che volle; essa creò e conservò un tipo di società, di uomo, di mentalità di cui ancora oggi si avverte la presenza.

Il processo preso in esame in questa sede per casi di possesso e contrabbando di libri proibiti è quello imbastito dalla Curia vescovile contro Giovan Giacomo Muzio e Giovan Battista Longo⁶¹¹.

Il processo risale al quattro novembre del 1603 ed è una chiara dimostrazione della collaborazione tra autorità secolare e autorità vescovile per il controllo della circolazione di libri all'Indice⁶¹² nel Regno. Il caso si

⁶⁰⁹ G. Valletta, *Al Nostro Sanctissimo Padre Innocentio XII, In materia d'Inquisizione e intorno al discorso della Filosofia di Aristotele*, Napoli, 1696, BNN, mss. V-H-180, f. 159. Sul Valletta vedi Comparato, *Giuseppe Valletta un intellettuale napoletano della fine del seicento*, Napoli, 1970.

⁶¹⁰ G. Lieti, *Il livello politico ossia la giusta bilancia nella quale si pesano tutte le Massime di Roma, e atti de' Cardinali Viventi*, parte I, *Al Lettore*, Cartellana, 1678.

⁶¹¹ ADSN, Fondo Sant'Ufficio, coll. 115.1415, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Giovan Giacomo Muzio e Giovan Battista Longo: libri proibiti.

⁶¹² L'Indice dei libri proibiti fu un elenco di pubblicazioni proibite dalla Chiesa cattolica, creato nel 1558 per opera della Congregazione della sacra romana e universale Inquisizione, sotto Paolo IV. Ebbe diverse versioni e fu soppresso solo nel 1966 con la fine dell'inquisizione romana sostituita dalla congregazione per la dottrina della fede. Sin dalle sue origini le lotte della Chiesa contro le eresie comportarono la proibizione di leggere o conservare opere considerate eretiche: il primo concilio di Nicea (325) proibì le opere di Ario, papa Anastasio I (399-401) quelle di Origene e papa Leone I (440-461) quelle dei manichei. Il secondo concilio di Nicea (787) stabilì che i libri eretici dovessero essere consegnati al vescovo non tenuti di nascosto. Il concilio di Tolosa del 1229 giunse a proibire ai laici il possesso di copie della Bibbia e nel 1234 quello di Tarragona ordinò il rogo delle traduzioni della Bibbia in volgare. La diffusione di idee contrarie ai dogmi della Chiesa cattolica, e in particolare della Riforma protestante, fu grandemente favorita dall'invenzione della stampa a caratteri mobili (1455): la Chiesa prese dunque provvedimenti nel tentativo di controllare quanto veniva stampato. Alla metà del XVI secolo risalgono i primi cataloghi di libri proibiti: ne furono redatti dalle università della Sorbona a Parigi e di Lovanio, per ordine di Carlo V e di Filippo II. Nel 1543 nella *Repubblica di Venezia* il *Consiglio dei Dieci* affidò agli *Esecutori contro la Bestemmia* il compito di sorvegliare l'editoria, con facoltà di multare chi stampava senza permesso: nel 1549, ad opera di monsignor Giovanni della Casa, fu pubblicato un *Catalogo di diverse opere, compositioni et libri, li quali come eretici, sospetti, impii et scandalosi si dichiarano dannati et prohibiti in questa inclita città di Vinegia*: l'elenco comprendeva 149 titoli e riguardava per lo più opere tacciate di eresia, ma la proibizione finì con il non essere applicata per l'opposizione dei librai e dei tipografi. Nel 1559, ad opera del Sant'Ufficio, uscì a Roma un primo *Catalogus librorum Haereticorum*, con intenti quasi

apriava per la denuncia “pubblica” dell’informatore reale della Città, Prospero Crisemone, il quale si presentava alla «Corte dell’Arcivescovo Vincenzo Pagano» per denunciare di aver «trovato il libraio Giovan Giacomo Muzio con tre libri proibiti». La difficile ricostruzione del caso ha consentito l’emersione di molti dati interessanti. In una cartula allegata agli

esclusivamente anti-protestanti: vi comparivano anche le opere di Luciano di Samosata, il *De monarchia* di Dante Alighieri e perfino i commentari di papa Pio II sul Concilio di Basilea. Il primo indice del 1558: Tra i compiti del Sant’Uffizio, istituito da papa Paolo III nel 1542, era compresa la vigilanza sui libri. Sotto papa Paolo IV, venne pubblicato un indice dei libri e degli autori proibiti, detto "*Indice Paolino*", redatto dall’Inquisizione e promulgato con un suo decreto, affisso a Roma il 30 dicembre 1558. L’elenco comprendeva l’intera opera degli scrittori non cattolici, compresi i testi non di carattere religioso, altri 126 titoli di 117 autori, di cui non veniva tuttavia condannata l’intera opera, e 332 opere anonime. Vi erano inoltre elencate 45 edizioni proibite della Bibbia e veniva condannata l’intera produzione di 61 tipografi (prevalentemente svizzeri e tedeschi). Infine si proibivano intere categorie di libri, come quelli di astrologia o di magia, mentre le traduzioni della Bibbia in volgare potevano essere lette solo su specifica licenza, concessa solo a chi conoscesse il latino e *non alle donne*. Tra i libri proibiti erano il "Decamerone" di Boccaccio, "Il Novellino" di Masuccio Salernitano e tutte le opere di Machiavelli, di Rabelais e di Erasmo da Rotterdam, il "Diálogo de doctrina christiana" dei Valdesiani. Il papa, che da cardinale (Giampiero Carafa) era stato il primo direttore del Sant’Uffizio, attribuì a quest’ultimo e alla sua rete locale l’applicazione della proibizione, a scapito del potere dei vescovi. Nuovi indici vennero redatti anche dal Santo Uffizio sotto i pontefici successivi e le due congregazioni furono spesso in conflitto in merito alla giurisdizione sulla censura dei libri. Anche i vescovi si opposero al potere dato all’Inquisizione in questo campo. Nel 1596, sotto papa Clemente VIII venne redatta una nuova versione dell’indice ("*Indice Clementino*"), che aggiunse all’elenco precedente opere registrate in altri indici europei successivi al 1564. Ripeteva inoltre la proibizione di stampare opere in volgare, già promulgata da Pio V nel 1567. La censura ecclesiastica ebbe pesanti conseguenze: le "espurgazioni", a volte neppure dichiarate, potevano arrivare a stravolgere il pensiero dell’autore originario e i *testi scientifici non conformi all’interpretazione aristotelico-scolastica erano considerati eretici*. Nel 1616 furono bandite le opere di Copernico. Gli scrittori si autocensuravano e l’attività dei librai diventò difficile per le richieste di permesso e i pericoli di confisca. Le "patenti di lettura", tuttavia, che in teoria avrebbero dovuto essere rilasciate solo a studiosi di provata fiducia da parte del Santo Uffizio e durare solo per tre anni, si ottenevano invece in pratica abbastanza facilmente. Nel 1758, sotto papa Benedetto XIV, le norme furono riviste e l’indice venne corretto e reso più comodo. Fu inoltre eliminato il divieto di lettura della Bibbia tradotta dal latino. Le competenze per la compilazione e l’aggiornamento dell’indice passarono a partire dal 1917 al Sant’Uffizio. L’indice nei suoi quattro secoli di vita venne aggiornato almeno venti volte (l’ultima nel 1948) e fu definitivamente abolito solo dopo il Concilio Vaticano II nel 1966, sotto papa Paolo VI. L’elenco comprendeva, fra gli altri, nomi della letteratura, della scienza e della filosofia come: Francesco Bacone (Francis Bacon), Honoré de Balzac, Henri Bergson, George Berkeley, Cartesio, D’Alembert, Daniel Defoe, Denis Diderot, Alexandre Dumas (padre) e Alexandre Dumas (figlio), Gustave Flaubert, Thomas Hobbes, Victor Hugo, David Hume, Immanuel Kant, Jean de La Fontaine, John Locke, Montaigne, Montesquieu, Blaise Pascal, Pierre-Joseph Proudhon, Jean-Jacques Rousseau, George Sand, Spinoza, Stendhal, Voltaire, Émile Zola. Tra gli italiani finiti all’indice - scienziati, filosofi, pensatori, scrittori, economisti - vi sono stati Vittorio Alfieri, Pietro Aretino, Cesare Beccaria, Giordano Bruno, Benedetto Croce, Gabriele D’Annunzio, Antonio Fogazzaro, Ugo Foscolo, Galileo Galilei, Giovanni Gentile, Francesco Guicciardini, Giacomo Leopardi, Ada Negri, Adeodato Ressi, Girolamo Savonarola, Luigi Settembrini, Niccolò Tommaseo e Pietro Verri. Tra gli ultimi ad entrare nella lista sono stati Simone de Beauvoir, André Gide, Jean-Paul Sartre e Alberto Moravia.

atti di causa Giovan Giacomo Muzio raccontava di essere un libraio della zona di San Biagio condotto nelle carceri della Curia per un «tradimento fattomi a me e alla povera famiglia mia». Dalla sua deposizione si evince che l'uomo era stato imprigionato a seguito della trappola a lui tesa «dall'informatore reale di detta Città». Raccontava il Muzio che non molti mesi prima dell'arresto, il Crisemone si era recato nella sua bottega, sotto mentite spoglie, per richiedere «certi libri per un gentiluomo suo amico dei quali gliene diede lista». Presa visione della lista, il libraio fu solerte nel chiarire che molti dei testi contenuti nell'elenco non si potevano vendere perché sospetti di eresia, ma la rassicurazione circa il possesso di apposita licenza da parte del gentiluomo che li avrebbe acquistati indusse il Muzio ad invitare «vo signori a tornare e di stare sicuri che inteso stava di servirli». Trascorsi pochi giorni l'informatore, insieme ad «alcuni compagni» tornò nella libreria per vedere se «c' havean procurato li detti libri». Alla risposta affermativa del libraio, i tre uomini si diedero appuntamento per la consegna della merce, di lì a qualche ora, fuori la porta di San Gennaro dove risiedeva il fantomatico acquirente. Fu dietro quel pretesto, racconta il Muzio, che «ci partimmo et mi condussero in prigione dove sto morendomi de fame et la povera moglie mia et figli se moreno de fame et vanno in rovina [...] per un errore che non ho mai commesso come se possono informar da tutta la gente et per lo tradimento fattomi». I libri sequestrati avevano diversa natura. I primi due erano testi di «paganesimo» attribuiti a «Henrico Conelio Agrippa» che comprendevano molte cartografie stampate «una intitolata Tabula Caldarionis, una Tabula Transpositionis» e altre sei carte con inconsueti schemi e molti riferimenti allo «spatium bonorum et malorum». Il terzo, invece, aveva ad oggetto la critica alla «Hispania potestas» condotta, dai *novi philosophes* della città.

Ad attirare il biasimo dell'Inquisitore erano, in particolare, i testi del filosofo tedesco, che, da quanto riportato nelle carte processuali, cominciavano ad avere una pericolosa diffusione nel Regno.

Cornelio Agrippa⁶¹³, infatti, era un noto alchimista, astrologo ed esoterista che aveva pubblicato molte opere eretiche tra la fine del quattrocento e gli

⁶¹³ Heinrich nacque il 15 settembre 1486 a Colonia nella famiglia Cornelis. Il soprannome di Agrippa, derivato dall'antico nome latino della sua città, *Colonia Agrippina*, fu assunto dal padre e trasmesso ai figli. Col tempo, Heinrich latinizzò il proprio cognome in *Cornelius* e, vantando dubbie origini nobiliari, si fece chiamare *Agrippa von Nettesheim*, dal nome di un villaggio presso Neuss, non lontano da Colonia. Apprese le prime nozioni di astrologia dal padre e studiò arti liberali nelle scuole di Colonia, diplomandosi maestro di arti nel 1502. Intorno ai vent'anni andò a Parigi per frequentarvi l'Università ed entrò a far parte di un circolo di studenti, fondato da un italiano di nome Landolfo. Questo gruppo si dedicava allo studio delle scienze ermetiche e, poiché tale attività poteva dar luogo a sospetti e persecuzioni, il circolo aveva tutte le caratteristiche di una società segreta, di cui Agrippa, in virtù della sua grande erudizione, divenne ben presto il personaggio più influente ed ascoltato. Nel 1508, insieme a Landolfo, andò in Spagna, mettendosi a servizio militare del re Ferdinando: dopo qualche mese, guadagnato per i suoi meriti il titolo di cavaliere, s'imbarcò da Valencia per approdare, dopo un viaggio avventuroso, in Francia e stabilirsi alla fine dell'anno ad Avignone. Più tardi Agrippa si recò a Lione, poi andò ad Autun e di qui a Dole, nella Franca Contea, allora governata, con la Borgogna e i Paesi Bassi, da Margherita d'Asburgo, zia di Carlo, il futuro imperatore allora giovanissimo e ancora sotto tutela. A lei Agrippa dedicò il *De nobilitate et praeaeleantia foeminei sexus* un trattatello, che verrà stampato venti anni dopo ad Anversa, nel quale egli sostiene la superiorità della donna rispetto all'uomo dal momento, afferma, che già il nome della prima donna, Eva, che significa *vita*, è più nobile di quello di Adamo, che vuol dire *terra*; anche l'esser stata creata dopo l'uomo è motivo di maggior perfezione e il corpo femminile, secondo lui, galleggia in acqua più facilmente. Inoltre la donna è più eloquente e più giudiziosa tanto che, a suo dire, filosofi, matematici e dialettici, nelle loro divinazioni e precognizioni sono spesso inferiori alle donne di campagna e molte volte una semplice vecchietta ne sa più di un medico. Agrippa, nel tenere la sua declamazione in lode del sesso femminile, aveva colto l'occasione per ribattere davanti a tanto uditorio quanto espresso nel sesto capitolo del primo libro del *Malleus maleficarum* - il manuale dell'Inquisizione voluto e approvato da papa Innocenzo VIII appena venticinque anni prima - che tanto offende la dignità delle donne e costituisce la giustificazione teologica per la violenza e l'ottusità delle caccia alle streghe condotta dall'Inquisizione domenicana e francescana. Nel *Malleus* si afferma infatti che le donne, per via del loro "intelletto inferiore", sono per natura predisposte a cedere alle tentazioni di Satana argomentando con una etimologia falsa, appositamente inventata, secondo la quale la stessa parola 'femmina' viene da 'fede' e 'meno' perché la donna ha sempre minor fede e la serba di meno. Asserto di non poco conto considerato che secondo il dogma cattolico chi non ha fede non può pervenire alla salvezza dell'anima e alla vita eterna. Citando le stesse fonti e gli stessi episodi dei due inquisitori domenicani ma dando delle medesime questioni (in particolare del ruolo di Eva al momento del peccato originale) interpretazioni diametralmente opposte, obiettive, teologicamente corrette e molto meglio documentate ed espresse, Agrippa aveva deciso di confutare i dogmi teologici su cui si fonda la visione cattolica dell'inferiorità della donna, misogina e sessuofoba, che ha influito sul divenire del mondo al punto da far seviziarne ed ardere vive un numero incalcolabile di donne. Egli vi opponeva una visione ermetico-neoplatonica, secondo la quale «Fra tutte le creature non v'è spettacolo così meraviglioso, né miracolo tanto riguardevole, al punto che si dovrebbe essere ciechi per non vedere chiaramente che Dio radunò tutta la bellezza di cui è capace l'intero universo e la diede alla donna, acciò che ogni creatura abbia buone ragioni per stupirsi di lei e riverirla ed amarla». Col difendere la dignità delle donne egli inoltre aveva espresso la sua adesione a una corrente, avviata circa un secolo prima, che a buon diritto si può definire

“femminista” *ante litteram*, di cui si trovano tracce in Francia e alla corte di Borgogna (Christine de Pizan), ma anche in Spagna (Juan Rodríguez del Padrón) e Italia, rivendicando per loro i diritti all'istruzione e alla libera attività professionale, ovvero alla conoscenza e all'indipendenza economica: «Ma prevalendo la licenziosa tirannia degli uomini sulla giustizia divina e sulla legge naturale, la libertà accordata alle donne è oggi loro interdetta da leggi inique, soppressa dalla consuetudine e dalle usanze e totalmente cancellata fin dall'educazione, perché la femmina appena nata e nei primi anni di vita è tenuta in casa nell'ozio, e, quasi che ella non sia adatta a più alte occupazioni, non le è permesso nient'altro che badare all'ago e al filo; quando sarà giunta all'età del matrimonio sarà affidata alla forza e alla gelosia del marito, oppure sarà rinchiusa nella perpetua prigione di un monastero di monache. Tutti gli uffici pubblici le sono proibiti dalle leggi. Non le è concesso di intentare un'azione legale malgrado sia prudentissima. Inoltre è esclusa dal giudicare, dagli arbitrati, dall'adozione, dalla intercessione, dalla procura, dalla tutela, dalla cura, dalle cause criminali e testamentarie. E pure le è vietato di predicare la parola di Dio, il che è assolutamente contrario alle scritture». Sempre nel 1509, fu invitato dall'Università di Dole a commentare il *De verbo mirifico* del Reuchlin, nel quale l'umanista di Pforzheim univa, secondo gli insegnamenti ricevuti a Firenze, la tradizione cabalistica al neoplatonismo cristiano. Fu così che l'eco delle lezioni tenute da Agrippa pervenne fino al francescano Jean Catilenet, del vicino convento di Gray, il quale da Gand, durante la Quaresima del 1510, lo accusò di diffondere eresie giudaizzanti. Prudentemente, Agrippa decise di lasciare Dole per l'Inghilterra, avendo forse ricevuto dall'imperatore Massimiliano I un «incarico riservatissimo» da svolgere presso il re Enrico VIII. Egli si stabilì a Oxford, ospite dell'umanista, amico di Erasmo, John Colet, allievo di Marsilio Ficino e lettore nell'Università. Qui scrisse la sua risposta al Catilenet, l'*Henrici Cornelii Agrippae expositio super expositione sua in libro De verbo mirifico*, stampata nel 1529, accusando il frate di non conoscere la scienza ebraica, e di aver mancato di confrontarsi direttamente e «cristianamente» con lui. In Inghilterra continuò anche a lavorare alla sua *De occulta philosophia* sua opera principale.

Agrippa, tornato per un breve periodo a Colonia, nel 1511 partì per l'Italia, dove sarebbe rimasto sette anni. Nell'Italia devastata dalle guerre che vedevano protagonisti l'Impero, la Francia, il Papato e la Repubblica di Venezia, Agrippa fu per qualche mese al servizio di Massimiliano I. Quando Luigi XII indisse in settembre il concilio di Pisa, che avrebbe dovuto riformare la Chiesa e deporre papa Giulio II, Agrippa fu invitato dal cardinale Bernardino López de Carvajal, animatore del concilio, a parteciparvi in qualità di teologo: è possibile che egli abbia partecipato alla quarta sessione conciliare, tenutasi a Milano nel gennaio 1512. Passò poi a Pavia per continuare i suoi studi, come testimonia una sua lettera del 30 aprile, in cui loda ad un amico la scienza della cabala. Anche qui lo raggiunse la guerra: il 30 giugno fu fatto prigioniero dagli svizzeri e condotto a Milano, dove si riscattò. Seguirono una serie di viaggi: dopo il ritorno in agosto a Pavia, passò in novembre a Casale, presso il marchese Guglielmo IX poi, nel 1513 a Borgolavezzaro; nella primavera del 1514 fu a Milano, poi a Roma e di qui a Brindisi, finché nel 1515 tornò ancora a Pavia, dove si sposò, ebbe un figlio e fu nominato professore di quella prestigiosa Università. Vi commentò il Pimandro, attribuito a Ermete Trismegisto, testo greco scoperto il secolo precedente in Macedonia dal domenicano Leonardo da Pistoia e, da lui portato in Italia, fu tradotto in latino da Marsilio Ficino nel 1463. La nuova filosofia neoplatonica tendeva ad accordare ermetismo e cristianesimo ed anche Agrippa non si sottrasse a questa interpretazione. Con la calata dei francesi, la guerra si riaccese in Lombardia fino alla vittoria di Francesco I a Melegnano nel settembre del 1515. Nuovamente Agrippa dovette fuggire a Milano e ancora una volta i mercenari svizzeri gli saccheggiarono la casa. Tornato a Pavia per riprendere la moglie e il figlio, con loro si stabilì a Casale dove scrisse, dedicandoli al marchese del Monferrato, il *Dialogus de homine qui Dei imago est* e il *De triplice ratione cognoscendi Deum*. I tre modi di conoscere Dio secondo Agrippa sono: l'osservazione della natura, la lettura degli scritti profetici e del Nuovo Testamento. Egli definisce in particolare la Cabala Ebraica l'interpretazione della Legge trasmessa oralmente da Dio a Mosè e da questi, ancora oralmente, ad altri settanta saggi i quali a loro volta l'avrebbero ripetuta ad altri sapienti: dalla Cabala, che dunque costituisce la vera tradizione esoterica, si può pertanto risalire alla completa conoscenza di tutte le cose, naturali e divine. Partì nel febbraio 1517 per Torino, ove fu lettore di teologia all'Università e nel maggio si trasferì a Chambéry per assumere la carica di

inizi del cinquecento. La sua attività principale fu quella di medico e di storico, ma, ben presto, per la fama di eretico che attirò su di se, fu

medico del duca Carlo III di Savoia, che lasciò tuttavia il 16 gennaio 1518, avendo accettato l'offerta di consigliere fattagli dalla città di Metz, dove entrò in rapporto con altri cultori dell'ermetismo, come Claude Chansonnet - latinizzato in *Claudius Cantiuncula* - o il celestino Claude Dieudonné, ma si fece anche dei pericolosi nemici: l'occasione fu il caso di una donna del vicino paese di Woippy, fatta imprigionare da un gruppo di contadini con l'accusa di stregoneria. Una nuova violenta polemica vide però coinvolto Agrippa. Egli prese le difese dell'umanista evangelico Jacques Lefèvre d'Étaples, che sosteneva che sant'Anna avesse avuto una sola figlia,^[8] Maria, e non tre, come sostenuto dalla Chiesa. Additato come eretico a tutta la città dal priore domenicano Claudio Salini, professore alla Sorbona, il 25 gennaio 1520 egli preferì lasciare Metz e fare ritorno a Colonia. Non rimase a lungo a Colonia: nella primavera del 1521 si mise nuovamente in viaggio con la famiglia, e proprio a Metz morì sua moglie. Agrippa e il piccolo figlio andarono a Ginevra, dove si risposò in settembre con la diciottenne Jana Luisa Tissie, che gli darà sei figli. Nel 1522 divenne direttore dell'ospedale ginevrino ma già nel 1523 decise di trasferirsi a Friburgo, assunto come medico dai governatori di quella città. La sua inquietudine o forse la necessità di guadagnare il necessario per continuare i suoi studi preferiti, lo spinsero ancora a un nuovo trasferimento: nel febbraio 1524 lasciò Friburgo per Lione. In questa città, una delle più moderne, attive, ricche e colte della Francia, si era allora stabilito Francesco I con tutta la corte, impegnato com'era nelle guerre combattute nella vicina Italia. In agosto Agrippa divenne medico della regina madre, Luisa di Savoia, che dovette prendersi cura degli affari dello Stato dopo la sconfitta di Pavia e la prigionia del figlio, tornando a Parigi. Sono anni nei quali l'interesse e la fede nell'astrologia sono al culmine: Agrippa - che non credeva nell'astrologia, come scrisse nel *De incertitudine et vanitate scientiarum*, composto in quell'anno - faceva anche oroscopi all'unico scopo di guadagnare qualcosa. Non avendo più motivo di rimanere a Lione, Agrippa cercò una nuova sistemazione. Con l'aiuto finanziario del banchiere e commerciante genovese Agostino Fornari, che aveva affari a Lione e ad Anversa, nel dicembre 1527 Agrippa, passando per Parigi, raggiunse la città fiamminga nel luglio 1528. Ad Anversa continuò ad esercitare la libera professione medica: quando nella città, nell'agosto del 1529, scoppiò l'epidemia di peste nella quale morì sua moglie, egli si prodigò nella cura dei malati, diversamente dalla maggior parte degli altri medici, che si erano allontanati in fretta alle prime avvisaglie del morbo. Ad Anversa aveva fatto pubblicare gli scritti già composti anni prima, con l'aggiunta della *Dehortatio gentilis theologiae*, del *De originali peccato* e del *Regimen adversus pestilentiam*: ora, in rotta con i maggiorenti della città in cui si trovava a vivere, pensò ancora una volta a un trasferimento: accettò l'offerta di Margherita d'Asburgo di consigliere, archivistica e storiografo dell'imperatore e, ai primi del 1530, prese possesso del nuovo incarico a Malines, allora capitale dei Paesi Bassi e sede del governo.

Qui si sposa per la terza volta e onora l'incarico ricevuto facendo pubblicare nel 1530 ad Anversa la sua *Caroli V coronationis historia*, che celebra l'incoronazione di Carlo V avvenuta a Bologna quello stesso anno per mano del papa Clemente VII e, soprattutto, le sue opere maggiori, il *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium et excellentia Verbi Dei declamatio* in settembre, e il primo libro del *De occulta philosophia* l'anno seguente, tutte munite di privilegio imperiale, accordato anche ai *Commenti a Raimondo Lullo* e alle *Orationes et Epistolae*, che garantiva ad Agrippa la possibilità di stampare quelle opere per altri sei anni, salvaguardando i suoi diritti e soprattutto, fornendogli un importante riparo contro possibili attacchi polemicici e censure. Ai primi del 1535 Agrippa si recò a Lione ma vi fu presto imprigionato, non si sa se per le vecchie accuse di aver diffamato la madre di Francesco I, Luisa di Savoia, o a conseguenza della condanna al rogo del suo *De incertitudine*, emessa dai teologi della Sorbona il 2 marzo di quello stesso anno. Rimesso tuttavia in libertà, pensò bene di allontanarsi dalla città, stabilendosi a Grenoble, dove morì pochi mesi dopo. Fu sepolto nella chiesa domenicana della città ma il fanatismo connesso alle guerre di religione che imperversarono a lungo in Francia non risparmiarono la sua tomba e i suoi resti andarono dispersi.

conosciuto ai più come il principe dei maghi neri e degli stregoni. Le sue opere ebbero una certa risonanza nel Vicereame spagnolo per la naturale propensione del suo popolo alla superstizione e alle scienze occulte e per la diffusione di quelle idee nuove che dal finire del cinquecento si interessarono al recupero del neo platonismo di cui pure la filosofia dell'Agrippa fu intrisa.

Tra le opere sequestrate al Muzio vi erano le due che meglio sintetizzavano il pensiero dell'Autore: il *De Increditudine* e il *De occulta philosophia*⁶¹⁴.

Nei primi fogli dei libri che Muzio «aveva sotto il braccio» era riportato l'incipit del *De Increditudine*. Si leggeva: «Mi aspetto i più fieri attacchi, sorde macchinazioni e ingiurie. Grammatici, poeti, matematici, astrologi, indovini, filosofi, impiegheranno tutti le loro armi contro di me. I papi onnipotenti mi dannaranno all'inferno [...] il teologo mi condannerà per eresia e vorrà obbligarmi ad adorare i suoi idoli [...] ma io mi proteggo con la parola di Dio».

E, infatti, l'opera era un attacco diretto contro le scienze, o quelle che tali erano reputate, e contro il clero e le istituzioni ecclesiastiche. Secondo Agrippa decidevano di farsi monaci i ribaldi che volevano sfuggire alla giustizia, gli avventurieri che avevano perduto il loro patrimonio e i poltroni per guadagnarsi da vivere senza essere costretti a lavorare: «securi da tutti i pericoli del mondo et dalle molestie civili, mangiano il pane ozioso et furfantuoso in cambio di quello che si acquista colle fatiche, dormendo agiatamente e senza pensieri; et credono che questa sia povertà evangelica, vivere in ozio et furfanteria delle fatiche altrui»⁶¹⁵. A suo dire gli uomini di Chiesa anziché compiere con onestà la propria missione conducevano uno

⁶¹⁴ Le opere sono visionabili su <http://www.slideshare.net/memole74/enrico-cornelio-agrippa-di-nettesheim-la-filosofia-occulta-o-la-magia-libro-primo-la-magia-naturale>.

Fondamentale sull'autore il saggio di P. Zambelli, *Umanesimo magico-astrologico e raggruppamenti segreti nei platonici della preriforma*, in «Umanesimo e Esoterismo», Atti del V convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 settembre 1960, Roma 1960

⁶¹⁵ C. Agrippa *De incertitudine*, trad. di L. Domenichi, Venezia 1547, c. LXII, p. 96.

stile di vita dissoluto frequentando prostitute che «s'hanno talora mantenuto nei monasteri sotto cocolla di monaco e vestimenta di uomo»⁶¹⁶ quando non vivevano con concubine: «un vescovo, durante un convito s'è vantato di avere sotto la sua giurisdizione undicimila sacerdoti viventi in concubinaggio, da cui ogni anno ricavava un bel gruzzoletto d'oro».⁶¹⁷

Il *De incertitudine* fu condannato al rogo dai teologi della Sorbona il 2 marzo 1531 mentre l'Università di Lovanio ne considerò empie 43 proposizioni. Oltre a censurare le sue insinuazioni contro i costumi ecclesiastici e l'attribuzione al diavolo dell'invenzione del cappuccio dei frati, furono considerate senz'altro eretiche la condanna della venerazione delle immagini e delle cerimonie religiose, la svalutazione dei profeti e degli evangelisti, lo scetticismo sull'utilità della teologia che pretendeva di definire Dio e, in generale, l'uso delle scienze per giustificare la religione.

L'ostilità della Chiesa verso l'Agrippa era dovuta anche alle parole di ammirazione per Lutero definito come «il grande eretico invitto, che come dice Paolo negli Atti, serve Dio secondo la setta che chiamano eresia».⁶¹⁸ Si trattava di una stima riservata a un «combattente coraggioso» che non si estendeva, necessariamente, alle idee da lui professate.

La pubblicazione più importante sequestrata al Muzio restava il *De occulta philosophia*⁶¹⁹. Già nei primi due capitoli del I libro dell'opera, intitolato *La*

⁶¹⁶ Ivi, c. LXIII, p. 98.

⁶¹⁷ Ivi, c. LXIII, p. 98.

⁶¹⁸ Ivi, c. LXIII, p. 99.

⁶¹⁹ Dedicato all'arcivescovo von Wied, il primo libro dell'opera fu pubblicato contemporaneamente ad Anversa e a Parigi nel 1531, con una prefazione nella quale, in parte, veniva ritrattata l'opera che l'Autore pure decideva di pubblicare. Agrippa giustificava questa contraddizione sostenendo che, iniziata da giovane e, successivamente, interrotta, «ne circolavano copie corrotte [...] non solo, ma alcuni, non so se più impazienti che impudenti, volevano stampare un libro così informe. Unicamente per evitare questo guaio, ho deciso di pubblicarlo io stesso», aggiungendo che non era «un delitto non lasciar morire questo frutto della mia giovinezza»⁶¹⁹. Questa giustificazione gli serviva a difendersi dalle polemiche e persecuzioni che l'opera avrebbe potuto suscitare. Per questo l'Agrippa indirizzò parte della sua protesta ai magistrati di Colonia: «Non lasciatevi impressionare da una falsa interpretazione della parola magia, spaventevole solo per il volgo, e su cui questi ipocriti sicofanti stanno imbastendo accuse di bestemmia e di eresia. Il mio libro non ha niente a che fare con la fede cristiana e con le sacre scritture e, come sapete, solo opponendosi a

magia naturale, Agrippa stabiliva l'intento dell'opera. Premesso che esistevano tre mondi, l' *Elementare*, il *Celeste* e l'*Intellettuale*, investigati rispettivamente da tre scienze, la *Fisica* o *Magia naturale*, che svelava l'essenza delle cose terrene, la *Matematica* o *Magia celeste*, che spiegava il moto dei corpi celesti, e la *Teologia* o *Magia cerimoniale*, che rivelava «Dio, la mente, gli angeli, le intelligenze, i demoni, l'anima, il pensiero, la religione, i sacramenti, le cerimonie, i templi, le feste e i misteri [...]» la *Magia* era considerata come la scienza che racchiudeva queste tre scienze traducendole in atto. Essa era definita «la vera scienza, la filosofia più elevata e perfetta [...] il compimento di tutte le scienze naturali»⁶²⁰. L'espressione equivalente di «Filosofia occulta» indicava tanto la sua natura di scienza di tutte le cose sia materiali che spirituali quanto il fatto che tale scienza era riservata a pochi. « Coloro che vorranno dedicarsi allo studio della Magia, dovranno conoscere a fondo la Fisica, che rivela la proprietà delle cose e le loro virtù occulte; dovranno essere dotti in Matematica, per scrutare gli aspetti e le immagini degli astri, da cui traggono origine le proprietà e le virtù delle cose più elevate; e infine dovranno intendere bene la Teologia, che dà la conoscenza delle sostanze immateriali che governano tutte queste cose. Perché non vi può essere alcuna opera perfetta di Magia, e neppure di vera Magia, che non racchiuda queste tre facoltà»⁶²¹. Seguendo le conoscenze del tempo, Agrippa sosteneva che gli elementi che costituivano tutte le cose «terrene» erano quattro: fuoco, terra, acqua e aria, nessuno dei quali si trovava in natura allo stato puro. Due erano le qualità specifiche di ogni elemento, delle quali una era a lui propria, l'altra era

queste si può peccare. Altrimenti, condannate tutto quel che non è fede e Vangelo [...] I vostri teosofisti lascino stare quel che non li riguarda e non sono in grado di capire»⁶¹⁹.

Finalmente, superate le difficoltà, l'*Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheym a consiliis et archivis indicarii sacrae Caesareae majestatis de Occulta Philosophia libri tres. Nihil est opertum quod non reveletur et occultum quod non sciatur. Matthaei X. Cum gratia et privilegio Caesareae majestatis ad triennium*, comparve nel luglio 1533.

⁶²⁰ C. Agrippa, *De occulta philosophia*, I, 2.

⁶²¹ *Ibibem*.

invece condivisa con un altro elemento: «il fuoco è caldo e secco, la terra è secca e fredda, l'acqua è fredda e umida e l'aria è umida e calda». L'opposizione delle qualità rendeva gli elementi opposti fra loro, a due a due: così, erano opposti il fuoco e l'acqua, e la terra e l'aria. Agrippa, seguendo Platone, individuava altre sei qualità, assegnandone tre a ciascun elemento: chiarezza, rarefazione, movimento al fuoco, oscurità, densità e immobilità alla terra; l'aria ha due qualità comuni col fuoco, rarefazione e movimento, e una con la terra, l'oscurità, mentre l'acqua assumeva due qualità dalla terra, oscurità e densità, e una dal fuoco, il movimento. Tali qualità erano presenti in grado diverso e «chiunque conoscerà le proprietà degli elementi e le loro mescolanze, potrà agevolmente operare prodigi ed eccellere nella Magia naturale»⁶²². Gli elementi erano divisi in tre ordini: al primo ordine appartenevano quelli puri, cioè non composti, non trasmutabili, non mescolabili e incorruttibili. Al secondo, gli elementi composti e impuri che, quando erano ridotti a purezza, «la loro virtù è sopra ogni cosa». Al terzo ordine appartenevano quelli «decomposti, dissimili, provvisti di ogni sorta di qualità, che possono cambiarsi reciprocamente l'uno nell'altro [...] pochi ne intendono i profondi misteri [...] attraverso di essi si possono operare meraviglie in tutte le cose naturali, celesti e sovracelesti, nonché tanto nella Magia naturale che in quella celeste [...] si perviene a conoscere e a predire l'avvenire e da essi discende lo sterminio dei cattivi demoni e la conciliazione con gli spiriti buoni»⁶²³. Come vi erano quattro elementi semplici, così quattro erano i corpi da loro composti, ossia le pietre, i metalli, le piante e gli animali. Seppure alla loro composizione concorrevano tutti gli elementi, nelle pietre prevaleva la terra, nei metalli l'acqua, nelle piante l'aria mentre gli animali «traggono la loro forza dal

⁶²² Ivi, I, 3.

⁶²³ Ivi I, 4.

fuoco e l'origine dal cielo»⁶²⁴. Le singole qualità di ciascun corpo derivavano dalle qualità dei diversi elementi: così, la trasparenza del quarzo deriva dall'acqua, le qualità del piombo dalla terra e quelle dell'oro e del ferro dal fuoco. Negli esseri viventi, la collera derivava dal fuoco, il sangue dall'aria, la bile dalla terra e, secondo Agostino, l'intelletto era simile al fuoco, la ragione all'aria, l'immaginazione all'acqua e il sentimento alla terra. Gli elementi non erano soltanto nelle cose del nostro pianeta, «ma anche nei cieli, nelle stelle, nei demoni, negli angeli e in Dio stesso, che è il creatore e l'animatore di tutte le cose», con la differenza di «essere allo stato di purezza e in tutta la loro potenza»: in particolare, di Dio veniva detto che «la terra s'apra e generi il Salvatore» ed era chiamato nelle Sacre Scritture sorgente di acqua viva e soffio vitale, mentre Mosè e san Paolo dicevano che egli era un fuoco divorante.

Oltre ai poteri derivati dagli elementi alle cose, queste avevano poteri propri, per esempio di «neutralizzare l'effetto di un veleno, di combattere gli antraci, di attirare il ferro», derivanti dalla loro specie e forma, che si chiamavano occulti perché «le loro cause ci sfuggono e lo spirito umano non può penetrarli. Perciò solo i filosofi hanno potuto, per lunga esperienza più che per ragionamento, acquistarne una parziale conoscenza». Esempi di poteri occulti erano quello della Fenice di rinascere dalle sue ceneri, quello dei pesci che vivevano sottoterra, menzionati da Aristotele, delle pietre che cantavano, descritte da Pausania o delle salamandre che vivevano nel fuoco. I poteri occulti derivavano alle cose dalle idee platonicamente intese come forme pure ed eterne: la loro virtù si comunicava a tutte le cose cosicché «tutte le qualità occulte si diffondono sulle erbe, sulle pietre, sui metalli e sugli animali attraverso il sole, la luna, i pianeti e le stelle che sono superiori ai pianeti. E tale spirito ci sarà tanto più utile, quanto più sapremo

⁶²⁴ Ivi, I, VII.

separarlo dagli altri elementi e quanto meglio sapremo servirci delle cose in cui sarà penetrato più abbondantemente». Questa era l'operazione tentata dagli alchimisti, che cercavano di estrarre dall'oro il suo spirito per infonderlo agli altri metalli, «come noi abbiamo fatto e abbiamo visto fare, pur non potendo produrre una quantità maggiore di oro da quella originaria»⁶²⁵.

Come si evince, i testi sequestrati più che di magia si occupavano di scienza e filosofia.

La condanna all'Agrippa gli proveniva dalla volontà di descrivere la natura e l'ordine delle cose in un'accezione contraria alla scolastica e al tomismo tradizionale su cui si basava il credo della Chiesa.

E' difficile risalire all'identità dell'altro libro sequestrato al Muzio. Dai dati forniti nelle carte processuali è possibile, solo, dedurre che si trattava di un libro scritto a penna e ricoperto di carta pergamena diviso in tre parti di cui la prima iniziava con le seguenti parole: «liber primus quibus modis Hispaniae potestas». E' probabile che l'opera si indirizzasse in particolare alle procedure dell'Inquisizione spagnola ma è impossibile ricostruirne nei dettagli sia la trattazione che l'autore. Nell'incipit della quinta carta il libro veniva attribuito ad un non meglio identificato Iovannis Invitimeij abbatis mentre la terza e ultima parte veniva dedicata all'«era dell'havveratione» contro «duces imagines omnia» e cominciava con l'«espositio dei dieci notissimi philosophi de nostro tempo».

Vagliati i libri sequestrati all'Inquisitore non restava che porre sotto interrogatorio l'eretico per ottenere tutte le informazioni possibili circa la provenienza dei libri eretici in suo possesso.

In primis il libraio rassicurava l'inquisitore circa le modalità con cui recuperava i testi vietati. Egli non era in alcun modo legato a sistemi illeciti

⁶²⁵ Ivi, I, XIV

di circolazione delle idee eretiche né tanto meno ad alcuna setta segreta della città. Il libraio trovava i testi rivenduti nella sua bottega perché «andava intorno per le case comprando librerie vecchie nelle quali facilmente se trovano libri proibiti e li dava a chi ne cercava».

Incalzato dalle domande dell'arcivescovo, rivelava, poi, di aver recuperato i testi dell'Agrippa nella casa di Gio Battista Longo con il quale si era accordato «acciò che li vendesse». Il Longo era un medico napoletano «che facea delle nattività» con la passione per le letture eretiche. A lui era da imputare la responsabilità del crimine per il quale il Muzio era stato incarcerato perché in casa sua il libraio era «andato a pigliare li libri per un uomo che non so lo nome né il cognome né lo conosco» e a lui sarebbero andati i ricavi della vendita.

A dimostrazione della veridicità delle sue affermazioni l'uomo invitava l'Inquisitore a perquisire «la casa sua che habita a Santa Chiara et il suo studio» dove, con facilità, era possibile ritrovare molti altri libri «che trattano de secreti proibiti», effigi di demoni, e arnesi e utensili strani. La conferma della sua accusa poteva fornirla Felice Rea, suo collaboratore abituale, il quale, se chiamato a deporre, meglio di chiunque altro avrebbe potuto provare che nella casa del Longo «si trovano libri haereticae».

Dodici mesi prima, infatti, proprio il Rea, raccontava il Muzio nella sua deposizione, «venne da me perché semo amici e li facea guadagnare qualche cosa» per invitarlo a cercare i libri dell'empio filosofo al fine di rivenderli al Longo dietro compenso «di buoni dinari».

E solo per guadagnare qualche soldo e sfamare la propria famiglia il Muzio aveva procurato al Longo i testi dell'Agrippa comprandoli da un «furastiero che non so se fusse stato todisco o framengo» per quattordici ducati.

Il libraio completava la sua contraddittoria deposizione asserendo di possedere molti altri libri di filosofi nella sua bottega «ma de li boni» e di

aver venduto altri libri proibiti «di novatori» solo in un'altra occasione ma ad un padre gesuita e «co licenza di visto».

Il quattro dicembre 1603, in corso di causa, l'Arcivescovo disponeva la perquisizione e il sequestro della casa e dello studio del medico napoletano. Prospero Crisemone, Ottavio Porcello e Gioè Capmania, venivano autorizzati a ad andare «alla casa del dottore sita vicino al monastero acciò che si facesse la perquisizione». Giunti nell'abitazione «alcuni chi erano nella casa dissero che Gio Battista Longo era fuori di casa» cercando di impedire in ogni modo l'ingresso degli ufficiali regi. Con l'uso della forza i tre uomini riuscirono ugualmente ad introdursi nella casa ma «sagliendo sulle scale a guardar ad alto si trovò che la porta che stava in mezzo alle grate era ferrata». Interrogato su quale ne fosse la ragione, uno degli inservienti rispose che la porta era stata «ferrata poco fa». Gli ufficiali ordinarono più volte di aprirla, il rifiuto opposto li obbligò a «scassarla come fecero». Nello studio del Longo furono trovati «et carrelli de natività et libri li quali», pedissequamente inventariati, «appresso» furono portati «a questa corte arcivescovile».

Non è dato sapere quale fu la condanna definitiva comminata ai due uomini ma dall'arresto immediato del Muzio e la fuga del Longo si evince chiaramente che il controllo sulla circolazione dei libri proibiti fu serrato nel Regno e ancora una volta vide la collaborazione tra autorità vescovile ed autorità secolare.

CONCLUSIONI

In conclusione, dall'esame condotto sui processi dell'Archivio diocesano appare indubitabile che la confisca dei beni nel Regno era regolarmente applicata solo per nobili ed Ebrei. Ma occorre porre attenzione su altri particolari interessanti. In primis i processi vescovili che seguivano la via straordinaria non erano affidati alla competenza generale della Curia ma ad un particolare ufficio preposto alla materia fiscale; altro dato da non sottovalutare, è che i presbiteri a cui venivano affidati i casi, erano indicati nelle formule di rito con il titolo non meglio precisato di ministri in spiritualibus et temporalibus de lo Santo Officio. Ciò, se si tiene conto della diversa dicitura usata per l'individuazione dei ministri con le stesse competenze nei tribunali delegati di Roma o dei tribunali alla spagnola, connota di una complessità ancora maggiore la struttura dell'inquisizione napoletana. Sembrerebbe, infatti, che i ministri in questione avessero ricevuto una doppia delega, sia ecclesiastica che temporale. Essi erano al tempo stesso servitori del vicerè di Napoli e commissari spetialiter deputati della Congregazione della Santa Inquisizione. Si realizzava una tipologia processuale che aveva alla base l'anomala struttura giudiziaria di un tribunale di fede misto che tendeva indubbiamente ad un prototipo più vicino per forma alla sua configurazione spagnola. La giustificazione a questo comportamento probabilmente risiedeva nella volontà dello Stato spagnolo di rivestire il ruolo di promotore delle campagne antieretiche sia stimolando il clero locale sia cercando di controllare indirettamente i tribunali di fede. Non potendo instaurare un tribunale di fede autonomo, l'intento, in pratica, era quello di rigettare il titolo di "Commissario delegato della Santa Inquisizione" imponendo, nello stesso tempo, nei tribunali di fede una presenza che fosse anche laica. Del resto nota è la tendenza spagnola di eleggere vescovi quali inquisitori. Se la teoria sposata fosse giusta verrebbe scardinata la tesi di Elena Brambilla⁶²⁶ e di tutti coloro che vedono in un accordo segreto tra i vescovi e Roma lo strumento che legittimava la Curia ad usare le procedure straordinarie nelle cause di fede. Semmai, secondo questa ricostruzione era l'appoggio del governo e la sua fiera resistenza ad un'Inquisizione quale quella romana che estrometteva il

⁶²⁶ E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Ufficio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*. Milano, Il Mulino, 2000.

potere laico dalla compagine giudiziaria a rendere la cura dell'ortodossia quasi di totale appannaggio della Curia vescovile.

A questi elementi occorre aggiungere che con le prammatiche aventi ad oggetto il reato di blasfemia e quelle contro i Giudei i sovrani avevano mostrato chiaramente l'intento di mantenere il controllo delle cause di fede. In una prammatica, in particolare, ad esempio, si incaricava il Tribunale della Vicaria, le Udienze e tutti gli Ufficiali del Regno «si Regj che Baronali [...] che usino tutta la sopraffina attenzione nella Inquisizione che dallo Stato si farà de' bestemmiatori»⁶²⁷.

Il Giotti, invece, nel descrivere cosa dovesse intendersi per modo di procedere ordinario alludeva ad una stretta collaborazione tra vescovi Collaterale e Vicerè. Chi amministrava le cause di fede, infatti, aveva il potere di imbastire autonomamente le cause, di provvedere alle indagini, di raccogliere gli elementi probatori, di valutarli ai fini della sentenza e anche quello di scegliere le pene più adatte al caso ma la condanna, doveva necessariamente essere sottoposta al vaglio del Consiglio Collaterale che, a sua volta, se lo riteneva opportuno, dava il beneplacito per l'esecuzione della sentenza su espressa autorizzazione del Vicerè. Questa stretta collaborazione è chiara nelle sue pagine. Scrive ad esempio, relativamente ad un caso, che «l'Arcivescovo cosentino dimanda a Regj del Collaterale di ottenere la castigatione di alcuni macchiati di eresia negli anni stessi, e scrittane parere favorevole al vicerè, rispose che presti all'Arcivescovo aiuto con che non si comandino se non come le leggi civili vogliono e nel tempo medesimo si ritrova, che il vescovo di Mottola procede contro il Barone di quel luogo come similmente in altri affari il Prelato di Agnola»⁶²⁸. Ma il Giotti riporta anche molti esempi di inquisiti di religione catturati dalla Vicaria criminale e « con decreti poi agli ordinari conceduti»⁶²⁹.

A ciò si aggiunge che in un anonimo manoscritto dei primi del seicento nel difendere l'Inquisizione romana l'Autore affermava che la prassi di eleggere vescovi come inquisitori controllati dal sovrano di Spagna si perpetrò nei secoli. Questa consuetudine era stata introdotta da Ferdinando

⁶²⁷ Giustiniani, Nuova Collezione delle Prammatiche, tomo IV, Napoli 1804, pp. 101- 111, tit. LXXVII, *De Espulsione Hebreorum, sive Judaorum*, prammatica VIII, 4 gennaio 1726.

⁶²⁸ Gio Battista Giotti, *Le Raggioni per la Fedelissima Città di Napoli negli affari della Santa Inquisizione*, BNN ms XI C 46, f. 331.

⁶²⁹ Scrittura per il Sant' Ufficio, BNN ms. XI C 37 f.306.

il Cattolico, si era rinnovata anche ai tempi di Carlo V e di Filippo II, ed era seguita fino al 1560 quando vennero eletti inquisitori il D.V. Bernardino Croce e nel 1561 il D.V. Annibale Moles al fine di «confiscare le robbe de condannati per delitti di eresia». La praticasi era perpetrata, «segretamente nelli secoli» da quando don Pietro da Toledo aveva emesso un editto in materia di Inquisizione nel quale stabiliva che non poteva ammettersi, nella cura dell'ortodossia, altro ministro «in questa occupazione più utile per colui che la esercita che amabile a chi l'esercita che tra i molti vescovi dipendenti da Regj»⁶³⁰.

Il Parrino, infine, nella sua ricostruzione della rivolta del 1661, riporta un altro dato "anomalo". Racconta, infatti, che, durante i tumulti, il vicerè, per impedire al popolo l'invio di un'ambasceria al sovrano volta ad ottenere la liberazione dei beni del conte di Mola e degli altri eretici catturati da monsignor Piazza, aveva precisato che nelle cause di fede «non si dovesse andare da sua Altezza a supplicarlo per i detti dissequestri in osservanza alla bolla di Giulio III» in quanto il sovrano aveva rimesso ogni competenza su questa materia al Tribunale della Suprema Camera e «per prendere tali decisioni è convenevole andare dalla Camera né da altro Tribunale».

Dalle analisi condotte risulta suffragata l'opinione di Adriano Prosperi⁶³¹ sull'impossibilità di ricondurre l'Inquisizione ad un ideal tipo astratto dal momento che la sua struttura muterebbe in base alla realtà sociale politica e culturale in cui il tribunale attecchiva. Di certo appare improbabile, per la particolare organizzazione politica della corona spagnola, che i vescovi, nel Regno, operassero senza exequatur regio e alle dipendenze di Roma .

Se il tribunale vescovile fosse stato dipendente unicamente da Roma e autorizzato a procedere da una delega segreta del Papa non si capirebbe il motivo dei conflitti, attestati dal Romeo⁶³², sorti con il tribunale delegato quando con la nomina ad inquisitore di Carlo Baldino esso fu introdotto, stabilmente, nel Regno.

⁶³⁰ Parrino, *Teatro eroico e politico de governi de vicerè del Regno di Napoli vol.III*, Napoli 1692; BNN ms. XI C 37 f. 289.

⁶³¹ Prosperi, *L'Inquisizione: verso una nuova immagine?* In «Critica storica», XXV, 1998, pp. 119-145

⁶³² Romeo, *Una città due inquisizioni. L'anomalia del Sant'Uffizio a Napoli nel tardo cinquecento*, in «Rivista di storiae letterature religiosa», XXIV, 1998.

In conclusione è possibile attestare la presenza nel Regno di un' Inquisizione ibrida sottoposta al capillare controllo regio ma non completamente staccata dalla congregazione romana alle cui dipendenze rimaneva, nei fatti, il clero al contrario di quanto avveniva nell'Inquisizione spagnola.

INDICE DELLE FONTI

FONTI DI DIRITTO COMUNE

• **Corpus Iuris Giustiniano:**

- C. VIII, 8, 5: Costituzione *Quisquis*;
- Nov, I, 2, : *Lex Sancimus*;
- C. I, 5, 19: *Lex Cognovimus*;
- Coll. I, I : *Lex Falcidia*;
- Nov. 115, 3, 14: *Ut Cum de appellatione*;

• **Corpus Iuris Canonici:**

- X, X, 5, 9: *Concilio di Tours*;
- X, V, 6, 7: Bolla *Vergentis* di Innocenzo III;
- X, III, 5, 6: *Concilio lateranense*;
- V, IV, 5: *Leges Gazaros*;
- X, XV, 5, 7: *Solent Heretici* di Gregorio IX;
- V, II, 12, 18: *Cum Secundum Leges* di Bonifacio VIII;
- V, II, 12, 18: *Ut Inquisitionum* di Bonifacio VIII;
- V, II, 12, 1: *Ex Eo* di Bonifacio VIII;

FONTI ARCHIVISTICHE

• **ASN, Serie Museo C 99:**

- Vol. 109, Carte sciolte;

• **ASN, Biblioteca, Ms. 49:**

- Niccolò Fraggianni, *Memoria di ciò che io Marchese Fraggianni ho operato negli anni 1746-47 per li torbidi moti in Napoli a cagione del Tribunale dell'Inquisizione*

• **ASN, Partium della Sommaria:**

- Vol. 2, ff. 64-65 v/r;
- Vol. 492, ff. 71-85 v/r;

• **ADSN, Fondo Sant'Ufficio:**

- coll. 60.712, Tribunale delegato del Sant'Ufficio, Processo formale, Giò Nicola de Marinis: cibi proibiti.
- coll. 139.1751, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Giovanni Sabato Califre: bigamia.
- coll. 139.1751, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Pietro Pirro: bigamia.
- Coll. 48.553, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Sigismondo Chemer de Vienna: Luteranesimo;
- Coll. 48.553, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Giovanni Ruf alemano: Luteranesimo;
- Coll. 155.1939, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Stefano Orellio: Luteranesimo;
- Coll. 48554, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Claudio Fontana: Calvinismo;
- 142.1792, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Giovan Francesco Castaldo: Ebraismo *ratione peccati*;
- 142.1792, Arcivescovo di Napoli, Processo formale Giacomo Corcione: Ebraismo *ratione peccati*;
- coll. 115.1415, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Giovan Giacomo Muzio: libri proibiti.

- coll. 115.1415, Arcivescovo di Napoli, Processo formale contro Giovan Battista Longo: libri proibiti.

FONTI MANOSCRITTE

- **BNN ms XV B 3:**

- Biscardi, *Risposte alle scritture e motivi venuti da Roma*, Napoli, 1694, ff. 116- 162;

- **BNN ms X B 61:**

- Carafa T., *Memorie*, Napoli, 1693/1694, ff. 1 – 47;

- **BNN ms XIX B 38:**

- Valletta, *Discorso filosofico in materia d'Inquisizione e intorno al correggimento della Filosofia di Aristotele*, opera incompleta, Napoli, 1696/ 1704, ff. I – CCXXVII.

- **BNN ms XI C 1:**

- Biscardi S., *Discorso per la Città del Regno di Napoli che nelle cause del Santo Ufficio si abbia a procedere per la via ordinaria secondo le lettere del Re Filippo II*, Napoli, 1693, ff. 2 – 31;

- **BNN ms XI C 12:**

- *Rappresentazione al Principe per l'osservanza e conferma delle gratie e specialmente di quelle della proibitione del S. Ufficio contro il conte di Pignorada*, ff. 2-11;
- *Varie Scritture e notizie intorno al S. Ufficio ricorsi fatti al re contro il conte di Pignorada ed altre cose appartenenti alle Piazze, Deputatione ed altro simile*, ff.12-23;

- *Discorsi Sul Sant'Ufficio*, ff. 69-92;

• **BNN ms XI C 37:**

- Rubino A., *Deputazione della Fedelissima città di Napoli sopra gli incidenti tentati da Monsignor Piazza*;
- *Id.*, *Relatione di quanto succedè a Napoli nell'anno 1661 per la carcerazione delli doi gentiluomini del Signor Duca delle Noci per lo Santo Officio et dell'Unione delle Piazze et Deputati fatti a ciò non si ponesse tribunale di quello nella città di Napoli*, ff. 289-382,
- *Discorso di quanto è passato in materia di Inquisizione in Napoli 1661-1662*, ff. 326-339;
- Parrino, *Teatro eroico e politico de governi de vicerè del regno di Napoli volume III Napoli 1692*, ff. 289-303;
- *Scrittura per lo Santo Officio*, ff. 305-319

• **BNN ms XI C 46:**

- Gio Battista Giotti, *Le Raggioni per la Fedelissima Città di Napoli negli affari della Santa Inquisizione*, ff. 322-332;
- *Scritto per S. Maestà fatto dalla Deputazione dei Capitoli della Città di Napoli nell'anno 1661*, ff. 10-12;

• **BNN ms. III E 15:**

- Valletta G., *Al nostro SS. Mo Padre Innocenzo XII intorno al procedimento ordinario e canonico nelle cause che si trattano nel Tribunale del Santo Officio nella Città e Regno di Napoli*, Napoli, 1964, ff. 44 – 133;

• **BNN, ms XI E 11:**

- *Risposta di Paneranda in cui si sostiene che il nunzio si è indebitamente ingerito nelle cause del S. Officio innovando la prassi inquisitoriale rispetto alle direttive sovrane*, ff. 60,61;
- Leandro Filopoli, *Estratto dell'accaduto in Napoli nell'anno 1661 con i motivi e le ragioni Havute per escludere il Tribunale dell'Inquisizione*;

• **BNN, ms XI E 12:**

- De Mari G., *Riflessioni contro le stesse osservazioni impugnate nell'antecedente scrittura di Giacinto De Mari, in difesa della Città del Regno di Napoli, in esclusione del ritorno del Ministro Delegato del Tribunale dell'Inquisizione di Roma*, Napoli, 1693, ff. 244 – 267.
- Di Fusco, *Per la Fedelissima Città di Napoli negli affari della Santa Inquisizione*, ff. 182; ff. 181 – 207;

• **BNN, ms I Aa 30 ff. 1-53; ms. XI C1, ff. 84v-146v; ms. XV B 2, ff. 84v-146v (a confronto):**

- Caravita N., *Ragioni a pro della Fedelissima Città e Regno di Napoli contr'al procedimento straordinario nelle cause del Sant' Officio*, Napoli, 1709

• **BNN SQ XXX A 1:**

- *Capituli gratiae et Privilegii concessi alla fedelissima Città di Napoli per li Serenissimi Signori nostri passati*, Napoli 1524,
- *Capituli supplicatione et gratie quale Humilmente se esibiscono et ordinano ad lo ill.mo Signore D. Gonzalvo Ferrandes*, 15 maggio 1503, capitolo 38 pp. 52 ss..
- *Capitula Regis Catholici expedita Segaviae*, 5 ottobre 1505, capitolo 14, pp-62 ss..

• **SPN ms. XXIII B 1:**

- *Istruzioni per il reverendo Paulo d'Arezzo mandato dalla Città di Napoli a Filippo II per la confermatione del breve di Papa Giulio III il quale fè grazia che l'inquisiti di eresia in Regno non perdono le robbe*, ff.585 ss.;
- Copia del breve di Giulio III ff. 594ss;
- Dichiarazione di Filippo II che nella Città e Regno di Napoli nelle cause del S. Ufficio si proceda per la via ordinaria e non nel modo dell'Inquisizione di Spagna ff. 597ss;
- Relazione del P.D. Paulo D'Arezzo della Città di Napoli del suo negoziato nella Corte di Spagna ff. 598 ss;

• **SPN, XXIII D 15:**

- Rubino, *Historiae di Napoli dal 1658 al 1661*, tomo II, ff. 277 ss.;

• **SPR, ms XV:**

- Breve *Apostolicae Sedis providentia* del luglio 1556 in B.Fontana documenti vaticani contro l'eresia luterana in Itali, ff. 71 ss;

FONTI A STAMPA

- Bullarium Franciscanum, tom. III, Roma 1765, a cura di J.H.Sbaralea.
- Bulifon A., *Lettere memorabili, istroriche, politiche ed erudite*, Rac I, Napoli, 1693.
- Confuorto D., *I giornali di Napoli*, vol II, Napoli, 1692 /1699.

- D'Afflitto M., *Memorie degli scrittori del Regno di Napoli*, Napoli, 1794.
- D'Alfeno D., *Pragmaticae II, De impressione librorum*, Napoli, 1772.
- F. Nicolai Eymerici, *Directorium inquisitorium, Cum Commentariis Francisci Pegne, Vnetiis, Apud Marcum Antonium Zalterium, MDCVII*;
- Filangieri, *Scienza della legislazione*, volume IV, libro III.
- Giustiniani L., *Memorie istoriche degli scrittori legali del Regno di Napoli raccolte da Lorenzo Giustiniani*, Tomo I – III, Napoli, 1787/1788.
Id., *Nuova Collezione delle Prammatiche del Regno di Napoli*, vol VI, Napoli, 1804.
Id., *Nuova Collezione delle Prammatiche*, tomo III, Napoli 1804, pp. 120-121 tit. XXXVI *De Blasphemantibus*; Id., tomo IV, Napoli 1804, pp. 101-111, tit. LXXVII, *De Espulsione Hebreorum, sive Judaorum*;
- Grimaldi C., *Memorie istorio filosofiche*, Lucca ,1725.
- Gudonis B, *Practica Inquisitionis haereticae pravitatis, document publiè pour la primier fois*, Alphons Picard libraire editeur, Paris, 1886.
- *Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheym a consiliis et archivis indiciarii sacrae Caesareae majestatis de Occulta Philosophia libri tres. Nihil est opertum quod non reveletur et occultum quod non sciatur. Matthaei X. Cum gratia et privilegio Caesareae majestatis ad triennium*, Colonia 1533.
- Id., *Agrippa De incertitudine*, trad. di L. Domenichi, Venezia 1547.

- Lieti G., *Il livello politico ossia la giusta bilancia nella quale si pesano tutte le massime di Roma e atti de' Cardinali Viventi*, Napoli, 1870.

- Locati U., *Opus quod iudicale inquisitorium dicitur, ex diversis teologis et I.V.D.* , Romae, Apud haerede Antonii Bladii impressores camerales, MDLXX;

- Masini E., *Sacro Arsenale Prattica dell'Officio della S. Inquisitione con l'inserzione d'alcune regole fatte dal P. Inquisitore Tomaso Menghini Domenicano fiscale della Supremma Generale Inquisizione di Roma*, Roma, Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1625;

- Petrus de Ancharano, *Super Sexto Decretalium acutissima commentaria*, capitolo Cum sane, VI libro Decretali, Bononiae, apud Societatem Typographiae Bononiensis, 1583.

- Porzio L. A., *Lettere e discorsi accademici di Lucantonio Porzio*, Napoli, 1711.

- Summa Goffredi de Trano in titulos decretalium. De haereticis, haereticus dicitur, Venetiis 1570.

- Tancredus, Glossa ordinaria al *Liber Extra X, V, 7, 9*, al v. haereticum: haereticus multis modis dicitur, Vel qui male sentiunt de sacramentis ecclesiae, infra eodem ad Abolendam, in principio. Voce: *confiscentur* . Venetiis apud Iuntas 1615.

- Tanucci B., *Epistolario*, vol I, 1723-1726.

BIBLIOGRAFIA

Aa. Vv., *Storia medievale*, lezione del prof. Artifoni, Donzelli, Roma, 1998.

Aiello, *Cartesianesimo e cultura oltremontana al tempo dell'Istoria civile*, nei voll. *Miscellanei Pietro Giannone e il suo tempo*, Atti del convegno di studi nel tricentenario della nascita, Foggia 22-24 ottobre 1976, a cura di Raffaele Aiello, voll. 2, Napoli, Jovene, 1980;

Id., *gli Afrancesados a Napoli nella prima metà del settecento. Idee e progetti di sviluppo*, nei voll. *Miscellanei, I Borbone di Napoli e i Borbone di Spagna*, Atti del Convegno internazionale organizzato dal Centro Studi italo-spagnoli, Napoli 4-7 aprile 1981, a cura di M. Di Pinto, voll.2, Napoli, Guida, 1985.

Id., *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone*, in *Storia di Napoli* volume VII, Napoli 1972.

Id., *Una società anomala. Il programma e la sconfitta della nobiltà napoletana in due memoriali cinquecenteschi*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1996;

Aldolfi, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1976.

Alessi, *Il Soggetto e l'ordine, percorsi dell'individualismo nell'Europa moderna*, Giappichelli, Torino, 2006.

Id., *Il processo penale. Profilo storico*, Roma- Bari, Laterza, 2005.

Amabile L., *Il Santo Officio dell'Inquisizione a Napoli: narrazione con molti documenti inediti*, Città di Castello, S. Lapi tipografo editore, 1892.

Amerio, *Tommaso Campanella*, in Letteratura italiana I minori vol. II, Milano, Marzorati, 1961.

Ascheri, *Introduzione storica al diritto moderno e contemporaneo*, Seconda edizione riveduta, Torino, G. Giappichelli, 2008.

Id., I consilia dei giuristi medievali: una fonte del tardo medioevo, in <http://www.isime.it/redazione08/bull105/marioascheri.pdf>.

Ascione, *Il governo della prassi: l'esperienza ministeriale di Francesco d'Andrea*, Napoli, Jovene, 1994.

Id., *Napoli e Filippo II: la nascita della società moderna nel II cinquecento*, Napoli, Macchiaroli, 1998.

Id., *Potere ed ideologia nella Napoli di fine seicento: lo scandalo della Turris*, Napoli, Jovene, 1990.

Baiton, *La Riforma Protestante*, Einaudi Torino 2006;

Bartelli, *Giovan Francesco De Alois fatto morire in Piazza Mercato 1564*, Napoli 1940 Librerie Antiquarie Comm. Raffaele Ruggieri.

Cittadinanza di F. Belvisi a cura di A. Barbera in , *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Benassar, *Storia dell'Inquisizione spagnola dal XV al XIX secolo*, traduzione di Nada Torcellan, Rizzoli, Milano, 1990.

Baiggent, Leigh, *L'Inquisizione. Persecuzioni, ideologia e potere*, Milano, Il Saggiatore, 2010

Bertotti, *Famiglia e lignaggio: l'aristocrazia in Italia*, in <http://centri.univr.it/rm/repertorio/famiglia1.html>

Borromeo, *Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia spagnola del cinquecento*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea» IX, 1998.

Brambilla, *La giustizia intollerante, Inquisizioni e tribunali confessionali in Europa*, Carocci, Roma, 2007.

Id., *Alle origini del Sant'Uffizio: penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al sedicesimo secolo*, Bologna, Il Mulino, 2001

Id., *Coscienza e giustizia nella Seconda Scolastica*, in *Storica*, X, 2004, n. 30, pp. 195-208

Breve storia dell'Inquisizione, a cura di A. Fiore, <http://www.filosofiaedintorni.eu/inquisizione.htm>.

Canosa R., *Storia dell'Inquisizione spagnola in Italia*, Roma, Sapere, 2002.

Cardini F., *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della «leggenda nera»*, Roma, Città Nuova, 2005.

Cavanna A., *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, vol.I, Varese, Giuffrè, 1982.

Cavina, *Il sangue dell'onore. Storia del duello*, Roma-Bari, Laterza, 2005. Ampliamento della recensione apparsa nella rivista telematica «Cromohs», X, 2005, http://www.cromohs.unifi.it/10_2005/venturelli_cavina.html.

Colapietra R., *Vita pubblica e classi politiche del Vicereame Napoletano tra il 1656 ed il 1734*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1961.

Comparato V. I., *Giuseppe Valletta un intellettuale napoletano della fine del seicento*, Milano, Mondadori, 1970.

Coniglio G., *Il Vicereame di Napoli nel secolo XVII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1955.

Crocetti G., *La scomunica ed altre censure: catechismo al popolo*, versione on-line.

D'Agostino, *Storia di Napoli*, Napoli, Liguori, 1988.

De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1971.

De Vergottini, *studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220*, Giuffrè, Milano, 1952.

Dal Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006;

Dal Coll, Evangelisti, *L'Inquisizione tra storia ed immaginario*, Milano, Arbor librorum, 2011

Dezza, «*Pour pourvoir au bien de notre justice*». *Legislazioni statali, processo penale e modello inquisitorio nell'Europa del XVI*

- secolo*. :<http://www.dirittoestoria.it/3/Memorie/Organizzare-ordinamento/Dezza-Processo-penale-modulo-inquisitorio.htm#cinque>.
- Id., *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, Volume I, Milano, Giuffrè, 1989.
- Ferrara, *Stato e Chiesa nel Regno delle due Sicilie durante il secolo XVIII*, Napoli, Contessa, 1935.
- Ferrone, *Celestino Galiani. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo newtoniano*, su *Il Giannone, semestrale di cultura e letteratura*, on-line <http://www.ilgiannone.it/giacontent.asp?id=26>.
- Fiorelli, *I sentieri di un Inquisitore. Sant'Ufficio, periferie ecclesiastiche e disciplinamento devozionale (1615-1678)*, Napoli, Guida, 2009.
- Firpo, *Inquisizione romana e controriforma. Studi sul cardinale Giovanni Morone e il suo processo di eresia*, Il Mulino, Bologna, 1992;
- Id., *Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, Torino, UTET Libreria, 2005;
- Id., *Juan de Valdès, Alfabeto cristiano. Domande e risposte*, Einaudi, Torino 1994.
- Fisco religione e stato nell'età confessionale*, a cura di Kellenbenz e P. Prodi, Il Mulino, Bologna, 1989
- Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione. XIV-XVIII secolo*. Roma-Bari, La Terza, 1992.

Frattarolo, *I tipografi meridionali dalle origini al secolo XVIII*, Roma, Gismondi, 1955.

G. Greco, *La Chiesa nell'Italia moderna*, Laterza, RomaBari, 1999.
Galasso, *Il Regno di Napoli, il Mezzogiorno spagnolo (1492-1622) v. II*, Torino, Utet, 2005.

Galasso, *Napoli nel Vicereame spagnolo 1648-1696*, in *Storia di Napoli* vol. 6, Napoli, Società editrice storia di Napoli, 1972.

Id., *Napoli nel Vicereame spagnolo 1696-1707*, Napoli, in *Storia di Napoli* vol. 7, Napoli, Società editrice storia di Napoli, 1972.

Id., *Napoli nel Vicereame spagnolo*, in *Storia di Napoli* vol. 6, Napoli, Società editrice storia di Napoli, 1972.

Genovesi, *La prima autobiografia*, a cura di Paola Zambelli, «Rivista Storica italiana». LXXXIII, 1971.

Gerosa, *La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico*, Edition Universalitaires, Fribourg, 1984.

Giunta, *La Politica antieretica di Federico II*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani*, Palermo 1952.

Id., *Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Giuffrè, Milano, 1974.

Havas, *Storia dell'Inquisizione*, Bologna, Odaya 2010.

Ingegneri, *Torquemada, atrocità e segreti dell'Inquisizione spagnola*, De Vecchi, Milano, 1966.

Lavenia V., *L'infamia e il perdono. Tributi, pene, confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2004.

Id., *I beni dell'eretico i conti dell'inquisitore. Confische, stati italiani, economia del sacro tribunale*. In *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto. Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca, Roma, 24-25 giugno 1999*, pp.85-96. Accademia nazionale dei Lincei, Roma 2000.

Lea, *L'Inquisizione spagnola nel Regno di Sicilia*, a cura di Sciuti Russi, ESI, Napoli, 1995.

Lollini, *Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana verità e riconciliazione*, Il Mulino, Urbino 2005.

Lopez, *Inquisizione stampa e censura nel Regno di Napoli tra cinquecento e seicento*, Napoli, edizioni Delfino, 1974.

Id., *Riforma cattolica e vita culturale a Napoli: dalla fine del cinquecento ai primi del settecento*; Roma, Delfino, 1964.

Id., *Sul libro a stampa e le origini della censura ecclesiastica*, Napoli, Regina, 1972.

Lukas Gschwend: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/i/I8949.php>.

Luongo, *Serafino Biscardi mediazione ministeriale ed ideologia economica*, Napoli, tip. G. Pipola, 1993.

Maceratini, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano cristiano e nel diritto canonico classico*, CEDAM, Padova, 1994.

Mainsonneuve, *Le droit romaine e la doctrine inquisitoriale*, in *Etudes d'histoire du droit canonique dedite a Gabriel le Bras*, t.II, Srej, Paris 1965.

Mancino, *Il reclutamento dei confessori a Napoli tra la fine del cinquecento e gli inizi del seicento*, in B. Ullianich, *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra cinquecento e seicento*, Napoli, La città del sole, 1997.

Id., *Giustizia penale ecclesiastica e Controriforma. Uno sguardo al tribunale criminale arcivescovile di Napoli*, in «Campania Sacra» 23, 1992.

Masella S., *Niccolò Fraggianni e il tribunale dell'Inquisizione a Napoli*, Napoli, Athena Mediterranea, 1972.

Mastellone S., *Note sulla cultura napoletana al tempo di Francesco D'Andrea e Giuseppe Valletta*, «Critica storica», 1, 4, 1962.

Id., *Osservazioni sulle origini scientifiche dell'anticurialismo meridionale*, Messina; «Critica storica», 4, 1, 1965.

Id., *Il pensiero politico giuridico di Francesco D'Andreae Giuseppe Valletta*, Messina; Firenze, L. S. Olschki, 1968.

Id., *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del seicento*, Messina; Firenze, D'Anna 1965.

Mazzola, *la pena latae sententiae nel diritto canonico. Profili comparati di teologia criminale*, CEDAM, Padova, 2001.

Merlo G., *Vescovi medievali*, Biblioteca francescana, Milano 2003.

Miele, *Confessione, confessori e penitenti nei sinodi di area napoletana della seconda metà del cinquecento*, in B. Ullianich, *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra cinquecento e seicento*, Napoli, La Città del Sole, 1997.

Id., *La Riforma dei conventi nel cinquecento: osservazioni ed istanze della teologia napoletana dell'epoca*, Estr. da *Motivi di Riforma tra quattrocento e cinquecento*, Memorie Domenicane, n. s., n. 3, 1972.

Osbat L., *Sulle fonti per la storia del Sant'Uffizio a Napoli alla fine del seicento*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa» I, 1972, pp. 419-427.

Id., *L'Inquisizione a Napoli il processo agli ateisti 1688-1697*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1974.

Id., *La missione del Baronio a Napoli per un procedimento dinnanzi al tribunale dell'Inquisizione*, Sora, Centro Studi Sorani, 1982.

Id., *Un'importante centro di documentazione per la storia del mezzogiorno d'Italia nell'età moderna: l'archivio storico diocesano di Napoli*, in *Melanges de l'École française de Rome* t. 85, 1, 1973.

Otmar Hagender, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII* a cura di M.P. Alberzoni, Vita e Pensiero, Milano 2000;

Panorama numismatico, mensile di numistica medaglistica e cartamoneta, numero 261, anno XXVII, Aprile 2011, a cura di Francesco Rauso In http://www.ilportaledelsud.org/francesco_di_rauso.htm

Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medioevo, compilata con il sussidio dell'Archivio segreto pontificio e molti altri archivi*, Roma, Desclee, 1959

Pastore, *La spada e il vangelo: l'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici 1460-1598*, Ed. di storia e letteratura, Roma, 2003.

Pastore, *Roma, il Concilio di Trento, la Nuova Inquisizione: alcune considerazioni sui rapporti tra vescovi ed inquisitori nella Spagna del cinquecento* in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000.

Pellegrini M., *Vescovo e città una relazione nel medioevo italiano*, Mondadori, Milano, 2009.

Peyronel Rambaldi, *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età moderna*, Claudiana, Torino, 2008.

Perez, *Breve storia dell'Inquisizione spagnola*, traduzione di Luciana Pugliese, Corbaccio, Milano 2006.

Perrotta, *I Valdesi di San Sisto, Guardia, Montalto, San Vincenzo, Vaccarizzo, Argentina, e Piano dei Rossi*, Cosenza, Pellegrini editore, 2005.

Piergiovanni, *La Punibilità degli Innocenti nel diritto canonico dell'età classica*, II, Giuffrè, Milano, 1974.

Pontieri E., *L'agitazione napoletana del 1564 e la missione del teatino Paolo Burali d'Arezzo presso Filippo II*, in «Atti dell'Accademia pontiniana» nuova serie, v. 6, pp. 306-335.

Prosperi A., *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino Einaudi, 1996.

Id., *Il seme dell'intolleranza, Ebrei eretici e selvaggi*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

Id., *L'Inquisizione: verso una nuova immagine?* In «Critica storica», XXV, 1998, pp. 119-145;

Id., *La Chiesa e gli Ebrei nell'Italia del 500*. In *Ebraismo ed antiebraismo: immagine e pregiudizio*, a cura dell'Istituto Gramsci toscano, Firenze 1989.

Id., *il sangue e l'anima. Ricerche sulle Compagnie di giustizia in Italia*, in «Quaderni storici», 51, 1982, pp. 87-104.

Reston, James: *I mastini di Dio*, ed. Piemme, Casale Monfererrato, 2006.

Rimbaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia. «Il Sommario della Sacra Scrittura»*. *Un libro proibito nella società italiana del cinquecento*, Olsky, Firenze, 1997.

Romeo G., *Per la storia del Sant'Uffizio a Napoli tra cinquecento e seicento*, in «Campania Sacra», VII, 1976, pp. 51-57.

Id., *Aspettando il boia: condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1993.

Id., *Controriforma e confessionali: il caso della parrocchia napoletana di Santa Maria in Cosmedin*, in B. Ullianich, *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra cinquecento e seicento*, Napoli, La Città del Sole, 1997.

Id., *Inquisitori esorcisti e streghe nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990.

Id., *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma, G.F.L. editori La Terza, 2006.

Id., *Ricerche sulla confessione de peccati e Inquisizione nell'Italia del cinquecento*, Napoli, La Città del Sole, 1997.

Id., *Una città due inquisizioni. L'anomalia del Sant'Uffizio a Napoli nel tardo cinquecento*, in «Rivista di storiae letterature religiosa», XXIV, 1998.

Id., *Una simulatrice di Santità a Napoli nel cinquecento: Alfonsina Rispolo*, Napoli, ed. Dehoniane, 1978.

Ruffino, *Ricerche sulla condizione giuridica degli eretici nel pensiero dei Glossatori*, in «Rivista di Storia del diritto italiano», XLVI, 1973 pp. 115-164;

Ruggiero G., *La Turris Fortitudinis tra politici, ecclesiastici e filosofi nella Napoli di fine seicento*, in «Frontiera d'Europa» società, economia, istituzioni, diritto del Mezzogiorno d'Italia, Rivista storica semestrale, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, IX, 1, 2003.

Sassi, *Medioevo valdese 1173-1315*, Editrice Uni Service, 2010

Scaramella P. R., *Con la croce al core: inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro 1551-1564*, Napoli, La Città del Sole, 1995.

Id., *Inquisizioni, eresie, etnie nel Mezzogiorno d'Italia: il peccato in moltitudine*, in «Atti dei Convegni Lincei», *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma 24-25 giugno 1999, Roma Accademia nazionale dei Lincei, 2000.

Id., *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto. Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca (Roma, 24-25 giugno 1999)* in «Atti dei convegni lincei» n.162, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2000.

Scuti Russi, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra sette e ottocento. Il dibattito europeo sulla soppressione del «Terribile monstre»*, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2009.

Sirago, *L'Inquisizione a Napoli nel 1661*, Bari, Tipolito Gandolfo, 1980.

Spini, *ricerca di libertini, la teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, Roma, Universale di Roma, 1950.

Sposato, *Le lettere provinciali di Biagio Pascal e la loro diffusione a Napoli durante la rivoluzione intellettuale della metà del secolo XVII: contributo alla storia del giansenismo e del giurisdizionalismo nel Regno di Napoli*, Tivoli, arti grafiche A. Chicca, 1960.

Stow, *Vita ebraica a Roma nella prima età moderna: la sfida, la conversione e la vita privata*. Variorum, Ashgate, 2007.

Tabacco, *Il tema della famiglia e del suo funzionamento nella società medievale*, in "Quaderni storici", 11, 1976.

Tamburini, *Storia generale dell'Inquisizione*, vol. II, Milano e Napoli 1866,

Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna e contemporanea, Assolutismo e codificazione del diritto*. Bologna, Il Mulino, 1976.

Tedeschi, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Vita e pensiero, Milano 1997.

Todeschini G., *Visibilmente crudeli, malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Il Mulino Bologna, 2007.

Id., *La ricchezza degli ebrei. Merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1989.

Tourn, *I Protestanti. Una Rivoluzione*, Claudiana, Torino 2000.

Tuberville, *L'Inquisizione spagnola*, Traduzione di Emilio Agazzi, Feltrinelli, Milano, 1957;

Turrini M., *La coscienza e le leggi nei testi per la confessione della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1991.

Valente, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo*, Torino, Claudiana, 2009.

Villari R., *La rivolta antispagnola a Napoli: le origini (1585-1647)*, Roma-Bari, Laterza, 1980.

Zambelli, *Umanesimo magico-astrologico e raggruppamenti segreti nei platonici della preriforma*, in «Umanesimo e Esoterismo», Atti del V convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 settembre 1960, Roma 1960.

Zuccotti, *Furor Hereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione dell'eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Giuffrè, Milano, 1992. Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis*.