

impaginazione
Alice Braut

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2009.

Proprietà letteraria riservata.
I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-8303-273-8

EUT - Edizioni Università di Trieste
p.zza Europa, 1 - 34127 Trieste
<http://eut.units.it>

Espulsione,
assimilazione,
tolleranza

Chiesa, Stati del Nord
Italia e minoranze
religiose ed etniche
in età moderna

Michele Cassese

*Ai miei fratelli carissimi
Nunzio, Enrico, Nino,
Anna, Gennaro e Nicola,
e alle loro famiglie
con l'affetto di sempre*

Sommario

- | | | | |
|----|--|-----|--|
| 9 | Abbreviazioni | 123 | Capitolo quinto
La politica di tolleranza di
Giuseppe II |
| 13 | Introduzione | | |
| 21 | Ringraziamenti | 143 | Capitolo sesto
I diritti civili e religiosi nella
politica di tolleranza in
Lombardia |
| 23 | Capitolo primo
L'Inquisizione e le minoranze
religiose nel Nord Italia | 181 | Capitolo settimo
La Repubblica di Venezia e gli
Stati Asburgici del Nord Italia
e gli zingari |
| 51 | Capitolo secondo
Convincere e non costringere.
Il vescovo Gregorio Barbarigo,
ebrei ed eretici | 209 | Capitolo ottavo
La Chiesa Cattolica e gli
zingari nel Nord Italia |
| 77 | Capitolo terzo
Le conversioni forzate
L'abiura della luterana Clara
Stifater in punto di morte | 233 | Conclusioni |
| 97 | Capitolo quarto
La fatica della tolleranza
Il dibattito e la politica
religiosa degli Stati europei | 245 | Indice dei nomi |
| | | 257 | Indice dei luoghi |

Abbreviazioni

1. ARCHIVI E BIBLIOTECHE

ACDGO – Archivio della Curia della Diocesi di Gorizia

ACVP – Archivio della Curia Vescovile di Padova

APSVV – Archivio della Parrocchia San Vittore di Varese

ASMI – Archivio di Stato di Milano

ASDMI – Archivio Storico Diocesano di Milano

ASOGO – Archivio delle Suore Orsoline di Gorizia

ASU – Archivio di Stato di Udine

ASVE – Archivio di Stato di Venezia

BBV – Biblioteca Bertoliana di Vicenza

BCGO – Biblioteca Civica di Gorizia

BMCVE – Biblioteca Museo Correr di Venezia

BNF – Biblioteca Nazionale di Firenze

BSGO – Biblioteca Seminario di Gorizia

BSP – Biblioteca del Seminario Padovano

BUP – Biblioteca Università di Pavia

2. FONTI O RACCOLTE DI DOCUMENTI

BSKL – *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Campi 1 – E. Campi, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e Documenti*, 1, Cinquecento e Seicento, Torino, Claudiana, 1991.

Campi-Rubboli 2 – E. Campi, M. Rubboli, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e Documenti*, 2, Settecento, Torino, Claudiana, 1997.

COD – *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a c. dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna, ed. bilingue, Bologna, EDB, 1991.

Codice. giuseppino – *Codice ossia Collezione Sistematica di tutte le Leggi, ed Ordinanze emanate sotto il Regno di Sua Maestà Imperiale Giuseppe II, tanto in affari secolari, quanto ecclesiastici per tutti gli stati ereditarij* stampata in Vienna nel 1785, t. III, Trieste, 1787.

Conf. Chiese crist. – *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, a c. di R. Fabbri, Bologna, EDB, 1996.

CT – *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova Collectio*, edidit Societas Goerresiana, Friburgi Brisgoviae, 1901 ss.

DZ – H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue, a c. di P. Hünermann, Bologna, EDB, 1995.

Firpo, *Tolleranza* – M. Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna dalla riforma protestante a Locke*, Torino, Loescher Editore, 1979.

Hier. Cath. III – *Hierarchia Catholica Medii Aevi sive Summorum Pontificum, S.R.E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum Series*, vol. III, a c. di G. van Gulik, C. Eubel, L. Schmitz-Kallenberg, Monasterii 1923² (la I ediz. è del 1910).

Hier. Cath. VI – *Hierarchia Catholica*, vol. VI, a c. di R. Ritzler e P. Sefrin, Patavii 1958.

Leggi criminali venete – *Leggi criminali venete*, a c. di E. Della Giovanna, A. Sorgato, Venezia, 1980.

Mansi – *Joannes Dominicus Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, t. XXXIV, ab anno MDLXV ad annum MDCCXXVII, Parisii, 1902 e ss.

MBR – *Magnum Bullarium Romanum*, Augustae Taurinorum, 1859 e ss.

Gaeta-Villani 1 – F. Gaeta, P. Villani, *Documenti e testimonianze. I grandi problemi della storia medievale e moderna nei testi originali e nella interpretazioni critiche*, 1, Milano, Principato, 1986.

3. ENCICLOPEDIAE – GRANDI DIZIONARI

DBI – *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, 1960ss.

DIP – *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, dir. di G. Pelliccia, G. Rocca, Roma, Paoline, 1975ss.

DTC – *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1909ss.

EMFVG – *Enciclopedia monografica del Friuli Venezia Giulia*, vol. III, parte II, Udine 1979.

NDT – *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a c. di D. Sartore, A. M. Triaca, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1988.

Introduzione

1. La convivenza tra maggioranza e minoranze religiose ed etniche nella nostra società italiana ed europea si presenta oggi – come in passato – molto difficoltosa. La situazione si è aggravata particolarmente negli ultimi vent'anni con l'afflusso in massa di immigrati. Si è calcolato che al 1 gennaio 2007 i residenti stranieri in Italia fossero circa tre milioni (2.938.922), con un aumento del 10,1% rispetto all'anno precedente. E poiché il saldo della popolazione di cittadinanza italiana è negativo (-6.912 unità nel 2006) l'aumento della popolazione immigrata ha costituito il 70,7% della crescita della popolazione residente in Italia, che nel corso del 2006 è passata da 58.751.711 a 59.131.287 unità. Moltissimi immigrati vengono dal Magreb, ma in aumento sono soprattutto gli ucraini, cui seguono romeni ed altri cittadini dei Paesi dell'Est. L'insediamento maggiore di popolazione straniera è avvenuto nel Centro-Nord; difatti nel Meridione risiede soltanto l'11,6% di immigrati; nel Nord-Ovest ve ne è il 36,3%, nel Nord-Est il 27,3% e nel Centro il 24,8%. Un ulteriore dato interessante è quello relativo alla Lombardia. Tale regione ha accolto un quarto degli stranieri residenti in Italia: il 24,8% complessivamente, ma nella sola provincia di Milano si concentra addirittura il 10,8% di tutti gli stranieri residenti in Italia. Nella città di Milano un artigiano su sette è straniero, mentre in Italia e nel resto della Lombardia solo uno su undici viene dall'estero. I Paesi d'origine di questi lavoratori sono: Cina (35,7%,

più di uno su tre), Egitto (7,2%) e Romania (7%), Sudamerica: Perù, (5,3%), Argentina (3%) ed Ecuador (2,3%)¹.

Se si prende in considerazione particolarmente il Nord-Est, molti immigrati provengono dai Paesi della Comunità Europea, specialmente dell'ex blocco comunista; nella provincia di Udine solo i romeni sono oggi più di tremila, e nel Triveneto più di diecimila. I problemi collegati a questo flusso umano sono diversi: all'integrazione lavorativa e abitativa si associano aspetti relazionali e difficoltà originate dalle diverse appartenenze religiose. Si pensi anche solo al caso dei romeni residenti oggi in Italia, divisi tra ortodossi, greco-cattolici e cattolici latini; mentre, quanto alla loro origine nazionale, possono essere moldavi, ucraini e georgiani. Se si passa poi agli stranieri provenienti dai Paesi extracomunitari, anch'essi numerosi, i problemi aumentano, soprattutto per le difficoltà generate dalla loro forte prevalenza musulmana, anche se non mancano tra loro cristiani non cattolici. Solo a Gorizia e nel suo territorio si calcola una presenza di 1500-2000 musulmani (per circa il 15% praticanti in due luoghi di culto a Gorizia e Monfalcone), a fianco ad altre minoranze costituite da protestanti, ortodossi, ebrei, siano essi popolazione locale di antichissimo insediamento o presenze più recenti, perlomeno provenienti dall'Est europeo. Nella provincia di Pordenone ad esempio è presente una consistente comunità di ghanesi di confessione protestante che vive un forte senso comunitario, particolarmente evidente nelle sue celebrazioni liturgiche.

I problemi di carattere religioso sollevati dall'arrivo e dalla permanenza di queste popolazioni sono diversi. Si pensi alla questione dell'erezione di templi o moschee. Si è discusso se permetterli e favorirli, come propongono quanti individuano in questo atto un'espressione di accoglienza, rispetto, incontro e dialogo tra uomini di diverse religioni, oppure osteggiarle, come sostengono molti altri – appoggiati da rappresentanti di partiti, come la Lega, focalizzati piuttosto sulla salvaguardia delle “tradizioni” e delle identità territoriali². Vi si aggiunge anche la questione dei matrimoni, siano essi endogamici o esogamici³, ed in particolare

1 Interessante è anche il numero degli imprenditori. Sono 73 i titolari d'impresa individuale di origine straniera che operano sul territorio milanese nei settori dell'artigianato tradizionale: confezionano soprattutto abbigliamento su misura (30,7% del totale artigiani stranieri e 39% del totale ditte di settore), borse e articoli da viaggio (19,2%, 38,6%) e oggetti in ferro, rame e altri metalli (10,6%). I dati che qui esponiamo sono presi da www.repubblica.it, 15 gennaio 2007.

2 Vedi ad esempio R.Verga, *Il Pdl apre: «sì» alle mini moschee. Maroni: prima una legge*, “Il Corriere della Sera”, 18 settembre 2009.

3 Nel 2004 in Italia si sono celebrati 28mila matrimoni con almeno un coniuge straniero; vale a dire che il 10,4% delle unioni è stato tra italiani e immigrati. Nel 1992, invece, erano solo il 3,2%. Nel 2004 le coppie miste sposate in Italia hanno così superato quota 200 mila, mentre nel '91 erano appena 65 mila. Vivono soprattutto nel Nord (solo in Lombardia 39.372). Dati non ufficiali, però, parlano di oltre 600 mila coppie miste se ai matrimoni sommiamo le coppie di fatto, in cui almeno un partner è straniero. Il 78,5% dei matrimoni misti è tra un italiano e una straniera: si sposano con italiani il 77,5% delle filippine, il 67% delle romene, il 63,6% delle peruviane e il 57,7% delle albanesi. Da www.repubblica.it, 15 gennaio 2007.

quelli di “mista religione” e/o interconfessionali. Si verifica infatti frequentemente l'imposizione da parte del coniuge più “forte” dell'obbligo di conversione alla propria religione, spesso senza che vi corrisponda alcuna convinzione, oppure la costrizione ad accettare anche situazioni di poligamia. A fianco a matrimoni ben riusciti e stabili, numerosi sono ormai i casi di rottura di queste unioni coniugali; le ragioni, pur diverse nello specifico, trovano spesso fondamento comune nelle difficoltà sorte per differenze culturali e religiose. Le conseguenze sono spesso drammatiche sia per i coniugi sia per i figli, contesi e sottoposti a traumatiche separazioni.

Stato e Chiesa, governanti e rappresentanti della religione di maggioranza sono frequentemente disorientati, e mentre gli uni si chiedono con preoccupazione quali indicazioni pastorali dare, gli altri, al di là delle affermazioni con cui sollecitano le risposte emotive dell'elettorato, sono incerti sui provvedimenti da prendere, e più in generale nel determinare quale politica assumere. Si tratta infatti non solo di questioni, secondo i casi, di carattere pastorale o politico, ma di aspetti che costituiscono anche materia di legislazione del lavoro e di diritti civili. Si pensi, quale esempio sintetico ma abbastanza eloquente, al rispetto del giorno festivo (sabato per gli ebrei, venerdì per i musulmani).

2. L'altra grave questione è quella delle comunità zingare. Essa sta attanagliando le nostre comunità periferiche e urbane, soprattutto a causa degli insediamenti temporanei di campi nomadi, ormai assai diffusi in Italia come in altri Stati europei.

Secondo le stime date dal Consiglio d'Europa, la presenza zingara nei territori del Vecchio Continente nel 2007 andava da un minimo di 7 milioni di persone ad un massimo di 8 milioni e mezzo, di cui 2 milioni e 500 mila solo in Romania e 800 mila in Bulgaria e in Spagna⁴; in Italia invece la presenza zingara ammontava a circa 200 mila persone di etnia Rom e Sinti. La metà di questa popolazione è composta da minori, bambini e giovani adolescenti mentre solo il 2,5-3% supera i 60 anni.

Molti di essi, circa 90 mila Rom, hanno la cittadinanza italiana; di questi ultimi, 30 mila sono residenti in Sud Italia, mentre circa 70 mila Rom provenienti dai Balcani sono presenti principalmente in campi del Nord Italia, molti nel bresciano, ma anche nella zona di Udine e di Venezia. Alcuni gruppi sono di fede ortodossa, come i Dasikhané, altri, come i Khorakhané, professano la religione musulmana. Nel Nord Italia oltre ai Rom sono residenti anche i Sinti, circa 30 mila, occupati come giostrai⁵. I problemi sorti a causa di questa presenza zingara hanno conosciuto talvolta una gravità tale da colorarsi di forte drammaticità, fino a sfociare in episodi che hanno avuto dell'inverosimile⁶.

4 Jean Pierre Liègeois, *Tsiganes, Voyageurs*, Consiglio d'Europa, 1994.

5 I dati sono presi da Wikipedia, voce *Zingari*; da http://it.wikipedia.org/wiki/Zingaro#Zingari_in_Italia_e_in_Europa

6 Vedi ad esempio i fatti del campo di Ponticelli il 12 maggio 2008: L. Marconi, G. Manzo, *Lancio di molotov, in fiamme campo rom. Una «ronda» accoltella giovane nomade*, “Corriere del Mezzogiorno”, 14 maggio 2008.

La questione di tale presenza non è certamente nuova. Essa si colloca sulla scia di una plurisecolare storia di scontro tra popolazione indigena e gruppi di zingari/nomadi che ha caratterizzato la nostra Italia. Storia certamente determinata, oltre che da diversità di modi di vivere e di concepire la vita, da un certo tasso di ignoranza nei riguardi di questi gruppi, e che ha portato a reazioni talvolta sfociate in episodi xenofobi, così da passare da una marcata opposizione alla loro presenza, all'espulsione territoriale, alla condanna carceraria o alla pena di morte e all'estinzione di interi gruppi. Negli ultimi anni sono sorti numerosi conflitti tra queste etnie e le popolazioni locali, particolarmente dopo il rinnovarsi di mai dimostrate accuse di rapimenti di bambini, la reale creazione di disordini sociali, ed episodi particolarmente efferati di violenza.

È notizia del febbraio 2009 l'uccisione da parte di un padre Rom, in Ungheria, di uno dei suoi bambini per sottrarlo per sempre all'odio che egli, come altri zingari nello stato magiaro e in altri paesi europei, vive e sperimenta nei confronti della sua etnia. La situazione anche in Italia «è in costante peggioramento»⁷. Nuovi gruppi nomadi arrivano dai Balcani, e da altri paesi dell'Est, creando problemi di disagio per loro e la popolazione vicina; da qui "episodi di violenza" di cui alcuni di questi nomadi si sono resi protagonisti. Pertanto soprattutto i contrari alla loro presenza si sono agguerriti, e facendo leva su pregiudizi e "paure ancestrali" si sono coalizzati e hanno reagito con un vero e proprio assedio a questi campi. Lo testimoniano la distruzione o smantellamento dei campi nomadi di Napoli, Milano, Roma avvenuti in questi ultimi due-tre anni⁸.

Non sono mancati, a onor del vero, interventi che miravano a soluzioni di "integrazione" di questi zingari. Una possibile soluzione con una sorta di regolamentazione o prestazione di servizi a questi gruppi l'ha ipotizzata e programmata la municipalità di Venezia, che ha favorito la installazione di un villaggio di Sinti in via Vallenari⁹.

È inevitabile dunque a tal proposito chiedersi quali siano le cause di certi atteggiamenti di rifiuto della diversità etnica e religiosa, in particolare nei riguardi delle persone di colore e dei nomadi. Quali soluzioni poi occorre cercare per un'adeguata integrazione di questi diversi? Alcuni affermano la necessità di salvaguardare la propria identità sia religiosa sia culturale e quindi di essere

7 Lo dice P. Gabella per Rom e Sinti in *Rapporto Migrantes 2007*, "Servizio Migranti", a. XVIII, 3, 2008, pp. 199-201.

8 Ricordiamo qui i raid nel quartiere di Appio latino presso Roma ove gruppi di persone hanno compiuto un blitz con spranghe e bastoni facendo cinque feriti; così come 10-15 altre persone hanno fatto aggressione in un bar e altre 20 hanno picchiato un romeno per strada con urla di «bastardi, stuprate le nostre donne»; da "Corriere della sera", lunedì, 16 febbraio 2009, p. 2.

9 Le opposizioni della popolazione locale però non sono mancate, anzi si sono consolidate e hanno trovato appoggio nelle forze politiche avversarie all'attuale amministrazione – Lega, PdL e Gruppo Misto – che hanno proposto un Referendum per lo smantellamento di quel villaggio e la proibizione di altri insediamenti di nomadi. Vedi "Corriere del Veneto" – Venezia e Mestre –, giovedì 12 febbraio 2009, p. 15.

inflexibili nel costringere all'integrazione (quella che un tempo si chiamava assimilazione) questi diversi gruppi, altri sostengono l'opportunità di imparare a coesistere e di crescere nella convivenza di una maggioranza etnica e/o religiosa a fianco ad altrettante minoranze in un progetto di interculturalità. Si tratta di un riproporsi dell'annosa questione della scelta tra espulsione o assimilazione dei diversi e la ricerca di nuovi modelli di convivenza.

3. Dall'osservazione di questi problemi nasce il presente lavoro. Mi sono chiesto se non fosse opportuno osservare le radici da cui si origina l'attualità da un punto di vista che fosse rigorosamente storico, allo stesso modo in cui in passato sono stati affrontati i problemi dell'"incontro/scontro" tra religioni e/o confessioni cristiane diverse; e se non ci fosse qualcosa di rilevante nella modalità con cui, attraverso i tempi, la maggioranza ha considerato le minoranze religiose ed etniche e si è regolata nei loro riguardi. Ho voluto verificare e comprendere se il frequente atteggiamento ostile della popolazione italiana non venga forse da più lontano nel tempo, e quindi trovi fondamento in un'antica mentalità arrivata fino ad oggi, come ci suggerisce l'insegnamento del grande storico delle *Annales* Fernand Braudel. Se sì, allora: qual è stato l'intervento della Chiesa cattolica e degli Stati che nell'età moderna costituivano l'attuale Lombardia ed il Triveneto? Quale politica hanno adottato e come l'hanno realizzata? È stata essa univoca oppure ha subito dei cambiamenti lungo il corso del tempo? È questo l'obiettivo della mia ricerca e il filo conduttore del lavoro che mi accingo a presentare.

4. È opportuno precisare a questo punto che prendo in considerazione parte della realtà politica ed ecclesiastica dei territori e degli Stati che costituivano, tra i secoli XVI e il XVIII soprattutto, l'odierna Italia settentrionale. Essi erano lo Stato di Milano, la Repubblica di Venezia, e una parte del territorio cosiddetto dell'Austria Interna, corrispondente oggi all'Isontino e alla Venezia Giulia.

Lo Stato di Milano dopo le guerre di predominio tra Francia e Impero, passò nel 1535 dalle mani degli Sforza a quelle degli Asburgo di Spagna, che lo possederanno fino al 1706, quando a seguito della Guerra di successione spagnola il ducato andrà alla Casa d'Austria. Il dominio austriaco formalizzato nel trattato di Rastadt del 1714 durerà fino al 1796, e dopo la fase napoleonica, che vide Milano capitale della Repubblica Cisalpina (1796-1799), della Repubblica Italiana (1802-1805) e del Regno d'Italia (1805-1814), lo Stato di Milano ritornò in possesso degli Austriaci fino al 1859. Esso si estendeva politicamente su un territorio molto più piccolo dell'attuale Lombardia, comprendendo a metà del Cinquecento le attuali province di Milano, Varese, Como, Lecco, Cremona, e anche Novara.

Sul piano religioso la divisione territoriale era diversa. La "Provincia ecclesiastica milanese" dal Cinquecento a metà del Settecento comprendeva la grande arcidiocesi di Milano e ben 14 diocesi suffraganee: Alessandria, Brescia, Casale

Monferrato, Crema, Cremona, Lodi, Novara, Bergamo, Tortona, Vercelli, Ventimiglia, Vigevano, Pavia e Piacenza¹⁰.

La Repubblica di Venezia era molto più estesa, anzi costituiva lo Stato più vasto e più potente tra tutti gli Stati e domini in Italia, nonostante la sconfitta di Agnadello (1510). Il suo territorio andava dall'attuale provincia di Bergamo a Monfalcone e comprendeva tutto l'attuale Veneto e Friuli, senza quella fascia di territorio che andava da Gorizia fino a Trieste-Muggia, detta in seguito il Litorale dell'Austria Interna. La Serenissima possedeva inoltre molta parte dell'Istria e le coste della Dalmazia. Di tutt'altre dimensioni era il Patriarcato di Venezia, perché la metropoli veneziana aveva come suffraganee solo tre diocesi: Caorle, Chioggia e Torcello¹¹.

Il Litorale dell'Austria Interna era passato prima (1523) alla reggenza di Ferdinando I, fratello dell'imperatore Carlo V, e poi sotto il dominio della casa d'Asburgo d'Austria nel 1556, quando Carlo, in occasione delle proprie dimissioni, aveva diviso i suoi possedimenti tra il figlio Filippo II – cui spettarono la Spagna, le Fiandre, i territori d'oltremare e quelli italiani, incluso anche il ducato di Milano – e il fratello Ferdinando, che ottenne i territori dell'Impero costituiti dalla Germania, l'Austria e l'Ungheria. Pertanto Gorizia, Trieste e tutto il cosiddetto Litorale appartennero ininterrottamente agli Asburgo d'Austria da quel 1556 fino al 1918.

Da un punto di vista ecclesiastico “il Litorale” apparteneva al Patriarcato di Aquileia. Esso era ben più antico di quello di Venezia, perché erede di quell'importante città romana, primo porto dell'Adriatico al tempo dell'Impero, cristianizzata già nel primo secolo e sede di una comunità cristiana vivace, attiva ed in rapida crescita. Aquileia vedrà in Ermacora il suo vescovo fondatore e sceglierà lui e il martire Fortunato quali patroni della comunità cristiana di tutto il territorio aquileiese. Nel Cinquecento il Patriarcato d'Aquileia era molto più esteso di quello veneziano, e la sua giurisdizione fino al 1751 si estendeva ad Ovest al Trentino e a Como, e a Est fino ai confini dell'Ungheria, comprendendo la diocesi di Aquileia, la più grande di tutta l'Europa nel Cinquecento, perché abbracciava il Friuli, il Cadore, la Carinzia, la Carniola e la Stiria, con tre nazionalità e lingue: il romanzo, il tedesco e lo slavo. Aquileia era la chiesa metropolitana di ben altre 18 chiese suffraganee, dislocate in diversi Stati. Nella Repubblica di Venezia erano situate le diocesi di Belluno, Feltre, Ceneda, Concordia, Padova, Treviso, Verona, Vicenza; v'erano poi le diocesi situate in Istria, di possesso comunque della Serenissima: Città Nova, Capodistria, Parenzo, Pola. Suffraganee di Aquileia erano ancora le diocesi appartenenti agli Asburgo d'Austria: Trieste, Pedena, Lubiana (in Carniola), Como (nello Stato di Milano), Mantova (ducato indipendente fino al Settecento), Trento, il cui vescovato e territorio era stato assegnato dall'imperatore nel Cinquecento alla famiglia Madruzzo¹².

¹⁰ *Hier. Cath.* III, 349.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

Nel 1751 l'arcidiocesi di Aquileia, previo accordo tra Santa Sede, Repubblica di Venezia e Maria Teresa d'Austria¹³, fu divisa in due arcidiocesi: Gorizia, in territorio imperiale, con le diocesi suffraganee di Como, Pedena, Trieste e Trento; l'arcidiocesi di Udine, in territorio veneziano, con le suffraganee Città Nova, Belluno, Ceneda, Concordia, Feltre, Capodistria, Parenzo, Padova, Pola, Treviso, Verona, Vicenza. Mantova¹⁴.

Come si può constatare l'appartenenza politica dei territori non corrispondeva a quella ecclesiastica, perché, ad esempio, le diocesi di Brescia e Bergamo facevano parte della Repubblica di Venezia a livello politico, ma ecclesiasticamente erano dell'arcidiocesi di Milano, oppure Como, situata nello Stato di Milano, era suffraganea della chiesa metropolitana/patriarcale di Aquileia; ancor più anomala la situazione della Valtellina e della Valchiavenna, che a livello politico facevano parte del Cantone svizzero dei Grigioni, mentre a livello ecclesiastico erano sotto la giurisdizione dell'arcidiocesi di Milano.

Ciò comportava molto spesso problemi di competenza giurisdizionale e rendeva più difficile l'applicazione delle leggi da parte delle diverse autorità statali o ecclesiastiche. I contrasti tra l'uno e l'altro potere furono spesso molto forti, soprattutto quando, come ad esempio nei Grigioni, nei riguardi di talune confessioni religiose o minoranze vigevano soluzioni legislative diverse se non in contrasto con la "politica" della Chiesa cattolica milanese.

5. Il volume che qui pubblico aggiorna, arricchisce ed amplia, fondandosi su nuove ricerche, alcuni saggi apparsi in un lungo arco di tempo, riscrivendoli, riorganizzandoli ed integrandoli allo scopo di ricostruire in modo organico la politica e l'azione della Chiesa e degli Stati del Nord Italia nei riguardi delle minoranze religiose non cattoliche e di quel particolare gruppo etnico minoritario rappresentato dagli zingari.

Nella prima parte affronto la presenza degli eretici e dei "nuovi" gruppi religiosi venutasi a creare anche nei territori settentrionali dell'Italia, le loro caratteristiche, la politica della Chiesa cattolica rappresentata dall'azione repressiva del Tribunale dell'Inquisizione, le soluzioni assunte da quanti vennero ad essere oggetto di quell'azione. Tale politica di repressione arrivava ad attuare perfino delle conversioni forzate, di bambini e di adulti; caso emblematico sarà quello della luterana Stifater a metà del Settecento; in questa situazione non mancava chi, come Gregorio Barbarigo, vescovo di Padova nella seconda metà del Seicento, pur in quello spirito ancora controriformistico, cercava metodi diversi, fondati più sul convincimento che sulla coercizione per fare proselitismo o portare nel

13 Sul problema della nascita delle due diocesi vedi G. Trebbi, "Alle origini dell'arcidiocesi di Gorizia: il dibattito al tempo di Francesco Barbaro", in *L'arcidiocesi di Gorizia. Dall'istituzione alla fine dell'impero austriaco (1751-1918)*, a cura di J. Vetrh, Udine, Forum, 2002, pp. 3-25; L. Tavano, *La diocesi di Gorizia 1750-1947*, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2008, pp. 41-48.

14 *Hier. Cath.* VI, 457.

grembo della Chiesa. Ampio spazio sarà dato alla politica di tolleranza attuata nei territori asburgici da Giuseppe II, con le novità che essa comportava nell'esercizio dei diritti dei non cattolici; questo problema sarà esaminato per la Lombardia con eventuali paralleli con altri territori.

Nella seconda parte affronto la "politica" sia statale sia ecclesiastica nei riguardi degli zingari, che rappresentavano fin dal Medioevo il gruppo etnico minoritario più particolare presente in Europa, relativamente ai territori da me presi in considerazione.

Si cercherà di conoscerne provenienza, arrivo in Europa e in particolare in tale più ristretto ambito geografico; si esaminerà la visione che se ne ebbe in campo sia statale sia ecclesiastico, la politica repressiva e assimilazionistica di cui furono oggetto da Milano a Venezia, e nei territori del Litorale. Cogliremo, nelle conclusioni, alcuni cambiamenti nelle valutazioni e negli atteggiamenti assunti nell'Ottocento nei riguardi di queste minoranze; tali novità saranno, almeno sul piano legislativo ufficiale, più consistenti ed orientate ad una seria considerazione dell'"altro", sia pur tra alti e bassi, nel XX secolo. Il genocidio degli zingari attuato dal nazifascismo durante la Seconda guerra mondiale testimonia però come queste popolazioni nomadi siano state ancora una volta oggetto di repressione pregiudiziale, i cui echi non sono ancora del tutto esauriti in alcune frange della popolazione e, per taluni aspetti, anche in alcuni che gestiscono la politica amministrativa.

Ringraziamenti

La possibilità di condurre in porto questa pubblicazione è legata all'apporto di tanti, a cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti e la mia più profonda gratitudine.

Innanzitutto i colleghi e amici d'università Liliana Billanovich, Daniele Menozzi, Giovanni Romeo, con cui ho discusso alcuni temi di questo lavoro e da cui ho ricevuto preziosi suggerimenti ed osservazioni; inoltre Francesco Saverio Perillo, professore di serbo-croato all'Università degli studi di Bari, Michele Mancino, Gaetano Greco, Maria Pia Pedani, Pierluigi Giovannucci, che mi sono venuti in aiuto per il reperimento di alcune fonti e preziosi documenti. Un particolare ringraziamento a Gabriele De Rosa sempre prodigo di incitamenti alla ricerca e di consigli, in questo caso sugli zingari. Un sentito grazie va inoltre al Centro Studi Zingari di Roma e a Mons. Bruno M. Bosatra e al dott. Fabrizio Pagani, rispettivamente direttore e archivistica dell'Archivio storico diocesano di Milano, che mi hanno indicato e messo a disposizione la documentazione necessaria per portare a termine la mia ricerca nel territorio milanese; così pure Mons. Pierantonio Gios, direttore della ricca biblioteca del Seminario di Padova.

Infine sono riconoscente per questa pubblicazione alla commissione scientifica della EUT: i proff. Paola Di Biagi (coordinatore), e i membri Sergio Bartole, Pierpaolo Marrone, Emanuele Montagnari Kokelj, Euro Ponte, e in particolare Giuseppe Longo, che, nella loro squisita gentilezza, hanno ritenuto degno di pubblicazione questo mio lavoro.

Capitolo primo

L'Inquisizione e le minoranze religiose nel Nord Italia

1. UNA CHIESA CATTOLICA "INTOLLERANTE": L'INQUISIZIONE

La cattolica Religione immediatamente nel suo più intrinseco, ed essenziale pregio,...è quello di essere necessariamente intollerante: imperciocché una Religione essenzialmente Divina, e che per questo ha sola il carattere di Religione Cattolica, siccome deve necessariamente proporre, e prescrivere il bene, e proibire, e riprovare necessariamente il male, e bene deve essere necessariamente ciò ch'ella propone e prescrive, e male necessariamente ciò ch'ella proibisce, e riprova, così e fu, ed è, e sarà sempre necessariamente intollerante, intollerante il male, intollerante l'errore, intollerante il vizio, intollerante la colpa¹.

Così si esprimeva in modo perentorio alla fine del Settecento il cappuccino fra' Paolo da Conegliano – teologo, predicatore, vicario della provincia veneta – in un testo pubblicato con il titolo *Gemito del buon senso*, e da lui stesso definito «storico-apologetico». Nel raccogliervi le sue valutazioni sul secolo che stava per tramontare, si lasciava andare a considerazioni – lo lascia ben intravedere il titolo stesso dell'opera – che sono in realtà come un grido di dolore contro il secolo dei lumi e la sua filosofia, oggetto delle sue più risentite critiche.

¹ P. F. Paolo da Conegliano, *Gemito del buon senso esposto in un breve trattato storico-apologetico sopra il presente secolo decimo-ottavo e dedicato a sua altezza reale ed eminentissimo principe Enrico di Yorch cardinale della S. R. C. dal P. F. Paolo da Conegliano della Veneta Provincia*, in Venezia, MDCCLXXXIX, presso Simone Occhi, pp. 90-91.

Nell'impianto del libro di fra' Paolo era manifesta la convinzione dell'esigenza – più che dell'ineluttabilità – di un atteggiamento intollerante da parte della Chiesa cattolica. L'intransigenza è inscindibile dalla sua identità, perché ella si ripromette di proporre e prescrivere il bene da un lato e proibire e riprovare il male dall'altro; l'intolleranza contro ogni sorta di male, di errore, vizio e colpa è inevitabile. Il suo operare, secondo il cappuccino – che si ricollega qui alla dottrina tardomedievale – è senza errore, perché essa è «una Religione essenzialmente divina», e perciò assistita dall'Onnipotente Dio.

Questa persuasione filosofico-teologica, questa certezza rocciosa che appare quasi un dogma, non apparteneva allora solo a fra' Paolo, ma era condivisa dalla stessa gerarchia romana e dalla stragrande maggioranza dei cattolici di fine Settecento. Essa era stata nei secoli XVI-XVIII uno dei pilastri della Controriforma, repressiva nei confronti degli “altri”, dei diversi, sia di quelli non appartenenti all'universo cattolico, sia di coloro che disobbedivano ai principi e ai precetti dell'ortodossia romana. Quegli “altri” potevano essere “nemici” dichiarati della Chiesa, “eretici” – come catari e albigesi, fraticelli e valdesi, hussiti, luterani e calvinisti, anabattisti e “spirituali” – scismatici quali gli ortodossi, e poi ebrei, musulmani, “pagani”, ma anche streghe e stregoni, maghe e maghi, mammane e vagabondi. Di quest'ultima categoria l'espressione più evidente era incarnata dagli zingari, che venivano anch'essi, come vedremo, annoverati tra i “nemici” della vera fede e quindi perseguiti come eretici. Si trattava insomma di quell'insieme di “diversi” dalla maggioranza della popolazione locale cattolica che noi preferiamo chiamare oggi “minoranze religiose” e “minoranze etniche”, presenti stabilmente o saltuariamente nei territori cattolici.

Gli eretici erano stati oggetto di particolare attenzione da parte della Chiesa fin dai tempi della nascita dell'Inquisizione (XII-XIII secolo), ma ancor più dal 1542, da quando cioè, con la bolla *Licet ab initio*, Paolo III aveva istituito quella “Congregazione romana del S. Uffizio”², costituita inizialmente da sei cardinali, che avrebbe esercitato un ruolo di primo piano nel mondo moderno e contemporaneo. Sua finalità specifica era quella di estirpare la «eretica pravità». Aveva perciò il compito di indagare su tutti coloro che avessero deviato dalla fede cattolica o fossero solo «sospetti di eresia», a qualsiasi stato, grado, ordine o condizione

2 Dei numerosissimi studi sull'Inquisizione romana in Italia mi limito a richiamare: A. Prosperi, *L'Inquisizione: verso una nuova immagine?*, in “Critica storica”, a. XXV, 1, 1988, pp. 119-145; Id., “L'Inquisizione in Italia”, in M. Rosa, *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 275-320; Id., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996; G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990; Id., *L'Inquisizione romana nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004² (la 1^a nel 2002); J. Tedeschi, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, New York, 1991 (tr. it. *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997); E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000; Ead., *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006; M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Brescia, Morcelliana, 2005²; A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Oscar Mondadori, 2007.

sociale appartenessero. Aveva la potestà di procedere nei confronti degli imputati e punire i colpevoli o sospetti di eresia col carcere, con la confisca dei beni e la condanna alla pena capitale. Aveva a sua disposizione il braccio secolare, sia per operazioni di polizia che con i soli suoi uomini non era in grado di assicurare, sia per l'esecuzione delle condanne a morte³. Competenza del Tribunale della S. Inquisizione, per iniziativa del papa Paolo IV, fu anche la stesura di un elenco di libri proibiti (il famoso *Indice*), strumento di lavoro indispensabile per trovarli, sequestrarli e distruggerli. Questo compito, data la gran mole di lavoro, fu sottratto alla Congregazione del S. Uffizio e passò nel 1571, sotto Pio V, ad una nuova congregazione, quella dell'Indice, ma la nascita della nuova istituzione repressiva non impedì ai giudici del Sant'Uffizio di conservare un ruolo egemone anche sul controllo dei libri.

L'Inquisizione romana era caratterizzata da una forte centralizzazione, anche se si dotò abbastanza presto di una rete di delegati locali (gli inquisitori, attivi peraltro solo nell'Italia centro-settentrionale). Essi però dipendevano strettamente dal tribunale centrale, a cui dovevano riferire i casi più importanti, chiedere consiglio su procedure e provvedimenti, e consultarli obbligatoriamente prima delle esecuzioni capitali. Tutti erano sottoposti alla giurisdizione del Sant'Uffizio, tranne il Papa, che nei casi dubbi si riservava sempre l'ultima parola. I commissari periferici erano obbligati a collaborare con gli ordinari diocesani, che conservavano intatte le prerogative medievali, nei passaggi nodali dei processi, anche se i rapporti tra gli uni e gli altri non erano sempre idilliaci. Entrambi avrebbero dovuto giovare dell'attività di filtro e di intercettazione dei confessori – che dal 1559 non potevano più assolvere i peccatori responsabili di peccati/delitti contro la fede e dovevano ammonirli a presentarsi davanti a un tribunale del Sant'Uffizio. Tuttavia, nei due secoli e mezzo di storia dell'Inquisizione i rapporti tra inquisitori, vescovi e confessori furono molto complessi, se non complicati. Non vogliamo affrontare il problema qui; rimandiamo agli studi di A. Prosperi, G. Romeo, A. Del Col, G. Paolin, E. Brambilla⁴ per una conoscenza più approfondita della questione. Basti dire che la collaborazione tra inquisitori, vescovi e confessori non fu né lineare né pacifica; anzi spesso più che la cooperazione si resero evidenti contrasti e antagonismi. Ognuno cercava di sottrarsi all'ingerenza dell'altro, con l'intento di esercitare autonomamente il proprio compito.

Il fatto è che i padri fondatori dell'Inquisizione romana (personalità del calibro di un Gian Pietro Carafa e di un Michele Ghislieri, inquisitori 'maggiori' poi eletti al soglio pontificio) lo consideravano come lo strumento "santo" – di qui il nome ufficiale di "Santa Inquisizione" – che uomini di Dio avevano voluto per

3 La Bolla *Licet ab initio* è pubblicata in MBR 6, pp. 344-346; una traduzione parziale è data da S. Zoli, *La Controriforma*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1979, pp. 158-159.

4 Sul rapporto tra inquisitori, vescovi e confessori: A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 213-548; G. Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, La Città del Sole, 1997, pp. 63-88; Id., *L'Inquisizione romana nell'Italia moderna*, pp. 20-28; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio*, pp. 469-493, 515-540.

combattere la guerra spirituale contro l'eresia, considerata come malattia contagiosa, peste⁵, male assoluto contro la fede e la Chiesa.

L'istituzione repressiva, riorganizzata dopo il fallimento dei colloqui di Ratisbona (1541) e la constatazione dell'impossibilità di una concordia con i protestanti, dimostrò fin dal primo momento la ferma intenzione della Chiesa di Roma di rispondere colpo su colpo alla Riforma. Una tale asprezza fu espressa sia contro ogni forma di dissenso religioso, sia contro ogni opinione teologica e religiosa diversa da quella degli "intransigenti". Questi ultimi si riconoscevano nella controversistica cattolica, vittoriosa sull'ala più "moderata" e sulla sua "teologia della mediazione", ben rappresentata all'interno della stessa Chiesa cattolica e perfino nel sacro Collegio dei cardinali, ove resta legata a nomi del calibro di Pole, Morone, Sadoletto, Contarini, Seripando, Gonzaga⁶.

I diversi tribunali, sia al centro sia in periferia, attraverso precise procedure formali, ricorrendo per scovare l'eresia alla delazione anche anonima, a semplici indizi a carico di un sospettato, allo strumento della confessione, e frequentemente anche alla tortura⁷ per estorcere confessioni o autodenuce, in un clima di implacabile fermezza, fecero in Italia in pochi decenni piazza pulita di ogni dichiarata presenza ereticale. Molti dovettero, come vedremo, espatriare – a Ginevra, in Polonia, in Moravia –, mentre, tra quelli rimasti, la scelta restava tra l'abiurare la nuova fede o rifugiarsi in forme di nicodemismo, di nascondimento cioè della propria fede nel privato se non proprio nell'intimo della coscienza, aderendo esteriormente alle pratiche cattoliche. Le esecuzioni capitali di condannati per eresia, ordinate dall'Inquisizione romana, come è stato dimostrato ampiamente dalla storiografia, furono riservate solo a recidivi o ostinati e furono inferiori per numero a quelle eseguite dall'Inquisizione spagnola e portoghese; esse venivano eseguite in modi anche feroci per incutere timore a chiunque si fosse allontanato o intendesse allontanarsi da un'ortodossia concepita in modo sempre più ampio, inducendolo così a ritornare all'ovile e a chiedere misericordia. Tuttavia, qualunque sia stata l'entità numerica delle esecuzioni capitali, l'Inquisizione romana ha efficacemente conseguito, come ha giustamente sostenuto Giovanni Romeo, il suo vero obiettivo: garantire alla Chiesa un controllo massiccio e puntuale della vita civile, culturale e religiosa dell'Italia. Difatti, a partire

⁵ A. Prosperi, *L'Inquisizione in Italia*, p. 279.

⁶ Rimando ai lavori di M. Firpo, D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, voll. 6, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981-1995; M. Firpo, D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi. Edizione critica*, voll. 2, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998-2000.

⁷ La tortura veniva intesa dagli inquisitori come uno strumento benefico per gli stessi inquisiti. Fra' Eliseo Masini difatti asseriva che «i Rei, confessando i loro delitti, si convertano a Dio, per mezzo del castigo salvino l'anime loro»; E. Masini, *Il Manuale degli Inquisitori ovvero Pratica dell'Officio della Santa Inquisizione*, Milano, Xenia, 1990, p. 115; Simancas la considerava perfino "antica e benedetta", ricordando come in tutte le epoche venisse raccomandata da buone leggi e giuristi avveduti; D. de Simancas, *De catholicis Institutionibus liber*, Romae, In Aedibus Populi Romani Anno Iubilaei, 1575, p. 495.

dal tardo Cinquecento, gli inquisitori locali, una volta eliminata ogni presenza di eresia teologicamente motivata, messi sotto controllo ebraizzanti ed ebrei e tenute a bada le diffuse suggestioni dell'Islam, si concentrarono sul controllo di altri comportamenti sospetti: superstizioni, stregoneria, bestemmia, simonia, sortilegi, anche i più banali, divinazioni, falsa santità, "sollicitatio ad turpia", infrazioni di precetti della Chiesa, anche in materia di cibi proibiti e di astinenza in periodi stabiliti, diversità "culturale". Tutto veniva a rientrare nella categoria di sospetto di eresia, comprensiva di un ampio ventaglio di pratiche, che interessavano quasi tutti gli aspetti dell'esistenza quotidiana, un tempo tollerati o di competenza delle autorità civili⁸. La Chiesa, attraverso l'Inquisizione, riuscì a "rimarginare le ferite" provocate dalla Riforma, ma lo fece «usando più il terrore, che la misericordia»⁹. Si trattò di una vera e propria persecuzione, che si accanì contro ogni idea o pratica che divergesse dalla "nuova" ortodossia romana.

Per quanto riguarda l'alta cultura, basti ricordare i processi e le condanne dei grandi pensatori del Cinque-Seicento (Giordano Bruno, Galileo Galilei, Tommaso Campanella), ma anche l'intolleranza che colpì in pieno Settecento cattolici illuminati come Celestino Galiani e soprattutto pensatori come Pietro Giannone, Tommaso Crudeli e Giovanni Alberto De Soria¹⁰. Per la cultura popolare è invece emblematico il caso della condanna dei benandanti friulani e di altre credenze radicate nello stesso universo mentale, che la storiografia, iniziando da Carlo Ginzburg, ha ben illustrato in diversi lavori¹¹. In questo orizzonte, la figura più emblematica resta quella di Domenico Scandella, detto Menocchio, mugnaio condannato una prima volta per le sue credenze dall'inquisitore di Aquileia nel 1584 all'abiura e al carcere. Quando però fu processato una seconda volta, nel 1599, non ebbe scampo: subì la pena capitale come recidivo¹². Stessa sorte capitò a Giordano Bruno, bruciato vivo con la mordacchia, per impedirgli di parlare, mentre Galileo, Campanella e Giannone subirono pesanti umiliazioni, che per l'intellettuale napoletano si tradussero nella morte in carcere.

In tal modo l'Inquisizione ha posto in buona parte sotto controllo sia quel mondo ancestrale, che attraverso il senso del magico spesso cercava e trovava una sua identità, sia ogni forma di dissenso e di dubbio, soprattutto teologico, nono-

8 G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, pp. 35-40.

9 *Ibid.*, p. 29.

10 *Ibid.*, pp. 106-108.

11 Cito solo C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966; Id., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976; anche F. Nardon, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste-Montereale Valcellina, EUT-Centro Studi Menocchio, 1999; D. Visintin, *I benandanti e il Sant'Ufficio alla metà del Seicento*, in "Metodi e Ricerche", XXVII, 1, genn.-giugno 2008, pp. 23-52; E. C. Lai, *Donne, streghe e benandanti. Vita quotidiana e Inquisizione nel Friuli del XVII secolo*, Udine, Ribis, 2009.

12 Domenico Scandella detto Menocchio. *I processi dell'Inquisizione (1583-1599)*, a c. di A. Del Col, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 1990; *L'Inquisizione in Friuli*, a c. di A. Del Col, Trieste, EUT, 2000, pp. 103-127.

stante il compito della teologia sia proprio una continua ricerca dell'uomo di dire intorno a Dio e alla sua azione nei riguardi degli uomini e del creato. Ricerca, dunque: sia pure basata, come affermava il Tridentino, su fonti ben determinate quali Scrittura e Tradizione. Così la Chiesa dei tempi dell'Inquisizione, per i tre secoli dell'età moderna ha disatteso le domande e le esigenze dei fedeli e ha eluso le sfide provocate dagli eventi; ha creato una mentalità chiusa e asfittica, rendendo molta parte del mondo cattolico incapace di comprendere i diversi e di dialogare con loro, sia sul piano religioso sia sul piano culturale. Quanti la pensavano diversamente in materia di fede o di visione del mondo, o vivevano una prassi religiosa non conforme alle indicazioni della gerarchia, dovevano essere o repressi o assimilati. L'assimilazione, che pretendeva dal reo l'abiura dei convincimenti eterodossi e il rigetto del proprio modo di pensare e di essere, era anch'essa un annientamento. A chi si sottometteva veniva usata misericordia, e la condanna veniva commutata in pene spirituali e corporali. Per ostinati e recidivi c'era solo la condanna a morte: non esisteva altra alternativa.

2. GRUPPI ETERODOSSI NELL'ITALIA SETTENTRIONALE

I territori dell'Italia del Nord/Nord Est – Stato di Milano, Repubblica Veneta e le aree limitrofe appartenenti all'Austria interna, oggi geograficamente nel Friuli Venezia Giulia – furono considerati già a metà del '500 “zone calde” per propaganda e presenze eterodosse. Erano infatti luogo di passaggio di mercanti e di viaggiatori, ma anche aree in cui stanziavano soldatesche, in quanto zone confinanti con i Paesi d'oltralpe, in particolare Svizzera e Germania per la Lombardia, Austria, la Carniola (attuale Slovenia) e mare Adriatico¹³ per la parte più orientale.

2.1 Teatro principale di questo movimento era la Serenissima. Vi vigevo nella prima metà del '500 una certa libertà e una “relativa tolleranza” della presenza di stranieri di fedi diverse¹⁴. Venezia aveva praticato già nel secolo XV una politica di accoglienza, anche se sotto stretta sorveglianza, di minoranze straniere, per motivi prettamente utilitaristici. La Repubblica necessitava di manodopera straniera a seguito del calo demografico avutosi nel '400, per dare impulso alle proprie attività artigianali alquanto rallentate e per incrementare le proprie forze militari.

Nel 1440, al fine di potenziare il commercio, furono accolti con favore i greci. Si trattava soprattutto di marinai, mercanti e uomini di cultura, che formarono ben presto una comunità e costruirono una propria chiesa. Nel 1470 il Senato

¹³ Per un approccio generale alla presenza ereticale e alla Riforma in Italia nel '500 vedi S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992; M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

¹⁴ Vedi B. Imhaus, *Le minoranze orientali a Venezia 1300-1510*, Roma, Il Veltro, 1997, in part. pp. 245-302.

stabili perfino che i greci potessero celebrare i loro riti nella Chiesa cattolica di S. Biagio, e poi nel 1514 fu loro concessa, con l'assenso della S. Sede e del Patriarca, la possibilità di acquistare del terreno per edificare una chiesa nuova: S. Giorgio "dei Greci"¹⁵. A questo nucleo si affiancarono, durante la guerra di Cipro (1570-1573), i turchi. Dopo la battaglia di Lepanto (1571) mercanti turchi furono infatti internati a Venezia e trasferiti per alloggiare nel cosiddetto Fondaco (cioè il magazzino) dei Turchi, assieme ai turchi asiatici, che si lamentarono di tale convivenza per la diversità di costumi esistente tra loro e i nuovi arrivati¹⁶. Vi erano infine gli ebrei. Essi erano presenti a Venezia già dal secolo XII in discreto numero. Secondo alcune interpretazioni storiografiche essi dovettero risiedere fuori della città nell'isola di Spinalonga, che fu perciò denominata con il passar del tempo *Giudecca*¹⁷. Presenze ebraiche però si sparsero nel secolo XIII in tutto l'Impero della Dominante. A Venezia si formarono tre gruppi di ebrei. I *levantini*, provenienti da Costantinopoli, a cui fu concessa una sorta di cittadinanza veneziana, vivevano alla Giudecca e potevano commerciare, particolarmente quelli che provenivano da Corfù e Creta. Molti di loro si stabilirono a Venezia e misero su famiglia. Gli ebrei detti *tedeschi* provenivano da altre città italiane, avevano facoltà di commerciare ma non a livello internazionale, bensì nel piccolo commercio locale, come la vendita di vestiario, e potevano dedicarsi ai prestiti su pegno e ad interesse, con un tetto massimo del 15%. Furono dapprima confinati a Mestre; potevano però fermarsi a Venezia in caso di guerra. Dal 1516 fu concesso loro di rimanervi alloggiati nella zona della nuova fonderia, detto "Ghetto nuovo". Qui si creò una loro piccola comunità, con luogo di culto, macelleria e fornaio, banchi di pegno e altre botteghe di abbigliamento. Gli ebrei tedeschi erano soggetti ad una tassazione particolare rispetto agli altri cittadini; non era loro permesso di uscire dal ghetto la notte e durante alcune feste dei cristiani e fu loro imposto di portare un segno distintivo quando ne uscivano. Il terzo gruppo di ebrei era quello dei *ponentini* a capo dei quali c'era Daniele Rodriga, che aveva avviato lo sviluppo del porto di Spalato, da cui partivano molte merci per e dai Balcani in collegamento con Venezia. Nella II metà del Cinquecento il Rodriga ottenne da Venezia per alcuni dei suoi la facoltà di alloggiare in città e avere magazzini per le mercanzie. Avuto il permesso per un anno, nel 1579 ottenne diritti di residenza pari a quelli dei "tedeschi". Venne accordata loro la facoltà di permanenza per dieci anni e il diritto di praticare il commercio internazionale. Si formò così una comunità di ebrei levantini e ponentini, con profughi dalla Spagna e dal Portogallo, che abita-

¹⁵ *Ibid.*, p. 297.

¹⁶ F. C. Lane, *Storia di Venezia*, Torino, Einaudi, 1991, p. 345. La guerra di Cipro o quarta guerra turco-veneziana è un conflitto tra l'Impero Ottomano e la Repubblica di Venezia per il predominio nel Mediterraneo orientale, conclusosi con la conquista ottomana del Regno di Cipro, ma con la perdita della supremazia navale turca nella battaglia di Lepanto.

¹⁷ Appare la prima volta nel 1252; C. Roth, *Gli ebrei in Venezia*, trad. di D. Lattes, Roma, P. Cremonese, 1933, p. 11.

vano in una parte del ghetto, detta “Ghetto vecchio”. L’antisemitismo, che covava sempre sotto la cenere nella città lagunare, si affievolì e la comunità ebraica ebbe possibilità di avere un “prospero sviluppo”. Il numero di ebrei a Venezia alla fine del ’500 arrivava a 2500 unità; veniva loro riservato un buon trattamento. Anche il rapporto con i cristiani non fu conflittuale; i cristiani andavano ai concerti tenuti nel ghetto, e gli ebrei assistevano a regate e a spettacoli teatrali tenuti in città, frequentandone anche le sale da gioco¹⁸. La protezione e la tolleranza di cui godettero gli ebrei dal governo e dai cittadini veneziani non furono mai disinteressate, proprio per l’apporto commerciale/finanziario dato all’attività economica della Repubblica¹⁹.

Oltre al fattore commerciale, sull’afflusso e la stabilizzazione a Venezia di altre culture e religioni influivano anche le relazioni internazionali che la Repubblica, il più potente Stato italiano nel Cinquecento, intrecciava con altri Stati. Vi arrivavano e permanevano diplomatici, personalità politiche e artistiche, consiglieri di altri Stati; in tal modo la città con il suo territorio, quale «porta aperta all’Oriente», costituiva il crocevia di uomini di ogni provenienza, di storie, culture e usanze diverse, che la rendeva un vero crogiuolo multiculturale e multi-religioso. Inoltre Venezia si fregiava di avere in Padova una delle università più antiche e più prestigiose d’Europa, con una presenza ragguardevole di studenti stranieri; ogni anno vi frequentavano i corsi centinaia di giovani – dal 1550 al 1599 ve ne soggiornarono circa 6000 – giunti soprattutto dai territori tedeschi, dalla Svizzera, dall’Inghilterra, dai Balcani, ma anche da Polonia, Ungheria, Francia²⁰. Erano di differente confessione cristiana e non avevano alcun motivo di nascondere la loro fede non cattolica; si trattava di greci ortodossi, luterani tedeschi, anglicani e puritani inglesi, riformati scozzesi, ebrei polacchi, ma anche ugonotti francesi e calvinisti ungheresi²¹. Quell’università divenne «un luogo privilegiato d’incontri e di esperienze diverse»²² che spingeva i frequentanti a confrontarsi, ad allargare gli orizzonti, ad aprirsi alle differenze e anche a rivedere le proprie idee e posizioni religiose. Infine Venezia fu il più importante centro editoriale d’Europa con le sue 500 case editrici e tipografie. Circolavano così nella Serenissima libri

18 F. C. Lane, *Storia di Venezia*, pp. 344-350.

19 C. Roth, *Gli ebrei in Venezia*, p. 138.

20 C. De Frede, *L’eredità degli eretici dal Dominio veneziano nel Cinquecento*, in “Atti dell’Accademia Pontaniana”, a. XX, 1970-1971, pp. 255-286, qui p. 258.

21 Il Fedalto ha messo in risalto l’entità numerica di questi studenti (un esempio è dato dagli studenti greci che furono, dal 1634 al 1782, ben 1629 iscritti alla facoltà degli artisti; 1746 immatricolati a giurisprudenza dal 1600 al 1699; tra il 1616 e il 1663 se ne laurearono nel collegio veneto ben 597 in artistica), vere colonie con collegi, residenze e istituzioni ad essi necessarie. Tra l’altro rileva le numerose pubblicazioni di libri greci esistenti nelle biblioteche patavine, i vari professori e rettori greci alternatisi all’università, come anche la realtà degli studenti inglesi e tedeschi; G. Fedalto, “Stranieri a Venezia e a Padova (1550-1700)” in *Storia della cultura veneta. Il Seicento*, 4/II, diretta da G. A. Arnaldi, M. Pastore Stocchi, Vicenza 1984, pp. 251-279.

22 S. Caponetto, *La Riforma protestante nell’Italia*, p. 238.

di ogni genere scientifico-culturale, uomini di cultura e scrittori di ogni provenienza – Erasmo vi pubblicò diverse opere presso l'editore Aldo Manuzio – con idee e visioni filosofico-teologiche, che animavano l'ambiente culturale di tutta la Repubblica.

Tutto ciò fece di Venezia non solo la “porta dell'oriente”, ma anche la “porta della Riforma”. Difatti la sua particolare realtà politico-culturale facilitò l'accesso e la diffusione di dottrine religiose eterodosse provenienti d'Oltralpe, e anche il commercio di libri proibiti, come i *Catechismi* e il *De libertate christiana* di Lutero, o ancora la versione italiana dei *Loci communes* di Melantone, curata da Ludovico Castelvetro con il titolo *I principii de la theologia*. In tale contesto si ebbe a registrare anche l'arrivo di numerosi intellettuali, anche ecclesiastici, secolari e regolari, che per aver fatto proprie alcune idee dei riformatori protestanti, erano stati costretti a rifugiarsi clandestinamente a Venezia o in Terraferma. Nella città lagunare, come anche a Verona e Padova, fino al 1538-39 si raccolsero molti esuli e personalità che cercavano di trovare “una risposta adeguata alla crisi della chiesa”, studiando, riflettendo e attivando un fertile confronto per porvi rimedio²³. Tra i tanti ricordiamo Lucio Paolo Rosello, dottore *in utroque*, parroco di Maron di Brugnara, giunto a Venezia nel 1548, e Cornelio Donzellino, letterato bresciano; i due strinsero amicizia e scrissero testi (il primo le *Considerazioni devote intorno alla vita e Passione di Christo*, Monferrato 1551; il secondo *Le dotte e pie parafrasi sopra le Pistole di Paolo a' Romani, Galati ed Ebrei*, Lione 1551) in cui è evidente la loro vicinanza alla dottrina calvinista. Tradussero anche il *Piccolo trattato della S. Cena* di Calvino²⁴.

La presenza di questi personaggi generò fin dagli anni venti-trenta la formazione di gruppi di dissenzienti e di vere e proprie piccole comunità, “conventicole” di eterodossi, delle diverse confessioni protestanti presenti in tutta la Serenissima²⁵. Si formò a Venezia innanzitutto il “gruppo dei bresciani”, a cui si associò proprio il Rosello. Era formato da ecclesiastici, come l'ex benedettino Vincenzo Maggi e il sacerdote Paolo da Lodi, da professionisti come i medici Girolamo Donzellino e “Zuan Battista”, ma anche da uomini vicini al mondo diplomatico e politico, come Gasparo Citolini, segretario dell'ambasciatore d'Inghilterra, e aristocratici. Il gruppo dovette sciogliersi, perché denunciato al S. Uffizio da una

23 Sono il card. Reginald Pole con il suo braccio destro Alvise Priuli, Pietro Bembo e Vittore Soranzo, il Gheri e il Beccadelli, il Cortese e il Contarini, il Flaminio, il Crispoldi, il Giberti e i suoi collaboratori, il Carafa e altri Teatini, ma anche il futuro generale degli agostiniani Girolamo Seripando e Galeazzo Florimonte; M. Firpo, *Tra alumbados e “spirituali”*. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500, Firenze, Olschki, 1990, p. 133.

24 Cfr. A. Del Col, *Lucio Paolo Rosello e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI*, in “Rivista di storia della chiesa in Italia”, n. 32, 1978, pp. 422-459; S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia*, pp. 232-237.

25 Vedi S. Seidel Menchi, “Protestantesimo a Venezia”, in *La chiesa di Venezia tra Riforma Protestante e Riforma cattolica*, a cura di G. Gullino, Venezia, Edizioni Studium Cattolico veneziano, 1990, pp. 131-154; F. Ambrosini, “La Riforma a Venezia”, in “*La gloria del Signore*”. La riforma protestante nell'Italia nord-orientale, a cura di G. Hofer, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2006, pp. 17-33.

donna al servizio della moglie di Vincenzo Maggi. Questi fu costretto a fuggire a Coira in Svizzera, poi a Basilea, dove s'iscrisse all'università, e infine a Ginevra; così pure lasciò Venezia Girolamo Donzellino. Pochi anni dopo, a partire dal 1558, operò nella città lagunare il nunzio di Vicenza a Venezia, Alessandro Trissino, uno degli esponenti più rappresentativi del movimento calvinista di tutto il Veneto. Organizzava in casa del nobile Vincenzo Grimani incontri a cui partecipavano nobili, uomini di cultura, professionisti, ma anche artigiani; vi si discuteva non solo di problemi filosofici e scientifici, ma anche teologici e religiosi. Scoperta a Como una fitta corrispondenza tra lui e altre comunità e gruppi eterodossi di Lione, Ginevra e del Nord Italia, il Trissino fu processato, e dopo aver abiurato formalmente fu messo agli arresti in casa di suo fratello Francesco; riuscì a fuggire da Venezia nel 1563 e a riparare prima a Chiavenna e poi a Ginevra.

Nella città della laguna si formarono anche altre comunità di fede calvinista, e si sostiene che a metà del '500 vi fossero circa seimila protestanti. Non si sa se il numero sia esatto. Fatto sta che nel 1548 un gruppo d'artigiani e piccoli commercianti di S. Moisé si riuniva in una bottega per la lettura della Bibbia; mentre nel 1553 furono scoperte altre due comunità d'artigiani, a S. Barbara e a S. Pietro; altri tre gruppi nel 1557 e l'anno dopo; uno di questi era a S. Felice e contava circa 25 persone, che si adunavano con il permesso del parroco.

Rilevanti erano le realtà eterodosse negli altri territori veneziani. Tra le comunità con cui era in contatto Alessandro Trissino vi era innanzitutto quella di Vicenza, da cui egli stesso proveniva²⁶. Il movimento calvinista, già vivo negli anni trenta, quando il Trissino era studente, era formato particolarmente da nobili che tenevano riunioni in casa di Francesco e Ludovico Trissino, oppure di Bernardo da Schio. Agli incontri partecipavano anche anabattisti, con cui si discuteva particolarmente della divinità di Cristo. Il gruppo tentò seriamente di organizzare una comunità protestante e di aggregare persone umili, con la promessa di aiutarle nelle difficoltà economiche e sociali. Altri andavano a propagandare le "nuove" idee religiose nel territorio vicentino. È il caso del bresciano Giovanni Boselli, venditore ambulante per i paesi dei monti di Reccano e Valdagno, e di svariati artigiani e mercanti tedeschi; riunioni clandestine si tenevano anche nel retro della farmacia di Giandomenico Gastaldi di Monza.

Una comunità tra le più importanti d'Italia per la profonda unione tra i suoi membri, per le capacità organizzative e per i legami con celebri rappresentanti del protestantesimo italiano, come Bernardino Ochino e Pietro Martire Vermigli²⁷, fu quella di Rovigo, costituitasi negli anni quaranta-sessanta del '500. Fu fondata da forestieri, di cui due probabilmente erano valdesi o riformati delle co-

26 A. Olivieri, *Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino del Cinquecento*, in "Rivista di storia della chiesa in Italia", n. 21, 1967, pp. 54-117; Id., *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma, Herder, 1992.

27 R. H. Bainton, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento (1487-1563)*, Firenze, Sansoni, 1940; Ph. McNair, *Pietro Martire Vermigli. Un'anatomia di un'apostasia*, Napoli, Edizioni Centro Biblico, 1971.

munità di Torino: Antonio da Torino e Guglielmo Dolceti, un grammatico francese. I due elementi di spicco della comunità rodigina furono però Cesare Aldiverti, proprietario di terre a Canda, e Domenico Mozzarelli, notaio che da studente aveva conosciuto a Padova la dottrina di Calvino. Crearono un omogeneo gruppo calvinista, che si allargò con la presenza di uomini di cultura e professionisti: medici, come Giovanni Battista Minadois, il maestro Antonio Riccoboni, il notaio Girolamo Biscaccia e altri. Vi si leggeva la Scrittura, si discuteva sulla salvezza per grazia divina e sul sacerdozio dei fedeli; si pregava insieme. I membri coinvolsero e convertirono loro familiari e propagandarono la fede evangelica anche al di fuori del gruppo.

Grazie al loro impulso si costituì un'altra piccola comunità di fede calvinista a Canda, di cui erano elementi di spicco Marco Fichente e Giovanni Panciera, suonatore di lira e cieco; anche a Monselice e a Badia si formò un gruppo di dissenzienti, che raccoglieva diversi personaggi del ceto medio del luogo e aveva il punto di riferimento nel libraio Giovanni Ludovico Bronziero. A Padova invece si tenevano riunioni clandestine di studenti organizzate da Federico Manusso di Candia tra friulani, ciprioti, veneziani, in case diverse, a turno; vi si leggevano libri di Lutero, il *Catechismo* del Vermigli (Basilea 1544), si ascoltava quanto avveniva in Germania e Svizzera, e si andò maturando perfino la convinzione della possibilità di una lotta politico-religiosa all'interno della Chiesa²⁸.

A mettere radici in queste terre veneziane non fu solo la fede calvinista, ma anche quella anabattista. Difatti si formarono a Rovigo, a Vicenza, a Cittadella e in altre parti del territorio veneto comunità che si ispiravano alle dottrine di Conrad Grebel, Simon Stumpf e Felix Manz, quindi a una linea di anabattismo moderato; esse furono molto vive tra il 1549 e il 1551. A Vicenza si formò il gruppo più importante, con circa sessanta membri. La sua vivacità fu dovuta alla predicazione itinerante dei suoi "ministri" e all'agile struttura organizzativa, che permise alla "conventicola" di svilupparsi rapidamente, raccogliendo artigiani, operai e professionisti. Il gruppo incominciò a sciogliersi dopo l'autodenuncia all'inquisitore di Bologna (17 ottobre 1551) di uno dei suoi più eminenti rappresentanti, Pietro Manelfi, ex prete di S. Vito (Senigallia), e la sua espressa volontà di ritornare nella Chiesa cattolica. Questa sua scelta provocò la scoperta e l'annientamento del movimento anabattista in Italia²⁹.

2.2 Nel patriarcato di Aquileia le prime minoranze religiose erano state invece quelle ebraiche³⁰. La loro storia, tuttavia, può essere ricostruita solo a partire dal XV secolo. Una presenza sporadica di singoli ebrei è attestata a Grado, Aquile-

28 S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia*, pp. 238, 254-255.

29 Vedi A. Stella, *Dall'Anabattismo al Socinanesimo nel Cinquecento Veneto. Ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1967, pp. 61-94; C. Ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, Sansoni, 1970.

30 Per una più larga conoscenza rimando a M. Cassese, *Cristiani non cattolici ed ebrei nella Venezia Giulia tra storia e attualità*, in "Quaderni giuliani di Storia", 1-2, 1992, pp. 201-230.

ia e Trieste già nei secoli III e IV³¹, così come nel X secolo. Ad Aquileia, ove sono state rinvenute alcune lapidi funerarie, di cui una risalente al 1140³², si trovava nel secolo XII la famiglia dei Tabor e molto probabilmente vi era una sinagoga. A Trieste, invece, «la cui fisionomia e la cui cultura sarebbero impensabili senza gli ebrei», a giudizio di C. Bianchi³³, così come anche a Gorizia, Gradisca, ed in altre città dell'Istria e della Dalmazia, si trovavano nel '200 numerosi ebrei inseriti nella vita cittadina. Essi erano accettati dai liberi comuni o dai signori delle città, perché la loro attività di prestatori di denaro, considerata disonorevole dai cristiani e tollerata invece dai rabbini, era, come già detto per Venezia, molto utile per le nascenti corporazioni o associazioni di arti e mestieri o di commercio, che ricorrevano a loro per le proprie necessità finanziarie. La vita degli ebrei era tutelata dalle cosiddette "condotte", concessioni rilasciate dalle autorità comunali, che permettevano loro di risiedere in un territorio, esercitare alcuni mestieri³⁴, osservare le proprie regole alimentari rituali, essere liberi il sabato e nelle feste ebraiche, mantenere maestri di religione, luoghi di culto e di sepoltura. Come abbiamo visto per gli ebrei "tedeschi" di Venezia, vigeva per loro la costrizione a portare un distintivo, il segno giallo o la "cordella naranzina", dello stesso colore del velo delle prostitute, per garantire la loro riconoscibilità, anche da lontano. A Trieste spesso tale regola non veniva applicata³⁵. Ebrei sparsi per un determinato territorio si collegavano e si consorziavano per avere in comune il maestro di religione, il rabbino, il bagno di purificazione, il cimitero, la macellazione rituale³⁶. Gli ebrei che nel XIII-XIV secolo affluivano nelle regioni del Nord Est italiano provenivano da Roma, in cerca di fortuna, o molto più dalle regioni centrali della

31 L. Caro, *Ebrei*, in EMFV, p. 791. Cfr. anche O. Altieri, *La comunità ebraica di Gorizia: cenni storici, in Ha-tikva. La speranza attraverso l'ebraismo goriziano*, Monfalcone (GO), Edizioni della Laguna, 1991, p. 11; per una visione più ampia A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1992². Sulla presenza ebraica in Friuli Venezia Giulia dalle origini ad oggi vedi gli atti del convegno di Trieste del giugno 1989: *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e impero asburgico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Todeschini, P. C. Ioly Zorattini, Pordenone, Studio Tesi, 1991. Per Trieste, M. Stock, *Nel segno di Geremia. Storia della comunità israelitica di Trieste dal 1200*, Udine, 1979; per Fiume: T. Morgani, *Ebrei di Fiume e di Abbazia (1441-1945)*, Assisi-Roma, 1980; per Gradisca, M. Del Bianco Cotrozzi, *La comunità ebraica di Gradisca d'Isonzo*, Udine, Del Bianco Editore, 1983.

32 G. Luzzatto Voghera, "Brevi cenni per una storia dell'insediamento ebraico nel Veneto", in *Midor Ledor di generazione in generazione. Vita e cultura ebraica nel Veneto*, Bressio di Teolo (PD), Abbazia di Praglia, 1989, p. 5.

33 C. Bianchi, *Ecumenismo e dialogo*, in *Trieste. Lineamenti di una città*, Trieste, LINT, 1989, p. 596 e ss.

34 Le «condotte» erano rinnovabili di tanto in tanto, a discrezione dei comuni prima e dei signori poi, dietro pagamento di ingenti somme. A.G. Luzzatto, *Brevi cenni per una storia dell'insediamento ebraico nel Veneto*, p. 6. Nelle cronache triestine viene citato un certo Daniel David di Carinzia che nel 1236 concesse al vescovo Giovanni di Trieste un prestito di 500 marchi; L. Caro, *Ebrei*, in EMFVG, p. 791.

35 E. Richetti, "Presenza ebraica a Trieste", in *Trieste*, p. 562.

36 *Ibid.*

Germania, dai territori del Reno e del Meno, per sfuggire a persecuzioni, espropri ed eccidi. La loro attività era talmente “apprezzata”, che in alcuni posti essi venivano equiparati a tutti gli altri cittadini. È il caso di Cividale, dove intorno al 1239 era stanziata una comunità con un proprio tribunale ebraico; un secolo dopo, probabilmente intorno al 1336, ebrei stavano per costruire (evento nuovo nel territorio patriarcale) una sinagoga. Non si portò a termine l’impresa, per un intervento del patriarca di Aquileia, Bertrando, che accusò gli ebrei di voler murare immagini sacre³⁷. Anche a Trieste la comunità ebraica, con un numero consistente di membri equiparati giuridicamente agli altri cittadini³⁸, aveva nel 1348 una propria sede stabile, detta poi “*domus judaeorum*”, nella piazza principale della città. Di certo nel 1420 nella città giuliana nacque un’organizzazione comunitaria ebraica, per la quale fu concessa la condotta a “Salomon, Zudio de Norimberga”, membro della famiglia che prenderà il cognome di Parente, a cui probabilmente è legata la storia della comunità ebraica triestina fino ai nostri giorni³⁹. Nei secoli XIV-XV la presenza ebraica nel patriarcato di Aquileia, come in tutto il Veneto, si andò stabilizzando; in conseguenza del suo apporto alla vita della popolazione locale, le fu riconosciuta un’autonomia di governo all’interno delle comunità. Presenze ebraiche si trovavano a Gemona, Venzona, Muggia, Gorizia⁴⁰ e a S. Daniele del Friuli⁴¹.

Non mancarono violenze nei riguardi dei gruppi ebraici. Già nel ’400 andava diffondendosi nei loro confronti l’accusa di omicidi rituali, che li portò nel secolo XVI a subire soprusi⁴². Nel 1553 Giulio III condannava il *Talmud*, libro d’insegnamento e di dottrina ebraica, e nel 1555 Paolo IV emanava la bolla *Cum nimis absurdum*, che faceva obbligo agli ebrei di residenza coatta in zone chiuse e separate dalle abitazioni dei cristiani, i cosiddetti ghetti, come già avveniva a Venezia. Tale clima causò moti e provvedimenti di espulsione. A Udine difatti nel 1556 fu minacciata l’espulsione degli ebrei, dietro l’accusa di aver propagata la peste, mentre a Cividale i decreti di espulsione portarono a una diminuzione dei membri

37 L. Caro, *Ebrei*, in *EMFVG*, p. 792.

38 Lo testimoniano gli statuti del 1350 e del 1373; *Ibid.*, p. 798.

39 Il figlio di questo Salomon comprò un terreno fuori di Porta Cavana, alle pendici di San Giusto, per destinarlo a cimitero ebraico; suo fratello Michele sventava un contrabbando di schiavi in transito da Trieste; E. Richetti, “Presenza ebraica a Trieste”, in *Trieste*, p. 562.

40 Le persecuzioni contro gli ebrei causarono a Gorizia molte vittime tra il 1336 e il 1339; L. Caro, *Ebrei*, in *EMFVG*, p. 793.

41 A S. Daniele nel 1476 veniva concessa la residenza a “Ioseffo ebreo mercante”, mentre nel 1523 la condotta fu offerta a Simone Mantua, anch’egli possessore di un banco di prestito; quasi un secolo dopo, la sua condotta passava ai Luzzatto, famiglia che avrà parte viva in tale comunità friulana fino alla metà del nostro secolo. *Ibid.*, p. 795 e ss.

42 Si andava sostenendo che gli ebrei si procuravano sangue di bambini cristiani in occasione della pasqua ebraica per impastare il pane azzimo, caratteristico di tale festività, detta *Pesach.*, cfr. G. Luzzatto Voghera, *Brevi cenni per una storia dell’insediamento ebraico nel Veneto*, p. 8.

della comunità ebraica ivi residente, che si estinse poi nel XVII secolo⁴³. Gli ebrei triestini, come quelli residenti nei territori sottomessi agli Asburgo, trovarono protezione nell'imperatore, che garantì loro una permanenza tutelata⁴⁴.

Il secolo XVI vede diffondersi anche nei territori del Patriarcato aquileiese l'interesse per la Riforma luterana, ben presto accolta dal clero e dalla popolazione della Carinzia e della Stiria sotto la protezione dei nobili. Essa si propagò anche in Carniola (Slovenia) grazie soprattutto a Primož Trubar, ex prete cattolico, segretario del vescovo triestino Pietro Bonomo, passato alla Riforma e autore di un *Catechismo* e di un *Abbecedario* (1550) in sloveno, prime opere scritte della lingua parlata in Carniola. Negli anni sessanta, grazie anche a una certa tolleranza propria della politica di Ferdinando I e Massimiliano II, Trubar fece un'intensa propaganda della Riforma nella sua terra d'origine e divulgò diverse sue opere di carattere catechetico/pastorale, tra cui la traduzione del Salterio⁴⁵; la Bibbia in sloveno invece fu tradotta e diffusa dal suo collaboratore Jurij Dalmatin⁴⁶. Seguaci delle nuove idee si contarono un po' dovunque nel Friuli Venezia Giulia e in Istria: da Udine a Trieste, a Duino come a Pirano e a Gorizia, ad Albona, annoverando personalità come Annibale d'Ech, Giulio Campana, Luca Gravez e la famiglia Lantieri⁴⁷, in particolare Mattia Flacio Illirico, famoso per le *Centurie di Magdeburgo*. Questi aveva studiato a Wittenberg, divenendovi professore di greco e ebraico; a Iena poi insegnò neotestamentaria.

Nel vastissimo patriarcato di Aquileia le idee della Riforma arrivarono in particolare grazie a una larga diffusione di libri dei riformatori; e numerosi furono i loro scritti presenti nelle biblioteche di aristocratici e uomini di cultura⁴⁸. Ma non furono solo persone singole a seguire le nuove tendenze religiose: si formarono anche diverse piccole comunità di uomini e donne. Si ricorda in particolare un gruppo di Porcia, che aderì alla Riforma per opera di Lucio Paolo Rosello, par-

43 L. Caro, *Ebrei*, in *EMWG*, p. 804, 792.

44 E. Richetti, "Presenza ebraica a Trieste", in *Trieste*, p. 652 ss.

45 V. Vinay, *La Riforma in Croazia e in Slovenia e il "Beneficio di Cristo"*, in "Bollettino della Società di Studi Valdesi", a. 85, dicembre 1964, pp. 19-32; *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. P. Truber*, hrsg von R.-D. Kluge, München, Sagner, 1995; F. Premk, *Primož Trubar e i suoi rapporti con Trieste e la cultura religiosa italiana del '500*, in "Studi goriziani", 82, luglio-dicembre 1995, pp. 35-42; Andreas Müller: "[...] damit dem Herrn Christo vnder den Crobaten, Wenden, ja den Türcken ein Kirch gesammelt [...]". *Zum Reformationswerk des Primus Truber unter den Südslawen*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte", B. 116, 1, 2005, pp. 30-45. Un'antologia di scritti di Trubar e di altri collaboratori sloveni: *Slovenski protestanski pisci*, a cura di M. Rupel, Ljubljani, Tiskovna Zadruga, 1934.

46 Cfr. S. Cavazza, "Bonomo, Vergerio, Trubar: propaganda protestante per terre di frontiera", in *"La gloria del Signore"*. *La Riforma protestante nell'Italia Nord-Orientale*, pp. 91-157.

47 Vedi: P. Paschini, *Eresia e riforma cattolica al confine orientale d'Italia*, Roma, Lateranum, 1951; S. Cavazza, *Un'eresia di frontiera. Propaganda luterana e dissenso religioso sul confine austro-veneto nel Cinquecento*, «Annali di storia isontina», n. 4, 1991, pp. 7-33.

48 A Gonars nella casa di Giovanni Battista Godessa nel 1571 furono trovati 20 libri di Lutero, Erasmo, Brucioli, dialoghi di Alfonso de Valdés; a Gorizia nella biblioteca del conte filoluterano Giorgio Della Torre, capitano della città, nel 1592 si trovarono 56 volumi, di cui 28 solo di Lutero; S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia*, pp. 191-194.

roco di Maron di Brugnera, già ricordato animatore di associazioni ereticali, processato a Venezia nel 1552. Il gruppo di Porcia era formato da artigiani (tessitori, cuoiai, calzolai, carrettieri) e braccianti acculturati che leggevano libri proibiti e ne discutevano in pubblico e in privato; vennero quasi tutti processati a Venezia tra il 1556-58⁴⁹. Nel 1558 furono scoperte due comunità luterane: una a Gemona, di cui facevano parte anche mercanti tedeschi, e un'altra a Cividale, composta soprattutto di artigiani; in quello stesso anno fu processato a Udine il parroco di Rualis (Cividale) Giovanni Battista Clario.

Anche nel Tirolo fu consistente la presenza di gruppi e comunità filoprotestanti. Innanzitutto quella di Hall, vicino a Bressanone, ove già nel 1521-22 aveva predicato Jacob Strauss di Basilea, giovane teologo, che, cacciato, aveva riparato in Sassonia. La comunità di Hall in seguito chiamò Urbano Regio, teologo seguace di Zwingli fino al 1523 e poi di Lutero, autore di una *Dottrina vecchia e dottrina nuova*.

Il Tirolo, visitato negli anni 1522-23 da T. Müntzer, fu teatro di famose rivolte di contadini, guidate da Michael Gaismayr e scoppiate a Bressanone, Bolzano, Merano; vi agirono anche gruppi guidati da Jakob Hutter⁵⁰, ben presto repressi, che testimoniano la forza penetrante del messaggio spirituale e sociale della Riforma.

Il Trentino invece divenne luogo di rifugio di perseguitati, come l'ex agostiniano Ortensio Lando, il frate Andrea da Volterra, Bartolomeo Spadafora, Nicolò da Verona, Jacopo Nocchianti, Filippo Valentini, ma anche il notaio Leonardo Colombino, studioso dei classici e della Scrittura. Quest'ultimo venne ben presto a far parte del folto gruppo trentino clandestino di protestanti convinti, appartenenti ai ceti medi: calzolai, come Giovanni Bertignollo, mercanti, come Giovanni Antonio Zulletta, maestri come il senese Vincenzo Bezzi. Gruppi di eterodossi, probabilmente di fede luterana, erano anche a Terlago e Pergine, così come gruppi di dissidenti si trovarono anche a Montan, Egna, S. Paolo di Eppan, Caldaro, Ora, Salorno⁵¹.

Si formarono gruppi luterani anche a Verona e a Brescia, ove la circolazione di idee eterodosse fu agevolata dalla presenza di numerosi tedeschi, che vi risiedevano per motivi di lavoro, e da tre fiere annuali di otto giorni, che richiamavano gran folla anche da località molto distanti. A Verona si costituì "una academia de alemani", che si riuniva in casa dell'orafo tedesco Giovanni Batiore. In realtà artigiani e mercanti si radunavano assieme a due sacerdoti e a un maestro per bambini, alla presenza del nobile avvocato Tiberio de Oliveto. Nell'abitazione di quest'ultimo si tenevano però gli incontri di studio della S. Scrittura e di spiegazione della nuova dottrina. A Brescia, centro principale di smistamento di libri proibiti, tra i filoluterani interveniva l'avvocato Giovan Andrea Ugoni, che con gli amici discuteva di libero arbitrio, purgatorio, autorità del Papa e diffondeva libri come il *Beneficio di Cristo*, opere di Zwingli, opere

49 *L'Inquisizione in Friuli*, a cura di A. Del Col, Trieste, EUT, 2000, p. 51.

50 A. Stella, *Dall'anabattismo veneto al "Sozial evangelismus" dei Fratelli Hutteriti e all'illuminismo religioso sociniano*, Roma, Herder, 1996.

51 S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia*, pp. 191-204.

del Regio. Altri gruppi si crearono in Val Trompia con Gian Battista da Gardone, operaio/artigiano, che aveva formato una comunità evangelica fatta di un gruppo lavorativo di operai o artigiani tedeschi; altre piccole conventicole di eterodossi, a seguito della predicazione eretica del padre conventuale Gomezio Lovisello, si formarono anche a Chiari, Rovato, Iseo.

Tra gli anni venti-trenta del '500 a Bergamo si sviluppò una notevole propaganda contro il clero e il culto cattolico, ad opera di soldatesche mercenarie; tuttavia una forte spiritualità valdesiana, con accenti luterani, sia sul piano dottrinale sia culturale e devozionale, fu propria del vescovo della città, Vittore Soranzo, (1550-1558)⁵². Indagato e processato nel 1551, fu prosciolto da Giulio III, ma poi nuovamente sottoposto a giudizio da Paolo IV e infine condannato in contumacia, poco prima della morte. Dell'area bergamasca erano diversi seguaci delle dottrine riformate, come Cristino del Botto di Ardesio, denunciato all'Inquisizione nel 1547 assieme ad altri, Lazzarino de' Becchi e Simeone de' Coltanei. Probabilmente si trattava di quel gruppo di artigiani che alcune fonti ricordano predicare le nuove idee luterane nei contadi di Ardesio e di Valleve. Personaggi importanti del movimento protestante di quelle terre furono Girolamo Zanchi (1516-1590) e Guglielmo Gratarolo (1516-1578). Il primo, ex agostiniano, uomo di notevole preparazione classica e scritturistica, fu convertito alla fede protestante dal Vermigli; lasciato il territorio italiano, riparò prima in Valtellina, poi in Alsazia ed infine a Heidelberg, ove fu apprezzato professore di Sacra Scrittura. Lo accompagnò in esilio il medico Gratarolo, che ricevette l'incarico di docente all'Università di Marburgo prima e di Basilea poi⁵³.

2.3 Anche nella Lombardia dei primi decenni del '500 si erano avvertiti fermenti di protesta contro il decadimento della Chiesa e della società. I dissidenti non appartenevano solo al mondo ecclesiastico, ma anche al laicato, e a diversi ceti e professioni. Le nuove idee della Riforma arrivarono molto presto, perché lo Stato di Milano, come abbiamo ricordato, rappresentava una via obbligata nei collegamenti tra Italia, Svizzera e Germania, così come significativa era la presenza di personaggi più o meno legati ai riformatori e la circolazione di libri e libretti che contribuivano a formare una nuova mentalità e "religione"⁵⁴. La presenza eretica nei territori milanesi fu molto ragguardevole, anche se, come rileva M. Bendsicoli, era molto diffusa la dissimulazione. Tra i personaggi più famosi basti citare Celio Secondo Curione, professore a Pavia, legato da amicizia con Giulio della Rovere (o da Milano), che fuggì a Venezia nel 1539. Nel convento milanese di S. Marco ben presto aderirono alle idee luterane alcuni frati agostiniani (scoperti

52 M. Firpo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

53 S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia*, pp. 205-224.

54 Vedi F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 349-354.

nel 1547), a motivo soprattutto di un'intensa propaganda epistolare di Agostino Mainardi, fuggito nel 1539 da Pavia nei Grigioni. Aderirono man mano alle idee luterane anche frati cappuccini e francescani minori, che diffusero eterodossia e orientamenti anticlericali tra la nobiltà e la borghesia, e anche tra il popolo. È accertata una presenza di nuclei luterani a Pallanza già nel 1543-44, mentre elementi calvinisti si trovano a Cremona nel 1545, a Milano nel 1547, e in seguito a Casalmaggiore (Cremona), a Lodi e a Caravaggio. A Como un gruppo di ecclesiastici fu trovato in possesso di 12 balle di libri di eretici da diffondere in Italia. Cremona però rappresentava il centro più attivo di propaganda del pensiero e dei libri protestanti; vi si formò una vera e propria comunità riformata, i cui adepti appartenevano a diversi ceti sociali, comprendendo nobili, professionisti, mercanti, artigiani, guidati da due benedettini, don Valeriano da Gazzo e don Sereno di Pontremoli, rifugiati lì dopo la fuga da Mantova. Discutevano con passione dei temi più scottanti sollevati dai riformatori: peccato e salvezza, libero arbitrio e predestinazione, natura e grazia⁵⁵. L'esperienza si concluse alla fine del 1552, una volta inquisiti e processati i protagonisti⁵⁶.

3. LA REPRESSIONE DELL'ERESIA NEI TERRITORI DEL NORD ITALIA

Nei territori presi in esame la Riforma aveva attecchito in modo rilevante e il pensiero dei riformatori aveva decisamente fatto breccia, se si guarda al numero dei processi celebrati per motivi strettamente dottrinali. Nel Friuli, ad esempio, furono moltissimi⁵⁷. Un altro dato significativo e quanto meno paradossale è offerto dalla diffusione degli strumenti pastorali offerti dalla Riforma perfino tra gli addetti alla cura delle anime nella Chiesa cattolica. È stato appurato infatti che nel patriarcato di Aquileia alla fine del '500 i parroci cattolici che non conoscevano la lingua latina usavano da molti anni i due *Catechismi* di Lutero, soprattutto il *Piccolo* in traduzione italiana, e quello di Primož Trubar in sloveno⁵⁸.

I tribunali inquisitoriali dei territori del Nord Italia entrarono presto in azione e di lì a poco risultavano ben strutturati e operanti. Le ricerche sulla loro attività sono oggi abbastanza avanzate, anche se molto rimane da studiare, sia local-

55 M. Bendiscioli, "Penetrazione protestante e repressione controriformistica in Lombardia all'epoca di Carlo e Federico Borromeo", in Id., *Dalla Riforma alla Controriforma*, Bologna, Il Mulino, 1974, pp. 137-183, qui 137-138.

56 S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia*, pp. 272-274.

57 Richiamiamo ad esempio l'inventariazione di tutti i processi dell'Inquisizione di Aquileia e di Concordia effettuata e pubblicata da Luigi De Biasio: *1000 processi dell'Inquisizione in Friuli (1551-1647)*, Quaderni del Centro regionale di Catalogazione dei beni culturali, 6, Udine, 1976; *I processi dell'Inquisizione in Friuli dal 1648 al 1798*, Quaderni del Centro regionale di Catalogazione dei beni culturali, 7, Udine, 1978. Vengono catalogati complessivamente 2219 processi, la cui documentazione è conservata nell'Archivio della Curia di Udine.

58 S. Cavazza, *Inquisizione e libri proibiti in Friuli e a Gorizia tra Cinquecento e Seicento*, in "Studi goriziani", n. 43, 1976, pp. 38-39.

mente, sia nell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Tuttavia anche le informazioni finora disponibili delineano adeguatamente il quadro della loro fisionomia generale e della loro attività⁵⁹.

3.1 A Venezia il “nuovo” tribunale fu costituito nel 1547, contemporaneamente a quelli di Belluno, Capodistria e Rovigo. Il tribunale di Venezia aveva una particolarità: non era formato, come altrove, da soli ecclesiastici, ma era invece “misto”, composto cioè da tre ecclesiastici, tra cui il nunzio apostolico, e tre laici deputati dal governo per l'eresia. La presenza dei “tre savii” secolari ne fa un caso particolare nella mappa dei tribunali inquisitoriali locali. Venezia in tal modo intendeva «sorvegliare dall'interno l'inquisizione e accentrarne il controllo» per tutta la Repubblica di S. Marco⁶⁰. I tre laici, per lo più appartenenti al patriziato veneto, avevano l'incarico dal governo della Serenissima di informare il Consiglio dei Dieci, per evitare nei limiti del possibile processi pubblici a carico di patrizi⁶¹.

In effetti, le autorità veneziane non accettavano le regole del S. Uffizio nelle parti in cui mettevano in pericolo la giurisdizione della Repubblica o gli interessi economici e politici dei suoi sudditi più ragguardevoli. Nei casi di condanne a morte il Consiglio dei Dieci – che influiva fortemente sui processi – adottò scelte autonome, ottenendo la vita, se non proprio il proscioglimento, per alcuni imputati eccellenti. È vero che anche Venezia, come altri Stati italiani e non, nutriva la convinzione che i “diversi”, sia per etnia sia per religione, fossero dannosi all'ordine pubblico e alla stabilità dello Stato e della società; nei secoli precedenti alla riorganizzazione del tribunale romano aveva combattuto senza tregua l'eresia e ogni dottrina o comportamento che potesse minare la religione cattolica e l'autorità della Chiesa. La sua terra veniva vista come “terra di libertà e di relativa tolleranza” – lo abbiamo richiamato più sopra – solo perché le scelte politico-religiose della Repubblica non combaciavano del tutto con quelle della Curia romana. Nella lotta all'eresia rientravano valutazioni di carattere commerciale, diplomatico, ma anche sociale. Per questo Venezia non manifestò alcuna tolleranza nei riguardi di alcuni che non avevano protezione né politica né religiosa. Un esempio fu il francescano Bartolomeo Fonziò, accusato di eresia e condannato a morte; fu giu-

59 P. Paschini, *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Padova, Antenore, 1959; F. Grendler, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia, 1540-1605*, Roma, Il Veltrò, 1983; A. Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)*, in “Critica storica”, 2, 1988, pp. 244-294; S. Oswald, *Die Inquisition, die Lebenden und die Toten. Venedigs deutsche Protestanten*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1989; *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Atti del seminario internazionale, Trieste, 18-20 maggio 1988, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1991 (vedi i saggi di N. Davidson, J. Martin, A. Jacobson Schutte, G. Paolin); F. Ambrosini, *Storia di patrizi e d'eresia nella Venezia del '500*, Milano, Franco Angeli, 1999.

60 A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, p. 346.

61 Un processo pubblico avrebbe provocato il disonore non solo dell'inquisito, ma di tutta la famiglia; l'infamia cui sarebbe stato sottoposto il “penitente” avrebbe cancellato tutta la famiglia e la discendenza dall'ordine di governo dello Stato; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio*, pp. 426-428.

stiziato il 4 agosto del 1562 mediante annegamento nelle acque di fronte a S. Marco⁶². Altri furono estradati a Roma in seguito alla richiesta della Congregazione del S. Uffizio, perché fossero processati definitivamente dal tribunale centrale⁶³. Forse il caso più eclatante fu quello di Pomponio Algeri, studente dell'Università di Padova. Fatto prigioniero, il giovane nolano subì vari interrogatori senza mai ritrattare; estradato a Roma, rimase fermo nelle sue posizioni riformate e finì la sua vita (19 agosto 1556) immerso in una caldaia di olio bollente, pece e trementina⁶⁴.

Il governo veneziano ricorse però a veri giochi di prestigio per evitare il rinvio a Roma di alcuni suoi "protetti", soprattutto veneziani considerati eretici, e cercare di trattenerli in loco. Così fece nel 1567 nei casi di fra' Francesco Contarini, nipote del card. Gaspare, e del servita Raffaele Maffei, priore di S. Giacomo della Giudecca⁶⁵.

Nonostante queste "particolarità", anche nella Repubblica di S. Marco vigeva in quegli anni il clima di terrore che si andava instaurando nel resto d'Italia. D'altra parte, pur con i decisivi aggiustamenti strategici del tardo Cinquecento, nei due secoli e mezzo di storia del tribunale inquisitorio (1547-1794), furono celebrati a Venezia ben 3592 processi; di questi 1103, vale a dire il 31% del totale, sono da ascrivere a capi d'imputazione quali l'adesione a dottrine o confessioni eterodosse: luteranesimo, anabattismo, giudaismo, calvinismo, ortodossia. Se vi aggiungiamo gli ottanta processi contro gli accusati di apostasia all'Islam e quelli contro imputati di "eresia in genere" o "proposizioni ereticali", il numero dei sottoposti a processo per problemi strettamente dottrinali o per adesione ad altre religioni sale a 1585, vale a dire il 44% dei deferiti alla giustizia dal tribunale veneziano nell'arco dei suoi 247 anni di attività. Ci sembra interessante sottolineare un dato in particolare: tra il 1547 e il 1585, gli anni in cui il Tribunale della S. Inquisizione si era dedicato ad estirpare l'eresia in Italia, i processati per motivi dottrinali o confessionali furono 939 su un totale di 1229⁶⁶, cioè il 77%: una percentuale altissima. Tuttavia, pur prendendo in considerazione il decremento di tale percentuale nel cinquantennio 1586-1630 (28%, cioè 231 processi di carattere prettamente dottrinale su 816); e nel periodo 1631-1720 (22%, cioè 301 processi su 1344)⁶⁷, si comprende come la presenza di "minoranze religiose" continuasse ad essere significativa nei territori della Repubblica di Venezia anche dopo il Cinquecento, e la repressione seguitasse ad essere insistente.

62 S. Caponetto, *La Riforma Protestante nell'Italia*, p. 60 e ss.

63 Della questione si è interessato C. De Frede, *L'estradizione degli eretici dal Dominio veneziano nel Cinquecento*.

64 S. Caponetto, *La Riforma Protestante nell'Italia*, pp. 253-255.

65 C. De Frede, *L'estradizione degli eretici*, pp. 275-277.

66 Di questi 676 erano aderenti alla Riforma e 37 simpatizzanti per l'anabattismo, mentre 126 furono i processi contro gli ebrei con due sentenze capitali non eseguite; A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, p. 429.

67 I dati, senza le percentuali, sono desunti da W. Monter, "Verso un profilo statistico delle Inquisizioni italiane", in J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico*, pp. 69-92, qui p. 87.

3.2 Nel Patriarcato di Aquileia, sul cui territorio esercitavano il proprio dominio politico per una parte Venezia e per l'altra parte l'Austria, il tribunale inquisitoriale incominciò ad operare fin dal 1556, sotto la direzione del conventuale fra' Bonaventura Farinerio da Castelfranco. All'anno successivo va datato l'inizio del suo regolare funzionamento nella sede di Udine, con Giacomo Maracco, nuovo vicario del patriarca⁶⁸. Dal 1575 ebbe giurisdizione anche su Concordia, mentre a Cividale per tutto il secolo XVI risiedeva una seconda sede del Sant'Ufficio con la presenza del provveditore locale e del decano del capitolo, in qualità di sostituto del patriarca⁶⁹. Il vicario vescovile era anche il giudice di fede più influente, in quanto responsabile del concreto funzionamento del tribunale. Le prime denunce arrivarono al Maracco già nel luglio-agosto del 1557, presentate da due laici e da un canonico contro un anabattista di Udine e due simpatizzanti per le idee calviniste. L'attività del tribunale sotto il commissariato del Maracco fu molto vivace: 43 processi formali, di cui 10 conclusi con sentenze. I delitti andavano dall'adesione alle idee della Riforma, nelle sue varie articolazioni, al favoreggiamento di eretici, dall'uso di cibi proibiti alle proposizioni ereticali. Grande fu la mobilitazione del tribunale aquileiese contro il Vergerio (1558), che si aggirava nelle terre patriarcali, dal momento che correva voce che egli avesse l'intenzione di predicare nella basilica di Aquileia durante la settimana santa o la Pasqua. Pertanto venne messa in atto un'intensa caccia ai libri proibiti e a quanti fossero in contatto con l'ex vescovo di Capodistria. In tale retata ci fu chi, come il notaio e mercante Dionisio de Rizardis di Gemona, si consegnò alla giustizia e nell'interrogatorio fece il nome del sarto Floreano dei Filippi; a sua volta questi non solo si autodenunciò, ma svelò anche l'esistenza di un gruppo di dissidenti (circa 30 persone) di Gemona. Alcuni di essi non risposero alla convocazione e fuggirono, altri furono messi in carcere. Il processo nei loro confronti si concluse il 30 novembre 1558 con l'autodafé di tre eretici confessi nel duomo di Udine e due sentenze di scomunica contro due di loro fuggiti in esilio⁷⁰.

I processi celebrati dal tribunale friulano dal 1557 al 1786, anno della chiusura del tribunale a Udine, furono 2453. La percentuale dei processi intentati ad eretici (eresia e sospetta eresia, giudaizzanti, "proposizioni ereticali", "aderenti" al luteranesimo, calvinismo, islamismo e greco-ortodossi) fu anche qui alta: 63% (235 su 374 processi) negli anni 1557-1595; per poi scendere al 20% (119 su 609) negli anni tra il 1596 e il 1610; al 30% (272 su 895) tra il 1611 al 1670; e il 39% (222 su 575) dal 1671 al 1786. Sono dati che confermano le indicazioni veneziane. Anche nel Friuli e nei territori dell'Austria Interna appartenenti dal punto di vista ecclesiastico al Patriarcato di Aquileia (e dal 1751 alle diocesi di Udine, Gorizia e Trieste), la presenza di quelle che noi chiamiamo oggi "minoranze religiose" – protestanti (luterani, anabattisti e calvinisti), giudaizzanti e islamici – fu molto significativa.

68 A. Del Col, *L'Inquisizione nel Patriarcato e diocesi di Aquileia 1557-1559*, Trieste, EUT, 1998; Id., *L'Inquisizione in Italia*, pp. 374-394.

69 *L'Inquisizione in Friuli*, p. 27.

70 A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 377-378.

3.3 Nello Stato di Milano le due sedi principali del tribunale erano quella del capoluogo e Cremona. Agli inizi della sua attività fu notevole l'azione in materia di repressione religiosa del governatore milanese Alfonso d'Avalos: fece arrestare a Pavia alcuni studenti universitari e ordinò ai superiori degli agostiniani e dei conventuali di non tollerare la predicazione di loro confratelli con idee eterodosse. Processi si ebbero a Como, Pallanza, Cremona, Milano. Merita menzione il processo condotto a Casalmaggiore nel 1547 contro un numeroso gruppo guidato dal medico Pietro Bresciani, che si concluse con due condanne alla galera a vita e, per molti, con l'esilio perpetuo. L'opera del d'Avalos fu continuata dal successore al governatorato di Milano, Ferrante Gonzaga, finché non entrarono in azione nel 1554 l'arcivescovo di Milano Giovan Angelo Arcimboldi e Bonaventura Castiglioni, prevosto di Sant'Ambrogio e commissario generale apostolico. Essi avviarono e organizzarono l'attività inquisitoriale diocesana contro la diffusione dell'eresia; mediante editti obbligavano a consegnare eventuali libri proibiti, ad autodenunciarsi in caso di adesione a dottrine eterodosse, a segnalare eventuali eretici, al fine di stendere una schedatura di stampo poliziesco di rei e correi in materia di fede e di dottrina⁷¹. Anche il potere politico spagnolo cercò di entrare in campo nella lotta all'eresia a Milano, tentando di introdurre nel 1563, ma senza successo, l'Inquisizione spagnola⁷². In ogni caso, l'anno dopo, nel 1564, il governatore di Milano, don Gabriele de la Cueva, emanava una "Grida" in cui ordinava che nessun forestiero con idee eretiche mettesse piede né rimanesse nei territori dello Stato di Milano, pena la detenzione e la consegna al S. Uffizio, il pagamento di trecento scudi (o la tortura in caso di impossibilità a pagare). Alla popolazione milanese si faceva obbligo di delazione; nessun oste o albergatore doveva dare loro alloggio. Si proibiva inoltre la circolazione «in balle di mercantie, o altrimenti di libri eretici et dannati dall'Offitio de la santa Inquisizione o scritture overo lettere che contengano cose di eresia». Era previsto il sequestro degli scritti eretici, e la pena capitale era affidata all'"arbitrio di sua Eccellenza"⁷³. Carlo Borromeo, però, insediatosi attivamente nella sua diocesi nel 1565, fece sì che il punto di "riferimento privilegiato" della Congregazione romana del S. Uffizio, almeno fino alla sua morte nel 1583, non fosse il tribunale dell'inquisitore locale, ma il foro arcivescovile⁷⁴. Sotto il suo episcopato l'organizzazione inquisitoriale romana mise profonde radici e si consolidò. Egli si dimostrò un vero campione della Controriforma, convinto sostenitore sia dello spirito pastorale di vescovo e clero, sia della lotta contro l'eresia e la stregoneria; di conseguenza intenso fu il suo

71 E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio*, pp. 466-468.

72 M. C. Giannini, *Fra autonomia politica e ortodossia religiosa: il tentativo d'introdurre l'Inquisizione «al modo di Spagna» nello Stato di Milano (1558-1566)*, in «Società e storia», n. 91, 2001, pp. 79-134.

73 S. Zoli, *La Controriforma*, pp. 159-160.

74 G. Romeo, *L'Inquisizione romana nell'Italia moderna*, pp. 9-10.

impegno sul piano repressivo, pari alla dedizione alla cura pastorale⁷⁵. Carlo Borromeo fu un acerrimo “cacciatore” degli eretici e delle streghe, spesso più intransigente perfino dei cardinali del S. Uffizio, ma fu anche colui che si preoccupò di dare disposizioni – per lo più disattese – sul controllo e l’assistenza dei carcerati mediante personale addetto specificamente a loro, che se ne prendesse cura sia spirituale sia corporale⁷⁶. La perfetta organizzazione inquisitoriale operò con larga autonomia rispetto alla Congregazione del Sant’Uffizio, con tutta una serie di addetti e funzionari. Alla sua morte, però, sembra che l’anomala concentrazione di potere presso la Curia arcivescovile, nel governo dei casi di Sant’Uffizio, rientrasse: gli inquisitori milanesi diventarono, come altrove, il punto di riferimento principale per il controllo dell’ortodossia. Il loro braccio destro furono i “crocesignati”, confraternita di laici esistente già nel Medioevo, che giurava di lottare «per lo sterminio degli eretici e dei loro fautori» e per la difesa della fede cattolica, ma mirava abitualmente a più prosaici obiettivi. Erano per lo più nobili, che aiutavano l’Inquisizione, garantendo soprattutto il servizio armato nelle operazioni di polizia, come la cattura di eretici, con l’occhio attento alle esenzioni fiscali, al permesso di portare armi e al privilegio di foro, cioè al diritto di essere giudicati per qualsiasi abuso dal tribunale inquisitoriale con cui collaboravano⁷⁷. Preoccupazione speciale degli arcivescovi e degli inquisitori milanesi fu il controllo severo dei forestieri svizzeri, eretici o sospettati d’eresia. Furono coinvolti parroci e fedeli, e anche le autorità civili, perché ne segnalassero la presenza. Alle stesse autorità statali fu fatto divieto di concedere licenze di commercio, pascolo, esercizio di qualsiasi mestiere all’interno del territorio dello Stato di Milano a protestanti, ebrei, o eretici sospetti⁷⁸. Fu chiesto dall’Inquisitore milanese al governatore di Milano di non lasciar commerciare con la Svizzera quanti non avessero prima sottoscritto dinanzi ai funzionari dell’Inquisizione una dichiarazione di fede cattolica; così pure si doveva disporre lo sfratto di sudditi svizzeri che avessero preso alloggio nel territorio milanese, e il divieto di soggiorno ad eretici; era poi necessario controllare la corrispondenza epistolare fra cattolici

75 M. Bendiscioli, *Penetrazione protestante e repressione controriformistica in Lombardia*, pp. 137-183; B. Ulianich, “Carlo Borromeo e i protestanti”, in *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984)*, I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1986, pp. 133-163; ora (più integrato e corredato di note) in B. Ulianich, *Riforma e riforme. Momenti di storia e storiografia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996, pp. 239-292; A. Borromeo, “L’arcivescovo Borromeo e la lotta contro l’eresia”, in *Carlo Borromeo e l’opera della «grande Riforma»*. *Cultura, religione e arte del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, a cura di F. Buzzi, D. Zardin, Milano, Silvana Editoriale, 1997, pp. 303-322; E. Brambilla, *Alle origini del Sant’Uffizio*, pp. 499-513; A. Del Col, *L’Inquisizione in Italia*, pp. 528-529, 539, 580-582.

76 Rimando su questo aspetto all’interessante articolo di G. Garancini, *Note sui tribunali e sulle carceri*, in “*Studia borromaica*”, 8, 1994, pp. 85-102.

77 Su di essi vedi G. Romeo, *L’Inquisizione nell’età moderna*, pp. 71-72.

78 M. Bendiscioli, *Penetrazione protestante e repressione controriformistica in Lombardia*, p. 164, 170.

ed eretici e le balle di merci, per verificare l'eventuale trasporto di libri proibiti⁷⁹. Interessante ricordare che inquisitori e governatori si accordarono per inviare in Svizzera agenti segreti a sorvegliare l'attività di quanti si fossero recati dai territori milanesi in quelli elvetici, e lì avessero posto dimora. Inoltre il Borromeo e i suoi successori, nonché gli inquisitori milanesi, cercarono di riportare all'ortodossia cattolica la popolazione dei Grigioni. Lo fecero attraverso tutta una serie di attività: visite pastorali effettuate dall'arcivescovo o dai suoi legati, controllo degli ecclesiastici e delle loro vite disordinate, rivendicazione di una maggiore libertà dei cattolici, azione diplomatica presso i Consigli locali per richiamare gli accordi stabiliti e infine invio di validi predicatori⁸⁰.

4. LE VIE DI USCITA PER LE MINORANZE RELIGIOSE

I tribunali locali dell'Inquisizione, in stretto collegamento con la Congregazione del Sant'Ufficio, ebbero così tutti tra gli obiettivi principali l'omologazione e il controllo delle minoranze religiose, in particolare quelle che avevano aderito alla Riforma. Sembra che la durezza della repressione – osserva A. Del Col – fosse più accentuata nei loro confronti che nei riguardi di ebrei e musulmani, che pure erano tenuti sotto stretto controllo. L'Islam suscitava timori sul piano politico, molto di meno sul piano religioso. Anche i cristiani che, catturati nella guerra di corsa e trasferiti come schiavi in terra ottomana, avevano aderito più o meno spontaneamente alla religione islamica, una volta ritornati in Italia, si trovavano dinanzi ad atteggiamenti inquisitoriali malleabili e concilianti ed erano riaccolti senza soverchie difficoltà nell'alveo della religione cattolica⁸¹.

Quanto alle minoranze composte da aderenti alla Riforma, le loro reazioni più comuni dinanzi all'incalzare della repressione erano l'abiura e il ritorno alla fede cattolica. Chi avesse scelto liberamente quella strada avrebbe avuto salva la vita, evitando carcere e pene pesanti. Se però la scelta non fosse stata spontanea, ma successiva a un regolare processo, avrebbe subito conseguenze pesanti, sia sul piano punitivo, sia per l'onore: si pensi soltanto all'abitello giallo degli eretici o al rischio gravissimo di incappare in una seconda condanna: per i recidivi non c'erano speranze di sfuggire alla morte. Fu per lo più questa la soluzione subita da un'altissima maggioranza tra i tanti – si calcolano circa 70-80 mila persone⁸² – che in Italia avevano aderito alla Riforma o simpatizzato per le nuove idee. Non mancò chi si pentì della sua abiura e del ritorno alla vecchia fede; anzi, qualcuno visse quella

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 173-175.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁸¹ A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 496-497.

⁸² Rimando al calcolo fatto da A. Del Col; *Ibid.*, p. 494.

ritrattazione come una vera tragedia. Fu il caso di Francesco Spiera di Cittadella, nel Padovano. Abbracciata la fede calvinista assieme all'amico umanista e grammatico Pietro Speziale, autore di un *De gratia Dei* in cui professava la giustificazione per fede, lo Spiera, di professione notaio, fu inquisito tra il 1547-48, processato, condannato e costretto ad abiurare. Da lì l'animo del notaio cadde nella più profonda depressione e disperazione, talmente da morire (1548) nella convinzione di essere dannato per sempre, per aver commesso un peccato imperdonabile nell'abbandonare quella che per lui sarebbe stata la vera fede, quella calvinista. A nulla valsero le cure dei vari medici, né le visite alla basilica di S. Antonio a Padova, nemmeno i colloqui consolatori degli amici⁸³. Il caso suscitò molta discussione nell'ambito dei riformati italiani e anche stranieri. Pier Paolo Vergerio, ex vescovo di Capodistria, che visitò lo Spiera e fece circolare ampiamente un resoconto delle sue vicende, lo indicò come esempio da tenere presente per chi non avesse avuto il coraggio di affrontare apertamente la situazione, lasciare la vecchia religione⁸⁴ e fuggire in quelle terre dove sarebbe stato possibile esprimere la propria "nuova" fede.

Era questa la seconda soluzione verso la quale potevano orientarsi le nuove minoranze religiose. Fu questa la scelta fatta dallo stesso Vergerio e da tanti altri, come Andrea Da Ponte, Agostino Tiepolo e Marcantonio Canal, che ripararono in Svizzera (il Vergerio si stabilirà a Poschiavo), e in particolare a Ginevra, ove si formò una "chiesa italiana" della quale divenne pastore dal 1561 al 1587 il lucchese Niccolò Balbani; da Venezia fuggirono anche Girolamo Donzellino e Vincenzo Maggi. Questi riparò prima a Coira in Svizzera, poi a Basilea, dove s'iscrisse all'università, e infine si aggregò alla comunità italiana di Ginevra. Tale "via d'uscita" fu testimoniata – e ad un tempo sostenuta nella sua lettera aperta ai lucchesi, *De fuga in persecutione* (1542) – da Pietro Martire Vermigli, priore dei canonici lateranensi di S. Frediano a Lucca, legato ai valdesiani e fuggito all'estero dopo essere stato convocato a Roma. In quella lettera spiegava come il motivo della sua "fuga" stava nella previsione che «in qualche modo o il Papa o la vostra città o la nostra Congregazione mi avrebbe proibito di predicare e che sarei stato anche fisicamente punito e certamente non a vostro vantaggio», e aggiungeva che la sua partenza da Lucca e dall'Italia era stata «un'ispirazione di Dio», che gli offriva «l'occasione di mettersi in salvo»⁸⁵.

83 A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 350-353. Ricordiamo qui che anche Pietro Speziale, dopo otto anni di prigione a Venezia, rovinato nella salute, privato di ogni bene, abiurò e ritrattò gli errori confessati il 14 luglio 1551, all'età di 73 anni. Ritornò a Cittadella e morì nel 1554; S. Caponetto, *La Riforma Protestante nell'Italia*, pp. 62-64.

84 Per questo il Vergerio compose prima il libretto anonimo in latino *Francisci Spierae* [...] *Civitaliani horrendus casus, qui ob negatam in iudicio cognitam veritatem, in miseram incidit desperationem* [...], e un altro pubblicato con il suo nome nel 1551: *La historia di M. Francesco Spiera, il quale per havere in varii modi negata la conosciuta verità dell'Evangelo, cascò in una misera desperatione*. Anche l'umanista scozzese Henry Scrimgeour, nel suo libretto *Exemplum memorabile desperationis in Francisco Spiera, propter abiuratam fidei professionem*, Ginevra, Jean Gérard, 1550, rimproverava chi non aveva il coraggio di rompere con la Chiesa del Papa e perseverare nella nuova fede.

85 Vedi Ph. McNair, *Pietro Martire Vermigli in Italia*, pp. 301-302.

È lunghissimo l'elenco dei nomi di quanti lasciarono l'Italia. Ricordiamo solo alcuni personaggi legati al mondo valdesiano come Galeazzo Caracciolo, Isabella Brisegna, moglie del governatore spagnolo di Piacenza, Apollonio Merenda, Ludovico Manna, Giovanni Bernardino Bonifacio, Cesare Cardino: esuli tutti a Ginevra⁸⁶. Legato a questo gruppo era l'ex generale dei cappuccini, Bernardino Ochino, che nel 1542 emigrò prima a Ginevra e per poi vagare un po' in tutta Europa in cerca di un definitivo rifugio: da Ginevra ad Augusta, poi in Inghilterra, ancora a Ginevra, dove fu testimone del rogo di Michele Serveto, e di lì a Zurigo e infine, avvicinandosi alle idee degli antitrinitari, in Polonia. In territorio polacco emigrarono anche altri intellettuali prestigiosi come Lelio Socino, Sebastiano Castellione e il "lutherano" Lorenzo Tizzano, mentre in Transilvania si trasferirono numerosi anabattisti⁸⁷. Alcuni esuli ebbero significativo riconoscimento nei territori della Riforma, e diedero il loro contributo alla formazione di nuovi credenti e delle comunità locali in qualità di docenti universitari; bastino gli esempi già menzionati di Martire Vermigli a Oxford e Zurigo, Girolamo Zanchi a Strasburgo e Heidelberg, Guglielmo Gratarolo a Marburgo e Basilea. Un alto numero di eretici italiani si concentrò in Valtellina e Valchiavenna, appartenenti alla diocesi di Milano, ma in territorio dei Grigioni, uno dei cantoni svizzeri.

Quale altra via d'uscita poteva esserci? La indicò un altro intellettuale che volle esprimere il suo parere sul caso Spiera. Si tratta di Celio Secondo Curione, che pure ripará all'estero, a Basilea. Nella sua operetta sul caso Spiera⁸⁸ egli esprime una tesi in contrasto con quella del Vergerio e del Vermigli, critica non solo nei riguardi della rigidità cattolica, ma anche di Calvino e della città di Ginevra. «Non solo in Italia – afferma – vi è Satana, l'Anticristo, l'autore di tutte le sceleratezze, di ogni empietà e di tutti i mali: il papato»⁸⁹. Alla critica del Curione si associava quella di un altro credente eterodosso, l'ex benedettino Giorgio Siculo. Egli espresse nel suo libretto⁹⁰ una posizione solo apparentemente filocattolica: ricordava l'infinita misericordia di Dio anche per quei protestanti nascosti nelle diverse regioni e paesi cattolici che avessero continuato a praticare esteriormente riti e tradizioni religiosi dell'antica fede senza credervi più. Il Siculo proponeva una terza via da seguire per i nuovi perseguitati per la loro fede: quella nicodemitica. Chi non fosse stato ancora raggiunto dall'Inquisizione, avrebbe potuto continuare a vivere

86 A Ginevra lungo il '500 esularono oltre 80 persone provenienti dallo Stato di Milano, delle quali 52 cremonesi, appartenenti alla borghesia e alla piccola nobiltà; S. Caponetto, *La Riforma Protestante nell'Italia*, pp. 272-273.

87 M. Firpo, *Tra alumbados e "spirituali"*, pp. 86-87.

88 C. Secondo Curione, *Francisci Spierae, qui quod susceptam semel evangelicae veritatis professionem abnegasset damnassetque in horrendam incidit desperationem, historia a quattuor summis viris, summa fide conscripta*, Basilea, 1550.

89 *Ibid.*, p. *2v.

90 *Epistola di Giorgio Siculo servo fidele di Iesu Christo alli cittadini di Riva di Trento contra il mendatio di Francesco Spiera et falsa dottrina di protestanti*, Bologna, 1550.

esteriormente da cattolico e seguire contemporaneamente nel nascondimento o nel proprio intimo la “nuova” fede, senza alcuna manifestazione o pratica esterna, né personale né comunitaria; vivere quella scelta di vita che gli storici qualificano come nicodemismo. Questa strada fu percorsa da non pochi credenti⁹¹. Un’ambiguità per molti di loro forse sofferta, e da altri vituperata. La criticava fortemente il Vergerio, che aveva preferito l’esilio. Egli biasimava il card. Reginald Pole, cui riconosceva

fama di aver lume di conoscere gli errori della Chiesa, e gustar la dolcezza dell’Evangelio [...] [Egli] suol dire che bisogna esser prudente, e aspettare la occasione e il tempo opportuno [...] Ma non sarà occasione e il tempo opportuno adesso, [si chiedeva l’esule capodistriano] che in tanti modi tanta gente cerca di estinguer e seppellire il beneficio e la gloria di Dio? [...] Staremo anche a vedere, se essi [ecclesiastici di Roma] potranno soffrire e divorar questa iniura che è fatta sulla faccia del Padre loro celeste, e se pur la vorranno dissimular e goderli le comodità e delizie delle chieriche loro⁹².

La dissimulazione, che per molti significava possibilità di rimanere in patria, avere salva la vita, ma nel proprio intimo coltivare le proprie convinzioni di fede, ad altri appariva una sorta di viltà, una scelta pavida, se non proprio accomodante, contraria a quella che deve assumere un vero testimone di Cristo, un soldato che sa combattere, soffrire e se occorre perfino morire per la propria fede. Era la soluzione teorizzata da Giulio della Rovere⁹³ con la sua opera *Esortazione alli dispersi per l’Italia* (1549), titolo poi modificato nella seconda edizione in *Esortazione al martirio* (1552). L’ex agostiniano era stato costretto ad abiurare, ma, fuggito dal carcere nel febbraio del 1543, era emigrato nei Grigioni; qui polemizzava decisamente con Giorgio Siculo e spingeva i potenziali martiri della fede riformata ad affrontare la morte.

Il numero di coloro che preferirono la morte non è indifferente, anche se cifre esatte non se ne possono precisare, vista la perdita di gran parte dei processi. Con ogni probabilità, peraltro, essi furono molti di meno rispetto a quelli che scelsero l’esilio. Le sentenze capitali note emesse a Venezia furono 23, quelle eseguite 20; ad Aquileia e Concordia 10, di cui eseguite 5; mancano dati attendibili sullo Stato di Milano⁹⁴. Ricordiamo qui, oltre all’eroico atteggiamento dell’Algieri e del Fonzo, già citati, il caso di Agostino Tealdo, discepolo dello Speziale, notaio e maestro di scuola, che imprigionato e processato a Vicenza non volle abiurare

91 C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell’Europa del ’500*, Torino, Einaudi, 1970; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 2002; noi abbiamo consultato l’edizione di *Il Giornale-Biblioteca storica*, pp. 69-81; Id., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 206-208.

92 *Commento di Pier Paolo Vergerio alla condanna del “Beneficio [di Cristo]”, in Benedetto da Mantova, Il Beneficio di Cristo con le versioni del secolo XVI. Documenti e testimonianze*, a c. di S. Caponetto, Firenze-Chicago, Sansoni-The Newberry Library, 1972, pp. 443-445.

93 Su Giulio da Milano vedi U. Rozzo, *Le “prediche” veneziane di Giulio da Milano*, in “Bollettino della Società di Studi Valdesi”, n. 152, 1983, pp. 3-30.

94 A. Del Col, *L’Inquisizione in Italia*, p. 493.

e, condannato a morte, fu soffocato in carcere e poi bruciato (29 agosto 1555)⁹⁵; e quello di Gian Giorgio Patrizi, giustiziato a Venezia nel 1570⁹⁶.

Concludiamo questo primo capitolo chiedendoci quale immagine di Chiesa – quella della maggioranza – hanno incontrato le minoranze religiose presenti nei territori dell'Italia settentrionale, ma anche quale visione di Dio è stata offerta da questa Chiesa a chi cercava “quiete” dell'anima nella ricerca di salvezza e di un Dio che lo accogliesse.

Da quanto abbiamo sin qui verificato, la Chiesa cattolica ha mostrato soprattutto nel Cinquecento tutta l'intolleranza rivendicata da fra' Paolo da Conegliano nel Settecento. Ha evidenziato non il volto di “madre misericordiosa”, che accoglie e alleva amorevolmente i suoi figli, ma quella di matrigna implacabile, che punisce e dà perfino la morte. Il suo Dio assumeva più le sembianze di un giudice di cui bisogna avere paura e terrore, che quello rivelato dal Cristo dei Vangeli: un Padre che attende con ansia e amore immenso il suo “figliol prodigo” per accoglierlo fra le sue braccia e fare festa, qualunque sia il suo peccato.

Si trattò solo di una lucida, coerente scelta politica, o non fu anche la conseguenza della paura? Le ricerche più recenti sull'Inquisizione romana sottolineano prevalentemente la prima interpretazione. Tuttavia non va sottovalutato il peso della paura, messo in evidenza da tempo da Jean Delumeau. Secondo lo storico francese, la Chiesa della Controriforma e i vertici degli Stati cattolici identificarono nelle “minoranze religiose” la presenza del grande nemico della cristianità, l'incarnazione di Satana che assedia la “città santa”. L'unica risposta possibile a questo assalto fu una controffensiva massiccia, che non rinunciò a dare la morte (fisica o identitaria) e a scacciare il nemico fuori delle mura sante della città. «È dunque la paura a spiegare l'azione persecutrice condotta dal potere politico-religioso nella maggior parte dei Paesi d'Europa»⁹⁷, e quindi anche nell'Italia settentrionale nel periodo della Controriforma. Poteva reggere a lungo una “religione della paura” e che incute paura? A metà del Seicento, è sempre Delumeau a sostenerlo – e qui la sua ipotesi coincide con gli esiti della più aggiornata storiografia inquisitoriale – la Chiesa e i capi di Stato dell'Europa cattolica cominciarono ad accorgersi che l'“offensiva” del grande Nemico non aveva prodotto quanto si era paventato. «Una cristianità che si era creduta assediata smobilitava»⁹⁸.

95 S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia*, p. 64.

96 *Ibid.*, pp. 248-253.

97 Vedi J. Delumeau, *La paura in occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1983 (tit. orig. *La peur en occident*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1978), pp. 605-607.

98 *Ibid.*, p. 641.

Capitolo secondo

Convincere e non costringere

Il vescovo Gregorio Barbarigo, ebrei ed eretici

1. LA NUOVA SITUAZIONE POLITICO-RELIGIOSA IN EUROPA A METÀ DEL '600

La pace di Westfalia (1648) pose fine alla terribile guerra religiosa dei Trent'Anni, ma significò per la Chiesa cattolica un'ulteriore sconfitta. Vi veniva riconosciuta ufficialmente dalle parti in causa, secondo lo stesso principio della Pace di Augusta (1555), anche la confessione di Calvino, soprattutto in Germania; e veniva accettata altresì la realtà politico-religiosa dell'Olanda calvinista e della Svizzera, di cui alcuni cantoni erano appunto passati alla Riforma di Zwingli e Calvino. Il fronte protestante in tal modo pareva rafforzato in Europa e poteva mostrare tutta la sua potenza nei confronti della Chiesa di Roma e degli Stati cattolici. Eppure quella pace rappresentò anche l'avvio ad una secolarizzazione degli Stati confessionali, perché i principi tedeschi non potevano più pretendere che i loro sudditi li seguissero in un eventuale loro passaggio ad altra confessione, che non fosse quella al 1624. Anzi, si incominciò ad avere all'interno di uno stesso Stato tedesco una compresenza di varie confessioni, regolata ora dal principe. Esempio tipico ne fu il Brandeburgo poi unito alla Prussia, il cui principe Sigismondo era passato nel 1613 dal luteranesimo al calvinismo senza pretendere che i sudditi lo seguissero nella conversione. Le diverse religioni sottostavano alle regole statali e il principe non doveva più rispondere a principi e regole di una determinata confessione cristiana. Questa novità non poteva non avere ripercussioni negli altri Stati europei, inclusi quelli cattolici.

Anche il pericolo turco si andava attenuando, soprattutto dopo la battaglia di Vienna (1683). Negli Stati di tradizione cattolica, come già avveniva in quelli protestanti, «si faceva l'abitudine» alla presenza di eretici, e «pur continuando a combatterli all'interno delle [proprie] frontiere, all'esterno venivano annodate con essi relazioni diplomatiche e talvolta alleanze. [...] Satana [che aveva suscitato paura e terrore per oltre un secolo e mezzo, dagli inizi della Riforma] non era negato, ma veniva progressivamente dominato»¹.

Nell'Italia Settentrionale questa "novità" sembra in un certo senso avvertirsi con la figura di un vescovo, che resse dapprima la diocesi di Bergamo², e poi per molto tempo quella di Padova³. Si tratta di Gregorio Barbarigo, appartenente ad una nobile famiglia veneziana⁴. Egli sembra rappresentare, stando alle fonti da noi consultate, un superamento dell'azione repressiva e oppressiva effettuata dalla Chiesa tra metà del XVI e metà del XVII secolo. La sua azione pastorale sembra essere caratterizzata da un atteggiamento nuovo, diverso dalla prassi della Chiesa inquisitoriale nell'epoca di poco precedente.

Pertanto è opportuno affrontare qui un aspetto finora poco indagato dell'attività pastorale del Barbarigo, o affrontato solo parzialmente dagli studiosi⁵: quello relativo alla posizione da lui assunta nei riguardi degli eretici, degli scismatici e degli ebrei. Tale aspetto invece, a mio avviso, merita un' esplorazione e un approfondimento ulteriori, perché ci porta a cogliere ancora meglio la complessa personalità del vescovo padovano, figura emblematica di pastore della Chiesa romana della seconda metà del Seicento.

Si tratta di un'angolatura importante da cui osservare l'azione del Barbarigo e cercare di comprendere la sua personalità e la sua valenza storica; tale indagine può dunque concentrarsi sull'analisi del suo lungo episcopato padovano (1664-1697). Padova non era solo sede universitaria dello Stato veneto, come abbiamo sottolineato, ma proprio per la vicinanza con la città lagunare era anche centro caratterizzato da una forte presenza di stranieri: mercanti importatori ed esportatori, pittori, artisti, la rendevano, dopo Venezia, un crogiuolo di diversità culturali, ma anche religiose all'interno della Serenissima. Tra l'altro essa rappre-

1 J. Delumeau, *La paura in occidente*, pp. 640-641.

2 D. Montanari, "Le linee pastorali dell'episcopato bergamasco (1657-1664)", in *Gregorio Barbarigo patrizio veneto e vescovo e cardinale nella tarda Controriforma (1625-1697)*, Atti del Convegno di studi, Padova 7-10 novembre 1996, a c. di L. Billanovich - P. Gios, voll. 1-2, Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, pp. 369-394.

3 L. Billanovich, *L'episcopato padovano (1664-1797): indirizzi, riforme, governo*, *Ibid.*, pp. 395-481.

4 Sulla famiglia Barbarigo di Venezia vedi G. Gullino, *Con Marte e con Maria: economia e religiosità dei Barbarigo a Santa Maria Zobenigo*, *Ibid.*, pp. 53-74. Per i problemi politici ed ecclesiastici vedi anche i saggi di P. Gios, G. De Rosa, A. Stella, C. Donati e A. Menniti Ippolito.

5 S. Serena, "Il cardinale Gregorio Barbarigo e l'Oriente", in *Id.*, *S. Gregorio Barbarigo e la vita spirituale e culturale nel suo seminario di Padova*, I, Padova, 1963, pp. 137-171; C. Bellinati, "Il card. S. Gregorio Barbarigo e l'Oriente (1664-1697)", in *Le Venezie e l'Oriente cristiano*, «Studia Patavina», 2, maggio-agosto 1988, pp. 249-256.

sentava un centro importante per l'ebraismo non solo per l'entità numerica – nel 1680 si contavano 800 ebrei residenti nel ghetto – e la forte presenza di medici, letterati e “magistri” tra le loro fila, ma anche perché vi si costituì a partire dal secolo XVII, per poi affermarsi decisamente nel XVIII, una scuola di pensiero ebraico italiano di rinomanza mondiale – vicina, ma autonoma, rispetto alla corrente dell'Haskalah, “l'illuminismo ebraico” – la cui figura più importante sarà Moshed Chayyim ben Yaqob Luzzatto⁶. A Padova non mancavano nemmeno turchi; con essi la Repubblica di Venezia, come già rilevato, instaurava rapporti economici, militari e politici⁷.

Quale fu allora l'atteggiamento assunto dal vescovo padovano nei confronti di questi gruppi di credenti, presenti in Padova? Quale fu la sua visione delle altre confessioni cristiane e delle altre religioni e quale azioni intraprese nei loro riguardi? Da questo sarà possibile comprendere meglio anche la sua posizione nell'ambito dell'attività missionaria della Chiesa, che nel Seicento assume connotati nuovi rispetto ai secoli precedenti.

Le fonti su questo delicato aspetto sono molto scarse. Solo negli atti del processo di beatificazione⁸ abbiamo trovato riferimenti interessanti al nostro scopo, oltre a qualche spunto sporadico nel suo immenso epistolario, solo in parte pubblicato.

2. LE CONVERSIONI A PADOVA DURANTE L'EPISCOPATO DI G. BARBARIGO

Giuseppe Musoco, il più antico biografo del Barbarigo, e Sebastiano Serena, il suo primo studioso moderno, hanno già messo in luce l'impegno del vescovo padovano nella “dilatazione della fede” e nel portare alla “vera fede” gli eretici, gli scismatici e gli infedeli, ebrei o quanti altri non fossero cattolici.

Una pagina del Musoco, contemporaneo del Barbarigo, può essere un utile punto di partenza per l'analisi del nostro problema e per una comprensione di quanto ci siamo prefissi.

Nella sua biografia egli dà grande risalto alla festa battesimale di un ebreo, a cui sarà dato il nome di Gregorio, in onore al vescovo, ed il cognome di Gradenigo, assunto da quello del padrino Girolamo, capitano di Padova. Musoco si sofferma a descrivere l'evento come una vera festa, celebrata nel 1671 in modo solenne (“pontificalmente”) in duomo dallo stesso cardinale «con l'assistenza dei

6 Cfr. P. C. Ioly Zorattini, “Gli ebrei nel Veneto dal secondo Cinquecento a tutto il Seicento”, in *Storia della cultura veneta. Il Seicento*, 4/II, pp. 281-312; vedi anche Id., “Gli ebrei nel Veneto durante il Settecento”, in *Storia della cultura veneta. Il Settecento*, 5/II, pp. 459-486 (in part. pp. 473-484).

7 Rimando per questo a P. Preto, “I turchi e la cultura veneziana del Seicento”, in *Storia della cultura veneta. Il Seicento*, 4/II, pp. 313-341.

8 Ho consultato quelli conservati nell'ACVP, relativi al processo informativo od ordinario padovano, e la sintesi del processo, conservata nella BSP.

suoi canonici»⁹. Grande fu il concorso di folla, accompagnato da «suoni di trombe, chori di musica, sparo di mortari, rimbombo di campane», a significare che si trattava di una «grandissima festa e di straordinaria letizia». Il biografo rileva, con accenti fortemente agiografici, come il Barbarigo volle amministrare lui personalmente quel battesimo e che sebbene fosse per lo più restio a ogni forma di “esteriore apparenza”, in questa occasione «si compiacque etiamdio di tal pompa»¹⁰.

Perché tanta eccezionale solennità? Quale motivo portò il pastore padovano a derogare dall’atteggiamento di semplicità e di compostezza che lo distingueva?

L’agiografo risponde sostenendo che il cardinale voleva in tal modo dimostrare «con quanto affetto si reccasse egli a sommo piacere l’acquisto di un nuovo fedele, per incitar con tal industria della carità i simili nell’errore a divenir simili nel ravvedimento»¹¹. Il Musoco ci porta a conoscenza della soddisfazione del porporato per tale conversione e della sua intenzione di spronare altri ebrei a seguire il neo battezzato. Ci sembra però una risposta troppo ovvia per poterci soddisfare nella comprensione delle motivazioni di fondo del Barbarigo. Doveva essere un evento che per lui rivestiva un’importanza capitale nella sua vita di vescovo della Chiesa romana, per definizione cattolica.

Come già altri hanno sottolineato¹², il Barbarigo non ci ha lasciato nessuno scritto sistematico di carattere teorico, teologico o pastorale, né alcun testo di spiritualità. Pertanto occorre cercare di coglierne il pensiero nelle fonti che ci sono arrivate e in particolare nelle testimonianze al suo processo di beatificazione. Fonti che sono comunque da inquadrare nel loro specifico intento: far rilevare al lettore la straordinaria vita e la “santità” del porporato padovano.

Fermiamoci un momento ad analizzare le carte del processo di beatificazione. Delle 140 persone che hanno testimoniato a Padova alle prime fasi del processo¹³, ben 22 hanno attestato l’impegno del vescovo patavino nel portare alla Chiesa cattolica eretici, turchi e soprattutto ebrei. Questo dato mette in evidenza quanto quell’attività del Barbarigo sia stata rilevante e significativa per molti dei suoi diocesani o di quanti lo avevano conosciuto. Sul numero dei convertiti in seguito all’intervento diretto o indiretto del vescovo i dati offerti dai testimoni divergo-

9 Lo stesso Gregorio Gradenigo testimonierà nel 1709 al processo di beatificazione del Barbarigo e confermerà sia la data sia la solennità della celebrazione del suo battesimo (ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1199v, 1203v).

10 G. Musoco, *Delle attioni e virtù di Gregorio Barbarigo cardinale di S.R.C. e vescovo di Padova*, 1698 (opera rimasta manoscritta, di cui una copia è conservata nella BSP), p. 124.

11 *Ibid.*, p. 125.

12 L. Billanovich, *Intorno al governo pastorale di Gregorio Barbarigo*, in “Ricerche di storia sociale e religiosa”, 46, luglio-dicembre 1994, p. 79.

13 Cfr. P. Giovannucci, “Prime acquisizioni intorno al processo di canonizzazione del card. Gregorio Barbarigo”, in *Gregorio Barbarigo Patrio Veneto vescovo e Cardinale nella tarda Controriforma (1625-1697)*, pp. 1105-1127; le sue indagini sono confluite in P. Giovannucci, *Il processo di canonizzazione del card. Gregorio Barbarigo*, Roma, Herder, 2002; vedi anche Id., *Canonizzazione e infallibilità pontificia in età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2009.

no, perché la varietà di ruoli ricoperti comportava un diverso livello d'informazione sul complesso dell'opera, o semplicemente perché non sempre ricordano, dopo vari anni, nomi, generalità, provenienza e caratteristiche dei convertiti. Alcuni di essi hanno assistito al battesimo, altri hanno preso parte per conto del pastore patavino all'opera catechetica o assistenziale di questi neocattolici, altri hanno riportato quanto sentito dire direttamente da persone presenti all'azione del vescovo. Spiccano le testimonianze di due personaggi, perché al processo essi cercano di riferire numeri e nomi ben precisi di persone che avevano abbracciato la fede cattolica per opera del cardinale. Il primo è Francesco Calovio, palafreniere al servizio del Barbarigo; parla di "molti" ebrei convertiti – e ne individua ben sette con il nome – e di una turca battezzata e assistita, in modo particolare, dal pastore patavino¹⁴. Il secondo invece è don Ettore Guazzo, della congregazione degli oblato fondata dal Barbarigo, parroco della cattedrale padovana, confessore prima e poi professore in seminario. La sua testimonianza appare la più ricca. Cita i nomi di 14 ebrei, 2 "eretici" provenienti dal protestantesimo, un inglese o scozzese probabilmente calvinista, e 7 turchi, convertiti grazie all'opera del Barbarigo¹⁵. È da rimarcare che il Guazzo testimonia che oltre a quelli da lui nominati «è pubblica voce e fama che ne siano stati battezzati dal servo di Dio molti altri, e col suo mezzo mandati altri molti nella pia casa de catecumeni di Venetia» nel periodo in cui egli personalmente non si trovava a Padova; ma non saprebbe precisarne né il numero né il nome¹⁶. Tuttavia da altre testimonianze riusciamo a individuare convertiti non citati dai due testi precedenti, ad esempio l'"eretico" Ludovico Bunerger¹⁷, l'ebreo Paolo Giovanelli¹⁸, raccomandato dallo stes-

14 Ricorda 7 ebrei convertiti (Gregorio Barbarigo, Tommaso Canal, Antonio Barbaro, Giulio Munato, un altro di cui non ricorda il nome impiegato nella stamperia del seminario, uno di nome Anzolo e una giovane convertita al tempo del podestà Domenico Mocenigo), mentre la giovane turca sarà chiamata Elisabetta Valiera e troverà ospitalità, per interessamento del Barbarigo, presso il convento delle "monache Dimesse"; sua figlia invece nel "pio luogo degl'orfani"; ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, ff. 147v-149r,

15 I nomi di questi ebrei convertiti citati dal Guazzo sono: Gregorio Gradenigo e sua sorella Bianca, Antonio Barbaro, Tommaso Canal, Maria Antonia Canal, due bambini. (nominati uno Antonio Barbaro e l'altro Francesco Zorzi), un'ebrea di cui non si ricorda il nome [dalla testimonianza del Motti si evince che si chiamerà Chiara Basadonna: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 186v], Giulio Mussato, Angelo Paolo Sagredo, un giovane ebreo battezzato nel 1686, una giovane ebrea nel 1696 e un giovane soldato della Serenissima. I due protestanti sono Giacomo Locher e Carlo Hoffman, mentre l'inglese studiava medicina; tra i Turchi, quindi fedeli islamici, il Guazzo individua due giovani e due ragazze inviati dai conti Zacco, al servizio dell'imperatore in Ungheria, a Padova al loro padre Pietro, e battezzati nel 1691, un altro giovane battezzato nel 1686, probabilmente col nome di Pietro Zacco, una ragazza battezzata nello stesso anno, e infine una fanciulla, a cui fece da madrina la contessa Cittadella da San Matteo. Il Guazzo annovera tra gli ebrei – erroneamente secondo altre testimonianze – anche la donna proveniente da Il Cairo, che prenderà il nome di Elisabetta Valiera e la sua bambina, battezzate entrambe nel 1674. ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, ff. 357v-361r, 437v.

16 ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 361v. Lo stesso Guazzo affermerà che il vescovo patavino aveva inviato nel 1696 alla casa dei catecumeni di Venezia un ebreo (*Ibid.*, f. 437v).

17 BSP, ms 271, interrogazione 97.

18 Lo testimonia don Camillo Varotto, ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1334r.

so vescovo al granduca di Toscana Cosimo III¹⁹, e un turco che una volta battezzato divenne frate domenicano con il nome di fra Paolo Ottomano e che, come avremo modo di verificare, coadiuverà lo stesso Barbarigo nella sua opera “missionaria”²⁰. Infine un’intera famiglia di origine argentina: un padre e due figli; di questi ultimi uno morì durante la guerra di Candia, come capitano nelle fila dell’esercito della Serenissima e l’altro divenne gesuita, “religioso di esemplare virtù”²¹.

3. L’ITER FORMATIVO DEI CATECUMENI E LA LORO ASSISTENZA

Gli atti del processo informano anche che luoghi o momenti privilegiati dal pastore per incontrare, convincere o aiutare non cattolici nel passaggio alla sua Chiesa sono le visite pastorali²², come pure quelle in ospedale²³, i momenti di visita alle carceri²⁴ o incontri in vescovato con quanti volevano o dovevano essere ricevuti e comunicare con lui.

La testimonianza del Guazzo non si presenta solo come la più ricca di dati circa il numero e i nomi dei convertiti, ma anche come la più interessante per comprendere come si muovesse il Barbarigo. Il vescovo aveva ideato una sorta di istituzione mirata a facilitare le conversioni, con l’individuazione di una figura, l’istruttore dei catecumeni, addetta all’iter formativo, dottrinale ed etico-spirituale dei neofiti. È appunto il Guazzo, stando alle sue testimonianze, colui al quale sarà affidato più volte “l’impiego dell’istruzione”²⁵. Assieme ad alcuni altri sacerdoti, padri o frati, egli costituiva una rete di addetti stimati e scelti dal

19 Lo fa in una sua lettera inviata il 25 aprile 1686: BNF, *Lettere CCCXXIII di G. Barbarigo a Cosimo III*, cl. II, V.3.

20 Testimonianza di fra Giacomo Salomonio. ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 77r.

21 G. Musoco, *Delle attioni e virtù di Gregorio Barbarigo*, p. 125.

22 BSP, ms. 271, interrogazione 97.

23 Si attesta ad esempio che durante la guerra di Candia, a Bergamo, vi erano soldati stranieri, tra cui molti “eretici”. Essendovi vari di questi ammalati o feriti in ospedale, il Barbarigo faceva loro visita «esortandoli con vive ragioni ad abbracciare la fede cattolica». Parlava nella loro lingua: in francese se Francesi; per i Tedeschi si avvaleva di un cappuccino come interprete. Molti si convertirono e abitarono alla sua presenza. BSP, ms. 271. interrogazione 97, 98.

24 Come sembra si possa ipotizzare con la testimonianza di don Giacomo Giacometti, prefetto degli studi del seminario, ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1102r.

25 Nella sua deposizione il Guazzo lo dice chiaramente (ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 361v); ricorda di aver ricevuto personalmente varie volte l’incarico dal Barbarigo di istruire aspiranti al battesimo: una volta due ragazzi turchi e due ragazze “pure turche” inviate dai conti Zacco dall’Ungheria, altre due volte si trattava di due giovani turchi; in particolare testimonia che nel 1686 ebbe l’ordine di recarsi nel monastero delle monache di San Giorgio, ove era ospitata una ragazza turca, desiderosa di passare alla fede cattolica. Il sacerdote padovano doveva istruirla «negli atti di contrizione per li peccati da lei commessi nello stato d’infedeltà», per poter ricevere “ben disposta” il battesimo (ff. 360v-361v).

vescovo per questo delicato compito²⁶. Alcuni venivano incaricati specificamente per la loro conoscenza di altri idiomi, come quello turco, a causa della non familiarità con la lingua italiana da parte dei convertiti; ciò si verificherà in più di un caso²⁷. Inoltre veniva nominato un “prefetto delle cose spirituali” che doveva seguire comportamenti ed evoluzione formativa di questi neofiti, per verificare e “curare” che la loro fosse una “vera conversione”²⁸. Numerosi sono i luoghi scelti per questo itinerario: la cattedrale – ove troviamo ad operare il Guazzo medesimo – e gli edifici in cui essi venivano ospitati, come lo stesso episcopio, il seminario, il collegio di Treviso, il palazzo pretorio o le abitazioni di famiglie dell’alta società, canoniche di parrocchie cittadine o monasteri femminili come San Giorgio, San Matteo, San Benedetto, o le Dimesse a Padova²⁹. Doveva assumere caratteri molto personali e personalizzati il rapporto tra istruttore e catecumeno, e tra questi e il “prefetto delle cose spirituali”, perché l’iter formativo portasse ad una piena consapevolezza della fede cattolica da parte dei neofiti e la loro conversione fosse autentica. Gli aspiranti alla fede cattolica potevano essere inviati anche a Venezia, presso la casa dei catecumeni, per il periodo della loro preparazione al battesimo. Evidentemente doveva esserci un accordo tra il vescovo patavino ed il patriarca veneziano sulla responsabilità e la gestione di quella casa, per assolvere il comune compito di evangelizzazione. Testimonianza di una siffatta responsabilità condivisa personalmente dal cardinale patavino nei confronti dell’istituzione presente nella città dogale è data dall’ordine impartito a tutti i parroci della sua diocesi di raccogliere offerte “per li cathecumeni di Venetia”. E tale doveva essere la sua preoccupazione e interesse da imporre perfino di inviare le elemosine «con nota distinta e puntuale in questa mia cancelleria»³⁰.

Tutta la vicenda e l’intero iter formativo erano sotto il controllo del pastore. Riceveva personalmente, come abbiamo già messo in risalto, i convertiti e ne accoglieva l’abiura, si preoccupava della collocazione logistica, interessandosi non

26 È il Guazzo stesso a citare ad esempio padre Angelo Paolo Guinigi dell’ordine dei predicatori che istruì un giovane ebreo che prese il nome di Angelo Paolo Sagredo (ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 360r-v), padre Antonio dell’Acqua, che istruì un giovane ebreo nel 1686, battezzato poi nella cappella del seminario (f. 361r).

27 Come avvenne per la fanciulla turca ospitata nel monastero di San Matteo di Padova. Vi fu inviato ad istruirla sempre nel 1686 un padre dei minori osservanti di San Francesco, che appunto conosceva la lingua turca; in seguito tale compito fu assunto, per testimonianza sempre del Guazzo, da don Giuseppe Soardi allora preposito d’Ognissanti; ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 361r.

28 Lo attesta don Camillo Varotto, canonico della cattedrale e fidato collaboratore del vescovo: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1334r.

29 Presso il vescovato furono istruiti ad esempio gli ebrei divenuti cattolici, uno col nome di Antonio Barbaro e l’altro di Tommaso Canal (ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 358v); presso le monache due turche (*Ibid.*, f. 361r).

30 La lettera circolare, datata Padova 8 gennaio 1691, era inviata probabilmente a tutti i vicari, perché essa, pur non avendo intestatario, riporta: «Trasmettete a tutti li parrochi di cotesta vicaria [...]» (BSP, *Lettere del Barbarigo*, Cod. 733d, f. 198).

solo del loro vitto e alloggio ma anche di quanto d'altro avessero di bisogno; durante il loro periodo di catecumenato difatti li chiamava «di quando in quando nella sua camera per coadiuvare il loro spirito e sentir quello loro occorresse»³¹. Lo rimarchiamo perché questo è segno di quanto la cosa gli stesse a cuore. Ordinava anche che non avessero contatti con le loro famiglie, qualora vi fossero indizi che potessero essere distolti dalla loro decisione; e non mancarono casi d'un suo proprio intervento in tal senso³². Era il Barbarigo personalmente, infine, ad amministrare il battesimo, celebrando, solennemente in molti casi, la festa.

Il battesimo costituiva l'evento culminante dell'opera pastorale e la sua amministrazione sembra essere una prerogativa e un appuntamento a cui egli come pastore non voleva mancare. Lo testimoniano i numerosi casi in cui dà l'acqua battesimale ai neoconvertiti. La solennità e l'importanza di quest'evento, messe in luce dal Musoco, sono sottolineate anche dalla funzione di padrino o madrina assunta per lo più dalle principali personalità della città: podestà, capitano, o altri esponenti della nobiltà, specie veneziana. I neo-battezzati assumevano un nuovo nome e un nuovo cognome. Il nome richiamava normalmente il ministrante del battesimo – vari sono i nuovi cattolici con il nome di Gregorio, o del catechizzatore – il cognome invece veniva dato per lo più dai padrini³³, in assoluta prevalenza patrizi veneziani d'alto rango, quasi a significare un'adozione nobilitante, per cui il neocattolico diventava importante e degno di stima sia a livello spirituale, sia a livello sociale: entrava a far parte di una "famiglia" ragguardevole per tutti, diventava una persona degna di rispetto e di considerazione, assumeva una nuova identità personale. Il neofita dunque con il battesimo, nella concezione del vescovo come in quella della comunità padovana, acquistava una nuova personalità spirituale che doveva essere evidenziata anche a livello civile, per cui nome e cognome, mutuati da alte personalità, indicavano da una parte la cancellazione della passata appartenenza religiosa, sociale e "comunitaria", dall'altra l'elevazione sul piano spirituale e sociale all'interno della collettività che lo accoglieva.

L'assegnazione del cognome, o del nome, da parte del padrino aveva un ulteriore significato e motivazione: comportava da parte di questi alti personaggi veneziani e in parte patavini, in quanto padrini, un'assunzione di responsabilità

31 ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, ff. 1333v-1334r. Faceva ai convertiti che si preparavano al battesimo «larghe e copiose elemosine acciò potessero conservarsi nel santo proposito»: lo testimifica don Antonio Bassi (*Ibid.*, f. 1720r).

32 Come per il caso di una giovane ebrea che al tempo del podestà Domenico Mocenigo fu tolta dal ghetto e condotta nel palazzo pretorio. Il Barbarigo ordinò di non farla parlare né col padre né con la madre. E, visto che essa teneva ancora rapporti con i suoi genitori, che la inducevano a ritornare all'ebraismo, il Barbarigo stesso si portò al palazzo pretorio per proibire quei contatti e naturalmente parlare lui stesso con la ragazza: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 148r.

33 Esempio ne è proprio il caso di quell'ebreo, a cui fu dato il nome di Gregorio Gradenigo; egli fu battezzato dal vescovo Gregorio ed ebbe come padrino il capitano di Padova, Girolamo Gradenigo; lo testimonia lo stesso Gregorio Gradenigo (ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1199v). Così pure quell'ebreo figlio di Mandolino da Zara al battesimo del 1672 ebbe come padrino l'allora «pretore» di Padova Antonio Barbaro, e ne assunse in questo caso sia il cognome sia il nome: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 358v.

nei riguardi di questi nuovi fedeli cattolici sia nella crescita della vita spirituale – compito questo che, secondo la visione cattolica, ogni padrino si assume – sia, con molta probabilità, nella cura della loro situazione economica: offrendo loro in caso di necessità una “protezione”, una certa assistenza o un lavoro³⁴. Era comunque il vescovo ad accollarsi personalmente l'onere di sostenere, almeno in parte, le necessità dei neoconvertiti, facendo loro «assegnamenti del proprio proporzionale alla loro condizione e famiglia»³⁵. Lo attestano tutti i testimoni di questa sua opera pastorale. A molti – qualcuno sostiene a tutti i nuovi cattolici – il vescovo assegnava un vitalizio di un moggio di frumento ed una botte di vino all'anno³⁶, oppure l'equivalente in denaro, sessanta o settanta ducati all'anno³⁷. Insomma il Barbarigo si assume la responsabilità di assicurare una sussistenza ai convertiti, offrendo loro una collocazione al servizio suo o della diocesi o presso famiglie nobili o benestanti; oppure presso conventi o monasteri, ove alcune ragazze poi finivano per prendere il velo³⁸. In tal modo la preoccupazione e la cura del vescovo nei riguardi dei neofiti – e qui il dato, a mio avviso, è nuovo e interessante – non terminava con l'amministrazione del sacramento. La sua azione pastorale, che certo sapeva di vero e proprio proselitismo, non si esauriva con la conquista di un nuovo cristiano cattolico, ma si protraeva ancora e diventava una presa di responsabilità della loro sorte di uomini convertiti che potevano essere esposti a pericoli di abiura della nuova fede. Aveva avuto esperienza difatti, già nei primi anni del suo episcopato padovano, dell'abiura di qualche convertito e del ritorno alla sua antica fede, come nel caso d'una donna ebrea, ospitata nel palazzo pretorio: lo stesso Barbarigo aveva tentato di «rimoverla da questa sua

34 Gregorio Gradenigo difatti dopo essere stato per tre anni a Brescia come “sottofattore” presso Giovanni Ferrari, tornò a Padova e fu inviato a Venezia presso il procuratore Gradenigo, suo padrino, perché lo assumesse (ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 147v). È significativo anche il caso di quell'ebreo a cui fu dato il nome di Tommaso, assunto dal padrino Tommaso Contarini, allora “prefetto” di Padova, e il cognome di Canal, dell'abate Alvise Canal che molto probabilmente era stato suo battezzatore; questi lo prese sotto la sua protezione e al suo servizio: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 358v.

35 Testimonianza di don Nicolò Frascà, addetto alla congregazione economica: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 241v.

36 Lo afferma già il primo biografo del Barbarigo (G. Musoco, *Delle attioni e virtù di Gregorio Barbarigo*, p. 125). Ma i testimoni confermano i casi specifici di Gregorio Gradenigo, Giulio Muscato, o l'altro di nome Anzolo (Angelo), provenienti dall'ebraismo: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, ff. 147v-148r.

37 È il caso di Elisabetta Valiera: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 359v.

38 È questo il caso della sorella di Gregorio Gradenigo, Bianca, che fu prima educata nel monastero di San Benedetto e poi in quello di San Marco di Padova, ove divenne monaca e vi rimase fino alla morte; oppure l'ebrea Ester, battezzata con il nome di Maria Antonia Canal, che fu istruita nel monastero delle monache della Misericordia. Lì si fece monaca con il nome di Angela; oppure Chiara Basadonna, già ebrea, che sistemata presso le monache di Santa Chiara a Verona, prese i voti e rimase presso quel monastero (ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, ff. 357v-360r).

dannosa risoluzione», senza riuscirvi³⁹. Altri avevano perso ogni sostentamento da parte della famiglia d'origine per aver abbandonato la loro fede e abbracciata quella cattolica e rischiavano di non avere più alcun mezzo di sussistenza. È il caso di un Giovanni Nyre⁴⁰, inglese, che si trovava a Padova, probabilmente per approfondire gli studi, essendo dottore in filosofia e medicina; era diventato cattolico ed era stato battezzato a Roma⁴¹; al Barbarigo era stato raccomandato dal cardinale Norfolk; come pure Carlo Hoffman, inviatogli “circa l'anno 1688” dal vescovo di Adria, Tommaso Retano, perché lo accogliesse e lo sostenesse. Il vescovo padovano offre dunque protezione e contributo al sostentamento loro personale e a quello della loro famiglia, concedendo il vitalizio sopra ricordato o assumendoli al suo servizio. Hoffman infatti fu assunto come cameriere in casa del Barbarigo⁴².

Il vescovo si addossava l'onere gravoso di mantenere tutti questi convertiti, non solo durante il loro catecumenato, ma anche dopo il loro battesimo, forse per rendere più attraente la conversione, ma particolarmente perché temeva che essi per necessità economiche potessero essere indotti ad abbandonare la fede cattolica e a ritornare a quella precedente. Ugualmente paventava che il contatto con persone di altre confessioni cristiane o altre religioni potesse indurre qualche cattolico ad abiurare e abbracciare una nuova fede. Perciò tentò di intervenire scoraggiando in alcuni casi la frequentazione dei credenti di altre fedi o il viaggio in territori ove non si professava la religione cattolica. È il caso di un giovane greco, Giovanni Pilavino di Cefalonia, che probabilmente egli voleva convertire. Cercò di distoglierlo dal “pericoloso proposito” di recarsi a studiare nel collegio di Oxford in Inghilterra, elargendogli la somma di danaro che il giovane aveva già ricevuto da un inglese come sussidio agli studi da frequentare in quella nazione⁴³.

Il Barbarigo insomma non badò a spese nell'aiutare e nel sovvenire economicamente ai bisogni dei neofiti. Alcuni gli facevano osservare – in seguito al ritorno alla loro fede da parte di alcuni ebrei oppure nel caso del giovane greco che tentava di approfittare della sua generosità – che sarebbe stato meglio non disperdere il denaro «per cavarsene poco profitto» da quegli ebrei, che talvolta divenivano secondo loro «peggiori dopo d'essere fatti cristiani». Il vescovo di

39 Lo testimonia don Camillo Varotto: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1335r.

40 Il nome di quest'inglese lo offre don Camillo Varotto: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1333v.

41 ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1334r-v. Sembra che quest'inglese si sia convertito con tutta la sua famiglia.

42 ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 356v.

43 ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1094r; ma anche f. 1102v. Il caso del giovane inglese è da rilevare, perché questi, dopo che aveva ricevuto dal Barbarigo una prima volta la somma occorrente di sessanta ducati, voleva turlupinare il vescovo chiedendogli un'ulteriore somma necessaria per sdebitarsi di un nuovo “contratto” assunto, come egli voleva furbescamente far credere. Il pastore padovano non cadde nell'intrigo che il giovane aveva ordito assieme all'inglese, suo finto protettore. Il Barbarigo esclamò questa volta: «Deus non irridetur». Il giovane fu ucciso dall'inglese stesso a Venezia nell'osteria del Porcello (ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1685r-v).

Padova rispondeva che si sentiva in obbligo di fare tutto quanto era nelle sue possibilità per far partecipare alla “redenzione di Gesù Cristo” senza considerare «il poco frutto che se ne ricavi, perché sarebbe troppo grave il conto che si dovrebbe render a Dio mancando d’alcuna delle diligenze che potessero praticarsi»⁴⁴.

Da dove attingeva il Barbarigo per far fronte a tutte queste necessità? Di certo il vescovato di Padova era “in se stesso ricchissimo” e probabilmente anche il patrimonio personale del nobile veneziano, nominato pastore di Padova, doveva avere una certa sua consistenza⁴⁵. Pertanto dal fondo diocesano e dai beni personali il cardinale traeva quanto necessitava per le spese a favore dei catecumeni e per i vitalizi dei neoconvertiti. Ma va sottolineato come in quest’opera fossero coinvolte varie altre persone benestanti o del ceto nobiliare, come la contessa Angela Borromeo, a cui il vescovo comandò di «fare a suo nome elemosine e fare altre opere per il bene così spirituale, come temporale delle anime»⁴⁶, oppure che per questo scopo venivano devoluti i lasciti di altri ecclesiastici⁴⁷; inoltre nel caso di Elisabetta Valiera, alla quale egli aveva assegnato 400 ducati “sopra fondi patrimoniali”, il cardinale lasciò nel testamento l’onere di quest’opera assistenziale alla stessa famiglia Barbarigo⁴⁸.

Ancora, nell’opera di sostegno veniva coinvolta tutta la comunità ecclesiale con le “elemosine per i catecumeni”. Era un modo per farla partecipe di quella che egli considerava un’alta opera di evangelizzazione; un’opportunità per far crescere la sua comunità nella dimensione missionaria della Chiesa. Il coinvolgimento di preti ben preparati a quell’impegno catechetico; di alcuni parroci, di frati e monache o di famiglie nel dare ospitalità ai catecumeni; e delle parrocchie nel contribuire con “elemosine” al loro mantenimento aveva il significato di portare ad una presa di coscienza ecclesiale dei fedeli della diocesi patavina. Non mi pare azzardato ipotizzare che per il Barbarigo quelle “elemosine” rappresentassero un modo per creare una catena di carità tra i cattolici e tra questi e i non battezzati. Si tratta di un elemento nuovo e significativo e di una valenza pastorale importante di questo vescovo della seconda metà del Seicento, la cui portata nella “storia delle missioni” merita di essere maggiormente messa in luce.

44 Lo testimonia don Camillo Varotto: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1334r. Altra risposta del Barbarigo era: «Si faceva [così] almen questo bene, che li figliuoli s’alleverebbero nella fede cattolica» (*Ibid.*, f. 1335v).

45 Lo mette in rilievo Gregorio Leti nel suo *Livello politico* (1676), citato in S. Serena, *S. Gregorio Barbarigo e la vita spirituale e culturale*, I, p. 138.

46 È la stessa contessa a testimoniare: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 198r; e don Nicolò Frascà (*Ibid.*, VI, f. 241v).

47 Come per il caso di Angela Canal, assistita anche quando divenne monaca con il lascito dell’abate Alvise Canal, che ammontava a 400 ducati: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 359r.

48 Lo testimoniano don Camillo Varotto (ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1334v) e la contessa Angela Borromeo (ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 205v).

4. L'ORIZZONTE MISSIONARIO DEL BARBARIGO

Il Barbarigo non guardava solo alla sua chiesa diocesana. La sua preoccupazione di pastore della Chiesa romana si apriva anche alle sorti politico-religiose dell'Italia e dell'Europa tutta. Ne troviamo un'eco nella sua profonda angustia per la guerra che l'Europa (Spagna, Austria, Olanda, Inghilterra, Svezia, Baviera e Palatinato) stava combattendo contro la Francia di Luigi XIV (1688-1697), e in cui erano implicati anche il Piemonte e altri territori italiani. Egli si lamentava con Cosimo III che «le armi in Italia non solo portano guerra alle città ed a popoli, ma ancora alla religione», perché in tal modo «si predichi l'heresia». A suo avviso c'era «gran confusione nel mondo, alle quali non si sa che rimedio si possa prendere, né si sa che cosa desiderare»⁴⁹. E quando Vittorio Amedeo II, alleatosi con l'Olanda e l'Inghilterra contro la Francia, non volle emanare nel 1692 l'editto di libertà di culto promesso ai valdesi, che pure aveva accolto nei suoi territori dopo la revoca dell'editto di Nantes (Fontainebleau, 1685) per impiegarli nelle sue truppe, perché ne apprezzava la capacità guerriera, il vescovo patavino se ne rallegrò vivamente⁵⁰. Vedeva infatti in quelle guerre una possibilità di avanzamento dell'eresia e uno sfaldamento dell'assetto religioso e politico dell'Italia. È stato già rilevato dal Serena come la preoccupazione politica manifestata dal Barbarigo nelle sue lettere fosse espressione di «un desiderio anelante alla pace, tra i principi cristiani», perché questi fossero alleati contro il Turco. Auspicava altresì, sottolinea lo studioso del vescovo patavino, «la fondazione di un impero possibilmente veneziano nella Grecia, nell'Africa, nell'Oriente, europeo e asiatico, liberati dai Turchi»; un impero però che non mirasse solo a restaurare la potenza politica veneziana nel mondo, ma soprattutto «a spianare la via per [...] le missioni cattoliche»⁵¹. La maggioranza dei testimoni del processo di beatificazione ci attesta come il vescovo della chiesa padovana nutrisse una forte coscienza missionaria. Si trattava di una «sensibilità» che nasceva da lontano. Egli aveva seguito la delegazione veneziana ai congressi per la pace di Westfalia come segretario dell'ambasciatore Alvise Contarini⁵². In quell'occasione aveva sperimentato personalmente, per la prima volta, la scissione all'interno della cristianità, rimarcata dal riconoscimento della libertà di religione anche al calvinismo nei territori dell'Impero; e di

49 *Lettera del Barbarigo a Cosimo III*, Roma, 1 settembre 1691 (BNF, cl II. V.3).

50 «Certo che il signor duca di Savoia si è portato bene a rifiutar chiesa publica alli religionari. Non sono tuttavia buoni principi anco le dimande in questa materia. Dio però in tutte le parti aiuti la povera Italia». *Lettera del Barbarigo a Cosimo III*, Padova, 15 agosto 1692 (BNF, cl. n. V.3). Vittorio Amedeo II concesse l'editto il 23 maggio 1694 e lo revocò nel 1698 – dopo il trattato di Torino stipulato con la Francia nel 1697 – per le fortissime reazioni di Roma e del mondo cattolico. A. Armand-Hugon, *Storia dei Valdesi*, 2. *Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Torino, Claudiana, 1984, pp. 197-204.

51 S. Serena, *S. Gregorio Barbarigo e la vita spirituale e culturale*, p. 140, 143.

52 Cfr. G. De Rosa, «Fabio Chigi e Gregorio Barbarigo», in *Gregorio Barbarigo patrizio veneto e vescovo e cardinale nella tarda Controriforma*, pp. 27-50.

conseguenza aveva colto l'ulteriore perdita di terreno della Chiesa cattolica nella vecchia Europa, dopo lo scisma tra l'Oriente e l'Occidente avvenuto nel secolo XI e la grave rottura del Cinquecento nella cristianità occidentale. Scoprirà nel corso degli anni la drammaticità di tale scissione e l'indebolimento sempre maggiore della presenza della Chiesa cattolica anche per le reiterate minacce turche e le conquiste che questi andavano facendo nel centro Europa.

A Roma, ove dimorò per qualche tempo, anche se in periodi diversi⁵³, egli acquisì e approfondì una coscienza universale della Chiesa. In quegli anni, istituita la Congregazione *de Propaganda Fide* (1622), la curia romana assumeva sotto la propria diretta responsabilità il problema missionario, accentrando e guidando tutta l'opera evangelizzatrice fino ad allora nelle mani dei regnanti di Spagna e Portogallo⁵⁴. E con la fondazione del Collegio Urbaniano *de Propaganda Fide* (1627) essa mirava alla formazione del clero da inviare nei territori di missione o provenienti da esse. Nella capitale del mondo cattolico, particolarmente negli anni in cui il Barbarigo divenne membro della Congregazione *de Propaganda Fide* (1678), il suo orizzonte missionario si allargò fino a diventare universale. In congregazione, a quel tempo, erano considerati territori di missione non solo i paesi d'oltremare, ma tutte le nazioni che richiedevano un'intensa propagazione della fede cattolica: i paesi musulmani e "paganì", ma anche quelli protestanti⁵⁵. Il Barbarigo, su decisione della stessa congregazione di cui faceva parte, fece del suo seminario, a cui aveva dato impulso fin dai primi anni del suo episcopato, un "collegio dei convertiti" per la formazione del clero secolare destinato ai paesi di missione⁵⁶. Vi impose un nuovo statuto di corso di studi, sulla falsariga della *Ratio stu-*

53 In particolare tra il 1656-57 come referendario delle due Segnature e prelado domestico di Papa Fabio Chigi, Alessandro VII; nel 1663 come cardinale; per tre anni e mezzo, 1676-80, come consigliere del Papa Innocenzo XI; cfr. I. Daniele, "S. Gregorio Barbarico", in *Diocesi di Padova*, a cura di P. Gios, Padova, 1996, pp. 247-269.

54 Nella bolla *Inter caetera* (1493) Alessandro VI conferiva al re di Spagna «piena potestà, autorità e giurisdizione» sulle terre conquistate d'oltremare e con questo però l'onere dell'evangelizzazione di quelle popolazioni. L'anno dopo con il trattato di Tordesillas i re di Spagna e di Portogallo si dividono il mondo da conquistare e anche i doveri di evangelizzazione. Quel dovere diventa patronato sulla Chiesa delle Indie con la bolla *Universalis Ecclesiae regimen* di Giulio II (1508) indirizzata a Ferdinando il cattolico; M. Marcocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. L'istruzione di Propaganda Fide ai Vicari apostolici dell'Asia orientale*, Milano, Jaca Book, 1981, p. 18, nota 5.

55 Cfr. B. Jacqueline, *La S. Congrégation "de Propaganda Fide" en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI*, in "Revue historique de droit français et étranger", a. 43, 3, 1965, pp. 464-481 (qui p. 469).

56 Urbano Cerri, segretario della Congregazione *de Propaganda Fide*, nel suo rapporto a Innocenzo XI sulla situazione della congregazione e delle missioni, dichiara espressamente di preferire, al posto dei religiosi, un personale missionario composto di preti secolari, sia europeo sia del clero indigeno; B. Jacqueline, *La S. Congrégation "de Propaganda Fide"*, p. 479. Oltre Padova, vi erano altre sedi diocesane che curavano un collegio per la formazione di missionari del clero locale; in Italia (Roma, Milano, Fermo, Loreto) e in Europa (Avignone, Dillingen, Fulda, Lovanio, Parigi, Vilna, Douai, Olmutz, Praga, Madrid ecc.); *Ibid.*, p. 479, nota 4.

diorum dei gesuiti⁵⁷, ma con varianti significative. Nel seminario patavino figurò in modo deciso lo studio delle lingue, soprattutto orientali, come il greco, l'ebraico, l'arabo, il caldeo. A questo scopo il Barbarigo si servì di professori e personalità influenti, come mons. Timoteo Agnellini, arcivescovo di Mardin in Mesopotamia, che insegnava siriano e arabo, oppure l'ebraista padre Luigi Maria Benetelli dei minimi⁵⁸, ma non si sottrasse egli stesso all'insegnamento della lingua greca⁵⁹. Anche nell'attività della stamperia del seminario troviamo rispecchiata questa stessa finalità missionaria: ne uscirono editi, tra gli altri, anche testi in lingue orientali che potessero servire nell'attività missionaria, come la Bibbia in arabo o il Corano con la traduzione latina⁶⁰. Nel suo seminario dunque egli voleva che si preparassero sacerdoti pronti per le missioni "ne remoti paesi", in special modo in Oriente, proprio secondo le richieste della Congregazione *de Propaganda Fide*⁶¹.

La diffusione della fede cattolica e la sua affermazione nel mondo era diventata una delle preoccupazioni principali del prelado cattolico. Per questo, nel corso di numerosi contatti con il vescovo Milesio Tipaldo, capo della chiesa di San Giorgio dei Greci di Venezia, e con l'abate Niccolò Commeno Papadopoli di Candia, lettore di diritto canonico all'Università di Padova, si impegnò in tentativi, risultati vani, di unificazione della Chiesa greca con quella romana⁶². Si esaltava quando aveva notizie di vittorie delle forze cristiane sui turchi, come nella presa di Belgrado (1688) da parte delle forze alleate⁶³. E durante la guerra d'Ungheria,

57 U. Baldini, *L'influenza del cursus gesuitico nella strutturazione dei corsi superiori del seminario padovano negli anni del Barbarigo. Note preliminari e di metodo*, in "Ricerche di storia sociale e religiosa", XXV, 49, genn.-giugno 1996, pp. 15-26.

58 Per i professori di lingua del seminario: G. Barzon, "Per lo studio del seminario di Padova: economia, amministrazione, alunni e professori", in *Gregorio Barbarigo Patrio Veneto vescovo e Cardinale nella tarda Controriforma*, pp. 637-701.

59 Il Barbarigo impone perfino la recita dell'ufficio della Vergine in greco per i seminaristi grandi e medi; lo testimonia il vescovo Vincenzo Bonifacio: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 44r.

60 Sulla produzione libraria del seminario: S. Serena, *S. Gregorio Barbarigo e la vita spirituale e culturale*, pp. 159-171.

61 P. Giovanni Battista Donini testimonia: «sovente dicevasi per il seminario con voce commune, anzi gli stessi studenti di lingue mi dicevano attendere essi allo studio di teologia e di lingue orientali per allestirsi et esser pronti a comandi del servo di Dio, che egli dissegnava operaii del santo Evangelo in Oriente»: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1737r.

62 Altro interlocutore per queste trattative fu Giovanni Battista Bedetti dei padri oratoriani, proveniente da Zara. Per questi incontri il Barbarigo impiegò molto suo denaro; si parla di ben più di mille ducati veneziani. Testimonianza di Niccolò Commeno Papadopoli (ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1093v). A chi gli faceva osservare che quei "sussidi" potevano essere vani, egli rispondeva che «il denaro de vescovi era un'ipoteca per questi negozi, né si perdeva mai» (BSP, ms. 271, interrogazione 100). Viene attestato anche che il Barbarigo accoglieva «con indicibile cortesia molti vescovi greci che capitavano in Padova spesandoli nel proprio palazzo» con i quali discorreva di quel suo progetto; testimonianza di don Lelio Bonato: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1685r.

63 Si trattava della santa alleanza tra Austria, Polonia, Venezia e dal 1686 anche della Russia. La gioia del Barbarigo fu talmente grande che baciò "di tenerezza" colui che gli aveva dato quella notizia; testimonianza di don Giacomo Giacometti: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1101v.

alla notizia dell'avanzamento vittorioso dell'esercito cristiano⁶⁴, auspicava vivamente che esso arrivasse a conquistare Costantinopoli. In quel caso avrebbe fatto di tutto per farsi nominare patriarca della città, per portarvi la fede cattolica e quindi unire quei popoli alla Chiesa cattolica romana⁶⁵. Si augurava perfino, sulla scia di un filone di pensiero più che secolare della Chiesa e della politica pontificia, che la vittoria delle forze cristiane contro i turchi in Ungheria «fosse il principio di pace fra principi christiani». Con perfetto realismo, si rendeva conto però che questo suo desiderio era di difficile realizzazione⁶⁶. Seguiva con viva partecipazione le vicende dei paesi in cui la fede cattolica era divenuta minoritaria. Significativa perciò risulta la sua esultanza alla notizia della volontà espressa da Giacomo II di restaurare in Inghilterra il cattolicesimo⁶⁷ e della risoluzione di Innocenzo XI di inviargli un suo nunzio. Il Barbarigo volle contribuire anch'egli inviandovi sacerdoti e religiosi inglesi e irlandesi che insegnavano nel suo seminario, come John Irwin e Thomas Nicholson⁶⁸. Così pure si rallegrò quando gli fu notificato dallo stesso principe cattolico di Neuburg che era entrato in possesso del Palatinato e che quindi vi si poteva ripristinare la fede cattolica⁶⁹.

Erano eventi che lo coinvolgevano profondamente, così come la morte di Innocenzo XI (1689). Ben quattro papi morirono durante il suo cardinalato, eppure solo per la scomparsa di Benedetto Odescalchi, viene attestato, il vescovo di Padova pianse nel segreto della sua stanza; la motivazione che egli ne diede era «che la christianità aveva fatto una gran perdita essendo quello stato un pontefice che promoveva la santa fede»⁷⁰.

La preoccupazione della propagazione della fede cattolica nella sua diocesi e nelle missioni rappresentava per il Barbarigo un aspetto costitutivo della sua visione di vescovo della Chiesa cattolica. Tale visione, pur essendo in linea con quel proselitismo qualificante l'attività missionaria della Chiesa cattolica dei secoli XV-XVII,

64 Considerava tali vittorie come «miracoli» che Dio andava operando «con la sua sapienza»; *Lettera del Barbarigo a mons. Zollio*, Padova, 6 settembre 1685, in BBV, *Lettere autografe del beato Gregorio Barbarigo*, ms. 139, f. 137ad.

65 Lo testimoniano in molti: don Angelo Casamatta (ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1168r); don Giacomo Giacometti (*Ibid.*, f. 1101v), don Giuseppe Mazzaia (*Ibid.*, ff. 1233v-1234r), don Ettore Guazzo (*Ibid.*, VI, f. 436v).

66 *Lettera del Barbarigo a Cosimo III*, Roma, 1 settembre 1691 (BNE, cl.II.V.3).

67 Vedeva in questa politica di Giacomo una possibilità di unione degli inglesi anglicani con il papato, e un auspicio del ritorno degli altri cristiani alla Chiesa di Roma. «Mi rallegrò dell'Inghilterra, delli progressi dell'armi christiane. Ma vorrei la unione del Padre a figlioli. Gran disgratia per certo. Ma Dio governa bene». *Lettera del Barbarigo a mons. Zollio*, Padova, 20 settembre 1685; BBV, *Lettere autografe del beato Gregorio Barbarigo*, ms. 139, f. 133c.

68 Lo testimoniano in diversi: don Giuseppe Mazzaia (ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1234r), don Camillo Varotto (*Ibid.*, f. 1332v). Il Bossi mette in rilievo anche la sua contristazione per “mal esito” di quella politica di Giacomo II (*Ibid.*, f. 1720v).

69 Testimonianza di don Antonio Casamatta: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1167r-v.

70 Testimonianza di don Antonio Bossi: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1721r.

è però significativa, a mio avviso, di una novità nella caratterizzazione della figura del vescovo nell'età della Controriforma, una novità che comporta anche diversità tra l'episcopato post-tridentino e quello degli ultimi decenni del Seicento.

5. INTOLLERANZA E PROSELITISMO DEL BARBARIGO

La diffusione della fede voleva significare naturalmente, nella mente del pastore patavino, in primo luogo estirpazione dell'eresia e tentativo di portare alla Chiesa cattolica quanti, nella sua diocesi, ne fossero lontani. La conversione di un ebreo, di un "infedele" o di un eretico, e anche la sola intenzione di entrare a far parte della Chiesa cattolica erano – secondo le testimonianze rese al processo di beatificazione, in uno spirito tipicamente agiografico – per il Barbarigo fonte di tale «allegrezza grande» da indurlo perfino a piangere⁷¹ nell'apprenderne la notizia. Alcuni contemporanei ce lo dipingono talvolta in atteggiamento ieratico, immobile, mutato il colore del volto, con gli occhi al cielo in ringraziamento a Dio per tale eccezionale evento⁷². Se grande era la gioia che avvertiva per una conversione, «sommò [era il] dispiacere» che, invece, provava quando qualcuno non si lasciava battezzare o ritornava alla sua religione⁷³, così come intenso "l'orrore" per la frequentazione dei fedeli cattolici con ebrei o "infedeli" o "eretici". Questa sorta di orrore per le altre fedi si accompagna – in uno spirito che sa di intolleranza – al suo «grande zelo [...] per estirpare l'heresia e facilitare la conversione», specialmente degli studenti dell'università⁷⁴. Le testimonianze al suo processo riferiscono due casi emblematici. Il primo è quello di Carlo Offredi, docente all'università di Padova, ginevrino di fede calvinista, che nel 1666 prestava insegnamento ad alcuni studenti anche in casa propria. Il grave sospetto del vescovo era che questi propagandasse "pessimi errori" dottrinali e che le conversazioni del ginevrino con studenti anche cattolici potessero «infettare il suo gregge», inducendo qualcuno d'essi ad abbracciare la fede protestante. Il Barbarigo lo fece chiamare e lo ammonì obbligandolo a desistere da tale insegnamento privato, sotto minaccia

71 Lo attesta don Pietro Bagarotto. Lo vide «spargere sino per tenerezza le lagrime» quando gli raccontò la conversione del giovane, figlio di un "heretico" di Colonia e di una madre cattolica, Filippo Hoffstatt, poco prima di morire. Il Barbarigo «non cessava di benedire e ringraziare sua Divina Maestà per il felice successo, innidiando e benedicendo quella madre che l'haveva di nuovo partorito, cioè alla gratia»: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, ff. 1137r-v.

72 È la testimonianza di don Antonio Bossi, che sottolinea l'impressione straordinaria che suscitava nell'animo del vescovo la conversione; «l'allegrezza del di lui animo» si manifestava anche all'esterno «divenendo rubicondo nel volto»: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1720r.

73 Come nel caso di quell'ebrea che se ne ritornò dai suoi parenti, abbandonando il luogo ove era stata collocata a prepararsi al battesimo; di tale suo "dispiacere" parlano Gregorio Gradenigo (ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1203v) e don Camillo Varotto (ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1335r).

74 Lo testimonia Giacomo Salomonio, professore e teologo domenicano (ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 77v).

di esilio tramite la “giustizia secolare”. L’Offredi assicurò il pastore patavino che in casa propria non trattava di materia di fede, ma insegnava agli studenti stranieri solo la lingua italiana⁷⁵. Questo chiarimento dovette acquietare il vescovo, perché l’Offredi non fu allontanato da Padova, né comunque si è a conoscenza di alcun provvedimento nei suoi riguardi. Quando morì nel 1693, però, fu ordinato dal Barbarigo, con l’intervento del podestà Giovanni Michieli e del “braccio secolare”, che il suo corpo fosse seppellito fuori del luogo consacrato, “sopra le mura”. Tale ordine, successivo a quasi trent’anni di apparente indulgenza nei confronti del defunto, rispondeva all’usuale normativa della Chiesa⁷⁶ e venne regolarmente eseguito⁷⁷. L’evento, in linea con quanto prevedeva il diritto canonico, rifletteva anche l’impostazione in realtà non tollerante del vescovo patavino, volendo essere un modo per scoraggiare quanti avessero familiarità con “heretici” o “infedeli”. Con quell’atto intransigente il Barbarigo voleva indicare alla comunità che i non battezzati nella Chiesa cattolica non fanno parte di coloro che sono benedetti per l’eternità; solo i fedeli della Chiesa romana possono riposare in pace nel luogo sacro. Il corpo morto di quel calvinista non poteva essere accolto nella salvezza, secondo la credenza del vescovo, perché in vita non era stato santificato col battesimo nella vera fede; e pertanto doveva essere sepolto fuori dalla Chiesa. Occorreva che lo si tenesse ben presente e che il fatto fosse a conoscenza di tutti i suoi diocesani.

L’altro caso in cui decisa fu l’iniziativa del vescovo contro gli “eretici” ebbe come luogo d’azione Bovolenta. Il Barbarigo fece cacciare via da quel luogo alcune persone provenienti dai Grigioni e appartenenti “alla setta di Lutero”. Esse non si limitavano a svolgere l’arte di “magnani” (calderai), ma gli erano state segnalate come circolanti per le case dei contadini della zona a spargervi «semi di mala credenza nella nostra santa religione»⁷⁸.

La posizione del Barbarigo va ascritta ancora nell’ambito di uno spirito controriformista, che continuava ad essere forte nella Chiesa del secondo Seicento. Il Barbarigo, come la maggioranza degli appartenenti alla gerarchia ecclesiastica di allora, provava un grave “orrore” per le frequentazioni con eterodossi e soprattutto con gli ebrei, talmente che fin dai primi mesi del suo episcopato padovano

75 Testimonianza di padre Giacomo Salomonio: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, ff. 79v-80r.

76 Vedi cap. sesto.

77 Lo testimonia don Pietro Bagarotto: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1137v. Già il Concilio Lateranense IV (1215) negava la sepoltura cristiana a chi non avesse osservato il precetto pasquale; cfr. COD, 245, 7-9.

78 La testimonianza è del padre Giacomo Salomonio: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 80r-v. È stato già riportato il caso della presenza di eretici nelle terre della “bassa”, segnalato dal rettore di Pozzonovo, paese non lontano da Bovolenta. Si tratterebbe però di diverse persone – anche se in entrambi i casi provenienti dai Grigioni – perché l’eretico di Pozzonovo era un “callegaro”, quelli di Bovolenta “magnani”; L. Billanovich, *Fra centro e periferia. Vicari foranei e governo diocesano di Gregorio Barbarigo, vescovo di Padova (1664-1697)*, Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1993, pp. 37-38.

parve inasprire certe situazioni vigenti, facendo emanare editti e disposizioni pastorali che proibivano la coabitazione con ebrei, anche in qualità di domestici. Pesanti erano le multe e le sanzioni per i trasgressori⁷⁹. Il vescovo non permetteva nemmeno che gli ebrei entrassero in vescovato né in seminario, come pure provava “sommo dispiacere” se per caso «li christiani si lasciasero medicare da medici ebrei». Caso sintomatico è quello del canonico Barison. Essendo questi malato, il vescovo, intenzionato a fargli visita, cambiò programma perché era venuto a sapere che l'ecclesiastico si faceva curare dal medico ebreo Contavini⁸⁰.

Non sappiamo quale sia stato l'atteggiamento del vescovo di fronte all'assalto e al saccheggio del ghetto operato dai cattolici nel 1684, dopo che alcune voci avevano sparsa la notizia che l'occupazione della città ungherese di Buda da parte dei Turchi fosse sostenuta dagli ebrei, mentre attorno alle mura le armate cristiane di imperiali, polacchi e veneziani cercavano di espugnarla. Sappiamo però che a difendere le centinaia di ebrei padovani da quell'assedio intervennero i bombardieri inviati dal podestà e che parole a favore degli ebrei erano state espresse dal predicatore cappuccino, al seguito delle truppe cristiane impegnate in quella guerra, fra' Marco d'Aviano. Questi aveva inviato una lettera alle autorità padovane in cui scagionava totalmente gli israeliti dalla falsa accusa di appoggio ai Turchi⁸¹. A causa della mancanza di documentazione in merito – per lo meno allo stato attuale della ricerca – non possiamo cogliere la posizione del vescovo circa questo assalto al ghetto, rimasto vivo nel ricordo degli ebrei italiani. Ci è nota però la trepidazione con cui egli seguiva le notizie che arrivavano su quella guerra in Ungheria e sulla penetrazione dei Turchi in Europa⁸². Inoltre sappiamo che nulla avveniva in Padova, a livello ecclesiastico e cittadino, in materia religiosa, senza l'assenso o la conoscenza diretta del Barbarigo. Tutto era sotto il suo controllo. D'altronde la stretta relazione esistente tra vescovo e podestà, come abbiamo potuto già intravedere, ci fa ipotizzare con un grande margine di sicurezza

79 La pena era di 200 ducati ogni volta che si era scoperti in flagrante, sia per i cristiani sia per gli ebrei che li accogliessero; a seconda della gravità della trasgressione la condanna poteva essere anche quella del bando, della prigione, della “corda” o della galera. L'editto a firma del podestà Girolamo Soranzo era del 2 febbraio 1665: *Proclama contro a chi va servire gli hebrei*, in *Lettere pastorali editti e decreti publicati in diversi tempi da [...] Gregorio Barbarigo*, Padova 1690, p. 14.

80 Testimonianza di don Lelio Bonato: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1686r.

81 M. Lattes, *La lettera del frate M. D'Aviano (1684) e il Purim di Buda a Padova. I prigionieri ebrei di Belgrado (1688) e la Comunità di Padova*, in “Mosè”, II, (1879), pp. 87-90; cfr. P.C. Ioly Zorattini, *Gli ebrei nel Veneto dal secondo Cinquecento a tutto il Seicento*, pp. 293-294; Id., “L'innocenza illesa” di Sema Cuzzi. *Poemetto inedito sull'assalto al ghetto di Padova (1614)*, in “Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze lettere ed Arti”, XCVI, 1983-84, III, pp. 55-88.

82 M. Lattes, *La lettera del frate M. D'Aviano (1684) e il Purim di Buda a Padova. I prigionieri ebrei di Belgrado (1688) e la Comunità di Padova*, in “Mosè”, II, (1879), pp. 87-90; cfr. P.C. Ioly Zorattini, *Gli ebrei nel Veneto dal secondo Cinquecento a tutto il Seicento*, pp. 293-294; Id., “L'innocenza illesa” di Sema Cuzzi. *Poemetto inedito sull'assalto al ghetto di Padova (1614)*, in “Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze lettere ed Arti”, XCVI, 1983-84, III, pp. 55-88.

che in quell'intervento del podestà di Padova a favore degli ebrei del ghetto ci fosse l'assenso dell'ordinario patavino. Lo stesso fra' Marco d'Aviano, amico del vescovo, non avrebbe potuto inviare quella sua lettera-difesa al podestà senza informarne lo stesso Barbarigo.

Non è del tutto semplice delineare la posizione del vescovo di fronte ai non cattolici della sua diocesi. Da un canto egli era ormai avvezzo a sopportare la loro presenza nel territorio diocesano – data la politica della Serenissima di tolleranza religiosa e di apertura agli stranieri, fondata su motivi soprattutto economici e politici, come abbiamo già messo in evidenza –, ma d'altra parte grande era la sua apprensione qualora vi fossero sospetti d'una loro iniziativa in materia religiosa che potesse influenzare i suoi fedeli. Il vescovo patavino sentiva forti "angustie" nel vedere la sua Chiesa, come tutta la cristianità, "fra le procelle"⁸³. Troppi erano i pericoli a cui era esposta, anche e soprattutto per la presenza di uomini non cattolici, di credenti "diversi". Vedeva i Turchi come "scellerati" e le loro attestazioni in materia di fede – in particolare su Maometto, da essi riconosciuto come il profeta vero nominato nella Scrittura – come "perverse e diaboliche"⁸⁴. Era tale l'empietà che scorgeva nella religione islamica da fargli desiderare ardentemente «il Maomettismo fuori dell'Europa, anzi del mondo»⁸⁵. Gli ebrei erano, nella sua visione, altrettanto pericolosi, perché nell'errore; tuttavia, non i più malvagi in assoluto, perché, a suo avviso, era possibile "talvolta" trovare «christiani perversi [...] peggiori d'essi»⁸⁶. Degli "eretici" egli coglieva e temeva "la mala credenza" che potevano disseminare nella sua comunità non solo mediante visite e contatti personali, ma anche mediante libretti e catechismi, così come facevano i valdesi in Piemonte⁸⁷. A compensare questa sua angustia, tuttavia, non mancava una certa sua gioia per le conversioni: «[...] riluce un raggio di consolazione per le fruttuose prediche in questa cattedrale del padre Tinelli», che «ha mossa la città e fatte molte conversioni». Si augurava pertanto che queste crescessero, con il beneplacito di Dio⁸⁸.

Tali conversioni, come abbiamo potuto constatare, non erano un fatto sporadico; per esse si era creata tutta un'organizzazione, anzi una vera e propria istituzione sotto il controllo del vescovo stesso.

Quello che ci preme sottolineare qui è il fatto che con il Barbarigo dobbiamo riscontrare l'utilizzo di un metodo di lavoro nuovo, diverso da quello adoperato dalla Chiesa della Controriforma, dalla metà del Cinquecento a tutto il Seicento, e

83 *Lettera del Barbarigo a Cosimo III*, Padova, 5 aprile 1686 (BNF, cl. II. V. 3).

84 *Lettera del Barbarigo a Cosimo III*, 20 novembre 1682 (BNF, cl. II. V. 3).

85 Testimonianza di don Ettore Guazzo: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 436v.

86 *Lettera del Barbarigo a Luigi Maria Benetelli*, del 13 marzo 1684: BSP, ms. 733d, lettera 108.

87 *Lettera del Barbarigo a Cosimo III*, Roma, 1 settembre 1691 (BNF, cl. II. V. 3).

88 *Lettera del Barbarigo a Cosimo III*, Padova, 5 aprile 1686 (BNF, cl. II. V. 3).

forse in molti luoghi anche oltre⁸⁹. Essa si era infatti servita in modo privilegiato dello strumento dell'Inquisizione, che faceva ricorso – sia pure secondo procedure ben regolate e non arbitrarie come in passato si riteneva, e con maggiori cautele di quanto si pensasse⁹⁰ – a torture e interrogatori serrati che finivano per s fibrare l'inquisito, per estorcere abiure da eretici, “infedeli” ed ebrei, o confessioni di pratiche di stregoneria o di magia, al fine di ottenere dai primi il ritorno o il passaggio alla Chiesa cattolica, oppure, nel secondo caso, allo scopo di controllare e disciplinare le pratiche del sacro. Nel Nuovo Mondo d'altronde le conversioni di quelle popolazioni per la stragrande maggioranza erano state forzate e ottenute a seguito di minacce di morte.

Per quanto riguarda il Barbarigo, facendo affidamento sulla documentazione consultata e sugli studi finora pubblicati, non troviamo che egli abbia costretto qualcuno alla conversione. Il suo metodo non sembra essere stato coercitivo. L'istituto dell'Inquisizione nella diocesi di Padova durante il suo episcopato appare – allo stato attuale della ricerca, come osserva la Billanovich⁹¹ – uno strumento più investigativo che repressivo, un organo più «di controllo e di salvaguardia della fede» che di soppressione e costrizione.

Il Barbarigo era convinto che gli altri credenti, i “diversi”, non fossero passati alla fede cattolica solo per una mancata cognizione dell'esistenza di un'altra religione, di una fede migliore della loro. È quello che egli sosteneva parlando dei maomettani. Si lamentava difatti del passaggio di cristiani alla religione islamica e viceversa della mancanza di apostasie dei seguaci di Maometto per la fede cattolica. Trovava la spiegazione nella «gran stima che i [musulmani] hanno della loro religione, non conoscendo che ve ne possa essere altra»⁹².

Mi sembra che questo della “conoscenza” ed educazione alla fede o dell'apprendimento della dottrina cristiana rappresenti un capitolo importante nell'azione pastorale del Barbarigo nella sua diocesi⁹³. Egli vedeva nella diffusa ignoranza in materia di fede, tra i laici come tra i preti, la causa fondamentale di “deviazioni e cattivi comportamenti”. Perciò al centro del suo programma pastorale pose la lotta all'ignoranza, promuovendo iniziative ed istituzioni miranti all'istruzione e alla formazione del popolo diocesano e del clero stesso «dal quale direttamente dipendeva l'elevamento culturale, che tutt'uno faceva nella concezione del Barba-

89 Anche a Venezia nel '700 si riscontrano processi inquisitoriali; cfr. M. Peruzza, *L'Inquisizione nel periodo delle riforme settecentesche: il caso veneziano*, in “Ricerche di storia sociale e religiosa”, n. 46, luglio-dicembre 1994, pp. 139-186. In altri territori italiani in quel XVIII secolo si assiste al fenomeno delle abiure e dei battesimi forzati. Vedi cap. terzo.

90 Rimando per questo aspetto ai lavori di Prospero e di Romeo già citati nel primo capitolo.

91 L. Billanovich, *Fra centro e periferia*, p. 39.

92 *Lettera del Barbarigo a Cosimo III*, Padova, 9 marzo 1686: BNF, cl. II. V.3; cfr. S. Serena, *S. Gregorio Barbarigo e la vita spirituale e culturale*, p. 147.

93 Cfr. I. Stievano, *L'istruzione catechetica e il beato Gregorio Barbarigo*, Padova, 1911, e di C. Bellinati, *La pedagogia del card. Gregorio Barbarigo vescovo di Padova (1664-1697)*, Padova, 1982.

riego, con l'elevamento morale e spirituale dei fedeli»⁹⁴. Nel suo lavoro sull'attività dei vicari foranei la stessa Billanovich ha fatto notare come uno dei compiti a loro assegnati dal vescovo patavino fosse la supervisione dello stato e del funzionamento delle scuole della dottrina cristiana⁹⁵. D'altra parte, diversi testimoni richiamano l'impegno del Barbarigo per quelle istituzioni catechetiche e la cura che aveva per esse. Frequenti erano le visite alle chiese ove si teneva la dottrina cristiana; egli stesso interrogava grandi e piccoli e insegnava⁹⁶. Perché tanta valorizzazione dell'insegnamento? Qual era l'idea che soggiaceva a questa sua attività pastorale?

La Chiesa post-tridentina, il cui prototipo è Carlo Borromeo, aveva puntato sull'opera catechetica, servendosi anche delle confraternite della dottrina cristiana, per istruire i fedeli sui dogmi cattolici e fronteggiare la propaganda protestante. Il Barbarigo ne segue le orme, rifacendosi nel modo più sostanziale allo spirito e al dettato del Concilio di Trento in materia d'istruzione religiosa. Uno dei tanti esempi significativi al riguardo è dato da una lettera scritta dal vescovo ad un parroco della sua diocesi per incitarlo ad essere più attivo nella catechesi. Vi si legge che per il vescovo non può «esser sicuro dell'eterna salute chi è ignaro dei divini misteri e dei precetti della nostra santa legge»⁹⁷. La conoscenza della fede dunque è necessaria per la salvezza. È il principio teologico proprio del Barbarigo: principio prettamente tridentino (che considera la fede fondamentalmente una "fede dogmatica", il cui carattere è oggettivo), espresso molto bene nel Catechismo romano⁹⁸.

94 L. Billanovich, "Le 'relationes ad limina' di Gregorio Barbarigo", in *Studi di storia religiosa padovana dal Medioevo ai nostri giorni. Miscellanea in onore di mons. Ireneo Daniele*, a c. di G. B. Trolese, Padova, 1997, pp. 205-240; qui pp. 220-221.

95 L. Billanovich, *Fra centro e periferia*, p. 25, vedi anche la nota 41.

96 Il Frascà testimonia che il Barbarigo si portava nelle chiese della città (Sant'Egidio, San Giorgio, e altre) (ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 242v), il Giacometti riferisce che una volta andò a visitare le carceri proprio all'ora della dottrina (*Ibid.*, IX, f. 1102r), così come il Bagarotto ne richiama le disposizioni date sulla dottrina cristiana (*Ibid.*, IX, f. 1137v).

97 *Lettera del Barbarigo a don Marino Chioza*, 13 giugno 1673; da I. Daniele, *S. Gregorio Barbarigo*, p. 264.

98 Difatti il decreto tridentino sulla giustificazione (sess. VI, 13 gennaio 1547) dichiara che si riceve la fede dall'ascolto della parola di Dio «fidem ex auditu concipientes» e che i "credentes" sono quelli che accettano «vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt»: COD, 672,37-38; e che il battesimo, causa strumentale della giustificazione, è il sacramento della fede, «sine qua nulli umquam contigit iustificatio», perché «fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis»: *Ibid.*, 673, 25-26; 674, 16-17. Il catechismo del Tridentino (1566) asserisce chiaramente a sua volta che la fede «necessaria al conseguimento alla salvezza» è una "conoscenza" efficace di quanto Dio ha rivelato e additato dalla Chiesa; essa dunque è «il sicuro assenso, in virtù del quale l'intelligenza aderisce, con fermezza e tenacia, a Dio che rivela i propri misteri»: *Catechismo Tridentino (Catechismo ad uso dei parroci pubblicato dal papa S. Pio V per decreto del Concilio di Trento)*, a c. di Tito S. Centi, Siena, Edizioni Cantagalli, 1981, p. 33, 36. Per un approfondimento rimando a L. Villette, *Foi et Sacramente de S. Thomas à Karl Barth*, II, Paris 1964, pp. 206-251, in part. pp. 236-240.

Ne segue la particolare attenzione della sua azione pastorale, così verso i fedeli battezzati della diocesi come verso i “lontani”: attenzione centrata sulla diffusione e conoscenza adeguata della dottrina e anche sul controllo della ortodossia e della vita spirituale⁹⁹.

Verso i non cattolici il Barbarigo sembra aver compreso l'opportunità di una modalità ben diversa di intervento. È sua convinzione che «Dio non voleva che la sua fede fosse portata [ai turchi] sulla punta della spada, ma della lingua, e nel bagno de' martiri»¹⁰⁰. Quindi non la forza poteva indurre alla conversione, ma l'annuncio e la testimonianza anche con il proprio sangue. Le dichiarazioni raccolte al processo mettono ben in risalto, anche nel linguaggio, la modalità di intervento del vescovo padovano nella sua azione di conversione. Quando si recava in ospedale a visitare i malati, s'intratteneva anche con i soldati forestieri, tra cui “molti eretici”, «esortandoli con vive ragioni ad abbracciare la fede cattolica». Quel dialogo e quell'esortazione avvenivano nella loro lingua, in modo che le istruzioni e le motivazioni addotte per la conversione alla Chiesa cattolica fossero comprese pienamente¹⁰¹. Turchi, greci scismatici, eretici ed ebrei dovevano essere convinti e istruiti nella fede cattolica, non costretti. In particolare egli sostiene che occorre «illuminare [...] de loro errori» gli eretici d'oltralpe o i greci scismatici¹⁰². Da ciò la necessità di conoscere bene la loro lingua, che portò, come s'è detto, alla novità dello studio delle lingue nel *curriculum studiorum* del seminario. I suoi sacerdoti, soprattutto chi veniva poi inviato nei paesi lontani, dovevano essere preparati ed esperti nei rapporti con i non cattolici. Era sua intenzione fare del suo seminario un “collegio dei convertiti”, ma anche “una scuola di controversia”, atta proprio alla preparazione di sacerdoti capaci di confutare le affermazioni degli eretici e degli altri non battezzati, per illuminarli sui loro errori e convertirli¹⁰³. Al padre Luigi Maria Benetelli, professore di lingua ebraica nel seminario patavino, egli esprimeva gioia per «la sua prudenza nel provvedere di libri per lo studio della lingua hebrea, essendo questi mezzi senza dei quali è impossibile l'arrivar al fine. Havremo un bel studiare»¹⁰⁴. Quel fine era proprio la conversione degli ebrei. Il che poteva ottenersi solo conoscendo la lingua de-

99 Questo spiega anche la sua azione contro i quietisti o gli “spirituali”, di cui si hanno molte testimonianze nel processo di beatificazione. Per questo intervento del Barbarigo vedi: G. Signorotto, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di S. Pelagia*, Bologna, Il Mulino, 1989; ma rivisto alla luce delle nuove acquisizioni venute dalla ricerca di P. Gios, *Gregorio Barbarigo e gli “spirituali”*, in “Ricerche di storia sociale e religiosa”, XXIII, 45, gennaio-giugno 1994, pp. 7-35.

100 *Lettera del Barbarigo a Giulio Giustinian*, Roma, 29 luglio 1679; da S. Serena, *S. Gregorio Barbarigo e la vita spirituale e culturale*, p. 143.

101 BSP, ms. 271, interrogazione 98.

102 Testimonianza di don Camillo Varotto: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1335v.

103 Lo testimonia fra' Giacomo Salomonio: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 78r.

104 *Lettera del Barbarigo a Luigi Maria Benetelli*, Padova, 11 agosto 1683; BSP, ms. 733d, lettera 102.

gli interlocutori, ma anche apprendendo il loro pensiero, la loro dottrina, la loro storia e cultura, leggendo i loro libri sacri. Interessante l'apporto che diede a tal proposito fra' Paolo Ottomano Turco, passato dalla fede islamica a quella cattolica e fattosi poi anche frate domenicano. Egli diede suoi consigli al Barbarigo sul «modo d'introdur la fede nell'Oriente». Tra l'altro, oltre a lodare la risoluzione del cardinale di stampare il Corano con le note e le confutazioni ad uso dei missionari¹⁰⁵, egli suggerì al Barbarigo di pubblicare anche la Bibbia in lingua araba e di «spiegar con scritte del Testamento vecchio e con esempi e similitudini li due misteri della nostra fede, casi quello della Trinità e quello dell'Incarnazione, perché sono giudicati da' quegli infedeli impossibili»¹⁰⁶. Il metodo adottato dal Barbarigo e dai suoi collaboratori, dunque, non è coercitivo ma persuasivo, fa leva sulla spiegazione ed il convincimento intellettuale, ricorre anche a forme didattiche esemplificative o all'uso di metafore già sperimentate nella catechesi cinquecentesca e secentesca, analoghe alle *Biblia pauperum*. Significativo per questo il suo compiacimento espresso al padre Benetelli, probabilmente addetto anche alla casa dei catecumeni di Venezia, per «il continuo profitto che [questi] va facendo in convertire gli hebrei e convincere nel medesimo tempo i loro errori»¹⁰⁷. Mi pare di potervi scorgere l'influsso gesuitico del metodo dell'adattamento, che ha caratterizzato l'evangelizzazione di molti padri della Compagnia di Gesù nel XVII secolo, nell'Oriente asiatico con Matteo Ricci e altri suoi confratelli, ed anche nelle Americhe, come nelle *Reduccionnes* del Paraguay o tra gli Uroni del Canada¹⁰⁸. Erano queste anche la linea e la sensibilità profilatesi nella metà del Seicento nella stessa Congregazione *de Propaganda Fide* – anche se tra alterne vicende e con una certa incoerenza nell'applicazione¹⁰⁹ – che i suoi dirigenti cercarono di infondere nei missionari. Ne è testimonianza l'istruzione inviata nel 1659 ai vicari apostolici della Cocincina, del Tonchino e della Cina. In essa si invita a spronare i missionari ad una buona conoscenza della realtà di quei paesi mediante la lettura di testi adeguati allo scopo, al rispetto della cultura di quelle popolazioni, all'uso della lingua locale nell'insegnamento della dottrina cristiana¹¹⁰. Il Barbarigo dunque ha fatto

105 Cfr. M. P. Pedani Fabris, "Intorno alla questione della traduzione del Corano", in *Gregorio Barbarigo Patrizio veneto Vescovo e cardinale nella tarda Controriforma*, pp. 353-365.

106 Testimonianza di fra Giacomo Salomonio: ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 77r.

107 *Lettera del Barbarigo a Luigi Maria Benetelli*, Padova, 13 marzo 1684: BSP,ms. 733d, lettera 108.

108 L. Campeau, *La Mission des Jésuites chez les Hurons 1634-1650*, Montréal-Roma, 1987.

109 Esemplificativa ne è la questione dei riti cinesi. Dibattuta all'interno dei gesuiti e della stessa congregazione, essa coinvolse molte altre personalità della Chiesa cattolica. Vedi: F. Bontick, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII et XVIII siècles*, Louvain-Paris, 1962; R. Étienne, *Les jésuites en Chine. La querelle des rites (1522-1773)*, Paris, 1966; F. Margotti, "La questione dei riti cinesi, tentativi di adattamento", in *Evangelizzazione e culture*, II, Roma, 1976, pp. 269-296; M. Cassese, *I metodi di evangelizzazione e la questione dei "riti cinesi"*, in "Cultura e territorio", 9, 1992, pp. 61-79.

110 La traduzione dell'istruzione è data da M. Marocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee*, pp. 61-88.

suo, per il tramite del rapporto con i gesuiti e con l'ambiente della congregazione romana, quanto di più innovativo veniva espresso nella Chiesa cattolica del Seicento in materia di evangelizzazione. Tuttavia va rilevato che nella Padova del Barbarigo, pur affermandosi la libertà interiore dell'adesione alla fede cattolica, permanevano l'emarginazione e la discriminazione nei riguardi di quanti non vi aderivano; cosa che si verificava d'altronde nella maggioranza dei territori cattolici.

CONCLUSIONI

L'intensa azione di conversione alla fede cattolica, vera e propria opera di proselitismo effettuata dal Barbarigo, trova radice nella visione che egli ha di Dio e del compito che gli è stato affidato come vescovo.

Causa e autore di tutto il creato, maestà incomprendibile, padre che propaga l'essere ai figli e ne vigila le sorti col consiglio e l'autorità: questo è il Dio presentato dalla teologia tridentina¹¹¹. Quest'immagine di Dio Signore dell'universo, in Barbarigo diventa più un'immagine di Dio giudice, a cui bisogna render conto¹¹². Un Dio che minaccia terribilmente¹¹³ e «adirato contro di noi» ci fa «pesare i suoi pesanti flagelli»; occorre pertanto placarlo, con le orazioni¹¹⁴, «coll'emenda-zione de' mali costumi e con la osservanza dei divini precetti»; «è necessario ne' fedeli un vero pentimento dei peccati»¹¹⁵. Si tratta, come giustamente osserva L. Billanovich, di una visione rigorista del Barbarigo, i cui influssi non possono non risalire ad un giansenismo ormai diffuso nell'Europa del Seicento e di cui lo stesso presule dimostra di conoscere i contenuti¹¹⁶.

Circa la figura del vescovo, il Barbarigo considera il compito episcopale un «reggimento gravissimo delle anime»¹¹⁷. L'aggettivazione «gravissimo» esprime

111 *Catechismo Tridentino*, pp. 36-53.

112 Sul letto di morte il vescovo patavino esprime il suo «timore» perché «il giudice è un Dio, un Dio, il giudice è un Dio» e niente poteva consolarlo; L. Billanovich, *Gregorio Barbarigo vescovo e patrizio veneziano*, p. 82.

113 «Vi raccordiamo la terribile minaccia fatta da Dio a chi dice che le cose vadino bene, tuttoché siano in cattivo stato [...]. E poi vi protestiamo che nel tremendo giorno del giudizio noi ci giustifichiamo avanti l'eterno giudice de tutti gli scandali che fossero seguiti»: *Lettera pastorale alli vicari foranei per essere diligenti nel suo ufficio* (Padova, 8 febbraio 1668), in L. Billanovich, *Fra centro e periferia*, pp. 191-192.

114 *Lettera del Barbarigo a Cosimo III*, Padova, 20 novembre 1682: BNF Cl. II.V.3. In una lettera ai sacerdoti richiama che «in questi tempi nei quali per tanti mali imminenti alla cristianità sono obbligati i ministri del santuario a placare con le lagrime e le orazioni la Divina Giustizia, provocata da tanti peccati, che si commettono nel mondo, a farci pesare i suoi pesanti flagelli»; *Lettere pastorali, editti e decreti*, p. 50; anche in S. Serena, *S. Gregorio Barbarigo e la vita spirituale e culturale*, p. 141.

115 *Lettere pastorali, editti e decreti*, p. 126.

116 L. Billanovich, *Fra centro e periferia*, pp. 16-18.

117 In *Editto per i vicari foranei* (25 marzo 1668), in L. Billanovich, *Fra centro e periferia*, p. 193.

tutta una visione e un programma pastorale. L'ordinario padovano ha una forte coscienza del proprio essere vescovo e su di lui ha influito molto la spiritualità di Francesco di Sales, centrata nell'adempimento concreto dei doveri del proprio stato. Tuttavia le sue scelte pastorali si pongono in linea col Tridentino sul modello borromaico¹¹⁸.

Al mandato del vescovo è legato dunque anche il convertire i non cattolici, della sua diocesi e oltre, e condurli ad una vita cristiana. Anche in quest'impegno è «in gioco la vita eterna del vescovo». Ora, se con il Barbarigo la «tradizione pastorale di matrice tridentina» si impregna “di un tono nuovo”, come mette in rilievo la storica padovana, proprio per questo spirito rigorista che si respirava negli ambienti vicini a Innocenzo XI e di cui faceva parte anche il vescovo patavino¹¹⁹, in quel tono nuovo entra in modo significativo anche l'azione proselitista e missionaria di carattere universale che egli ha operato.

Riguardo al modello borromaico seguito dal Barbarigo, varie sono le testimonianze offerte al processo in cui viene richiamato tale rapporto. Difatti egli fu visto inginocchiato a pregare a lungo davanti ad un'immagine di Carlo Borromeo¹²⁰, il cui ritratto fece affiggere sulla porta della stamperia con il motto *Disciplina tua ipsa nos docebit*¹²¹; così pure istituì la congregazione degli oblato, la stessa creata dal Borromeo a Milano, ed espresse la volontà che nel seminario si leggesse la vita del santo milanese, e che altrettanto facessero i suoi preti. Questo indirizzò molti a vedere in lui una rinnovata figura del pastore lombardo¹²², seguito dal Barbarigo anche nella concezione della residenza del vescovo ritenuta *de iure divino*¹²³. Il Barbarigo appare dunque come una figura da annoverare nella linea della continuità con il modello borromaico, ma anche del suo superamento e del cambiamento. La Billanovich lo ha già evidenziato e dimostrato in modo convincente¹²⁴. A me preme rimarcare invece in particolare gli elementi di divaricazione tra i due, e le differenze profonde che li contraddistinsero. Il Borromeo è infatti il vescovo del trionfo della Controriforma, mentre il Barbarigo è il pastore dell'inizio della crisi o comunque della transizione dal modello di pastore del disciplinamento e della condanna del “diverso” a quello di vescovo che cura le anime e le porta verso una scelta di salvezza. Il Borromeo mediante una fitta rete di informatori e delatori va

118 Cfr. L. Billanovich, *Gregorio Barbarigo vescovo e patrizio veneziano: proposte di lettura*, in “Ricerche di storia sociale e religiosa”, XVII, 33, gennaio-giugno 1988, pp. 79-105 (*passim*).

119 L. Billanovich, *Fra centro e periferia*, p. 18.

120 Testimonianza di don Pietro Germano: ACVP, *Processo Barbarigo*, IX, f. 1054r.

121 Testimonianza di don Angelo Bortoletti; cfr. ACVP, *Processo Barbarigo*, XI, ff. 513-520; da C. Bellinati, *Il card. S. Gregorio Barbarigo e l'Oriente*, p. 254.

122 Cfr. le testimonianze di don Nicola Viero (ACVP, *Processo Barbarigo*, VI, f. 657v) e di don Girolamo Pigati (*Ibid.*, VI, f. 846r).

123 Da L. Billanovich, *Fra centro e periferia*, p. 91, nota 135.

124 L. Billanovich, *Intorno al governo pastorale di Gregorio Barbarigo*, p. 83.

alla ricerca di eretici o di streghe – c'è chi come il Cordero parla di sistema himmleriano dell'arcivescovo milanese¹²⁵ – per processarli e condannarli; egli dimostra uno zelo persecutorio e repressivo¹²⁶; il vescovo padovano – che non accetta la diversità religiosa, ma ne subisce la presenza per i motivi già esposti – non adotta quel sistema repressivo, ma punta a convincere i non cattolici dell'erroneità della loro fede e a illuminare sui contenuti di quella cattolica. Infine, all'arcivescovo del secondo Cinquecento, che guarda particolarmente all'Europa infestata dall'eresia¹²⁷, preme la conservazione della vera fede, soprattutto nei territori del suo vescovato; a quello secentesco invece stanno a cuore non solo l'Europa ma anche i territori extraeuropei, mira ad unire Chiesa latina e Chiesa greca, s'impegna per la diffusione di quella fede tra ebrei, infedeli ed eretici, fin nei paesi del vicino e lontano Oriente, secondo le direttive della Congregazione *de Propaganda Fide*. Carlo Borromeo vuole impedire qualsiasi rapporto con gli eretici, sia commerciale sia culturale – ostacolare anche i viaggi nei paesi del Nord per apprendervi la lingua¹²⁸; il Barbarigo invece prepara i suoi sacerdoti, anche con lo studio della loro lingua, al rapporto con quegli eretici o lontani, perché certo che solo dalla discussione, dal confronto con l'ebreo, il protestante o l'infedele, può scaturire la convinzione dell'altro di essere nell'errore, da cui principia l'aprire il proprio animo alla conversione e l'entrare nella salvezza, nella Chiesa cattolica.

125 B. Ulianich, "Carlo Borromeo e i protestanti", in Id., *Riforma e riforme. Momenti di storia e storiografia*, p. 271.

126 «Un persecutore di streghe attivo e convinto»: G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe*, pp. 46-47.

127 B. Ulianich, "Carlo Borromeo e i protestanti", in Id., *Riforma e riforme. Momenti di storia e storiografia*, p. 250.

128 *Ibid.*, p. 267.

Capitolo terzo

Le conversioni forzate L'abiura della luterana Clara Stifater in punto di morte

1. IL CARATTERE DELL'ABIURA

Mi pento davvero di queste proposizioni, che con leggerezza e per grande mia ignoranza [...] ho proferito, asserito e difeso, non intendendo però affermare mai qualcosa contro la Santa Madre Chiesa. E queste proposizioni, sia nell'insieme, sia singolarmente, in quanto rispettivamente [...] false, temerarie ed eretiche, con cuore umile e sincero, non per violenza e per paura ma spontaneamente perché riconosco il mio errore, io le revoco e le ritratto e voglio che siano ritenute, in quanto revocate e ritratte, come non dette e non asserite. Giuro e prometto che per l'avvenire non dirò né asserirò mai cose del genere né dirò su queste cose nemmeno una parola, né ne farò oggetto di discussione come che sia, direttamente o indirettamente. Giuro e prometto anche di osservare e inviolabilmente assolvere a tutte le pene e le penitenze assegnatemi. [...] E in questi termini, dunque, io revoco, ritratto, prometto, giuro, mi obbligo, mi sottometto, premesso ad ogni altro miglior fine ecc.

In fede di tutte e delle singole dichiarazioni premesse, ho scritto di mio pugno la presente notifica della mia ritrattazione, della promessa e del giuramento e l'ho firmata; parola per parola l'ho poi letta nell'aula del tale Sant'Ufficio il tal giorno [...]. Io [...] di mio pugno¹.

Era questa la formula di abiura che il reo di eresia, fosse egli un cattolico che aveva aderito a idee eterodosse oppure un luterano, un calvinista o qualsiasi eretico ap-

¹ E. Masini, *Il manuale degli inquisitori*, pp. 167-168.

partenente ad altre “sette”², era tenuto a pronunciare alla fine del processo subito, una volta ammessa la propria colpa e ascoltate le pene da espiare. Come possiamo vedere, doveva trattarsi di una ritrattazione completa da parte del condannato e avere il carattere della “spontaneità”, senza essere effetto né di “violenza” né di “paura”. La piena consapevolezza di eresie ed errori che contraddicevano quanto insegnato dalla Chiesa romana avrebbe dovuto essere condizione fondamentale dell'accettazione, da parte degli inquisitori, della dichiarazione di «abiura, maledizione e detestazione» dei propri reati. È evidente che una tale formulazione aveva un palese marchio di falsità, visto tutto il sistema investigativo e terrorizzante del processo e delle stesse procedure messe in atto dal Tribunale dell'Inquisizione con il ricorso, come sappiamo, anche alla tortura. Infine il condannato doveva scrivere «di proprio pugno» le dichiarazioni e le ritrattazioni; leggere il tutto «parola per parola» e apporvi la propria personale firma.

Si trattava dunque di un atto formale la cui solenne validità ed efficacia giuridica stava tutta nell'ottemperanza di queste clausole, elementi fondamentali dunque perché il processo inquisitorio avesse la sua legittimità e il ritorno degli apostati o l'entrata nella Chiesa cattolica dei nati nell'eresia protestante avessero il carattere dell'autenticità.

Come è noto, i casi di abiure non spontanee e convinte – basti pensare al caso Spiera già ricordato – dovevano essere frequenti. Qui di seguito vogliamo presentare un caso per noi di particolare interesse, avvenuto a metà del Settecento, importante perché sintomatico della prassi dell'Inquisizione e della Chiesa della Controriforma.

2. L'“USSARA” CLARA STIFATER

Il 29 ottobre 1747 la ventiquattrenne austriaca Clara Stifater veniva sepolta nel cimitero della chiesa di san Lorenzo. Il caso, significativo e meritevole di attenzione, è messo in evidenza dallo stesso libro dei morti di Varese.

Clara Stiffater usara quale doppo d'aver abiurata morì d'anni ventiquattro in circa in questo Ospitale di Varese, avendo ricevuti li SS.mi Sacramenti con la raccomandatione dell'anima fu sepolta in S. Lorenzo il giorno ventinove d'ottobre³.

Dopo il nome e cognome della giovane sepolta, dunque, si trova registrata un'annotazione del tutto particolare: era un'«ussara», sepolta «dopo aver abiurato». Si trattava dunque di un'eretica convertita, morta, com'è puntualmente segnalato dal parroco, dopo aver «ricevuti i santi sacramenti con la raccomandazio-

² La formula in tal caso era: «abiuro, maledico e detesto le suddette apostasie, eresie, errori e sette, e generalmente, ogni qualunque altra apostasia, eresia, errore e setta, che contraddica alla detta Santa, Cattolica e Apostolica Romana Chiesa»; *Ibid.*, p. 188.

³ APSVV, *Registri dei Morti*, 1747.

ne dell'anima», da cattolica ossequiente ai dettami della Chiesa. Né, d'altronde, avrebbe potuto altrimenti ricevere tumulazione in terra consacrata. Qualche domanda è d'obbligo: perché il parroco qualificava la donna come «ussara» e ricordava che aveva abiurato? Quando e come si era svolta la cerimonia? Di quale delitto contro la fede si era macchiata Clara Stifater?

Una prima risposta viene dal “processo di abiura” conservato nell'Archivio storico della diocesi di Milano⁴, che risulta particolarmente interessante perché, oltre a chiarire gli elementi essenziali del caso, illumina sulle procedure inquisitoriali in tale materia e sulla prassi “pastorale” di quanti erano addetti alla conversione dei non cattolici. L'incartamento è prezioso anche per le indicazioni che offre sulla dottrina e la vita religiosa degli “eretici”, così come dei cattolici. Sono questi i motivi che ci inducono ad esaminare questo caso di conversione ed a riportare in appendice l'intero documento dell'abiura.

Carla Stifater innanzitutto era una giovane – nel fascicolo dichiara di avere vent'anni, non ventiquattro – di fede luterana proveniente dalla Stiria, in Austria. Era arrivata nel giugno del 1747 in Lombardia, che allora apparteneneva all'Impero asburgico, come la stessa Stiria. Era giunta a Varese assieme agli “ussari”, corpi militari speciali, al servizio di sua maestà imperiale, che dall'Ungheria, di cui erano originari i primi nuclei, erano stati dislocati in varie parti dell'Impero. Durante la Guerra di successione austriaca (1740-48) innescata dal duca di Baviera, Carlo Alberto, contro l'Impero Austro-Ungarico, a causa della contestazione della successione al trono imperiale di Maria Teresa, figlia di Carlo VI (morto nel 1740), trono che egli pretendeva per sé, alcuni contingenti di ussari erano stati inviati in Lombardia, probabilmente a protezione del territorio milanese. La Stifater vi era aggregata, ed in Lombardia, nei dintorni di Varese, era stata colta da malattia e ricoverata nell'ospedale della cittadina. Lì, nel giro di pochi giorni, il suo male era stato ritenuto dai medici “dubbioso e pericoloso” di morte. Era perciò stata avvicinata dal prevosto di Varese, don Natale Menafoglio, e dal padre cappuccino Amanzio da Como⁵, che faceva da interprete, ed aveva deciso di convertirsi al cattolicesimo.

3. LE CELEBRAZIONI DELLE ABIURE DI “ERETICI” NELL'ETÀ MODERNA

Qualche dubbio sulla sincerità della sua scelta viene però dal testo dell'atto di abiura, che è il solo frammento arrivato fino a noi. A prima vista, la donna avrebbe percorso un itinerario di maturazione spirituale che assomiglia al modello caro alle autorità della Chiesa. La conversione, come ha scritto Adriano Prosperi in un

4 ASDMI, *Carteggio Ufficiale* (C.U.), cart. 109, 1747 ott. 20. Vedi nell'Appendice a questo capitolo.

5 Nel *Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della Provincia di San Carlo in Lombardia* (Curia provincializia dei Frati Minori Cappuccini, Milano, 1982), compaiono due frati con il nome di Amanzio da Como ma in anni lontani da questa vicenda. È però presente un padre Amanzio Balucchi da Chiavenna († nel 1757) che era stato predicatore e guardiano nel convento di Como. Si potrebbe pensare a questo personaggio come al frate presente all'abiura della Stifater.

suo recente articolo, era presentata dalla tradizione cattolica come «un ideale di vita nuova o rinnovata, offerto a tutti, perseguibile da tutti al prezzo del mutamento di rotta radicale implicante un mutamento mentale, una “metanoia”⁶. Si trattava dunque di un “mutamento interiore”, frutto di un profondo conflitto interno alla persona, che avrebbe segnato “una discontinuità” di percorso di vita, “un’esperienza puramente spirituale, intima”⁷, e richiesto un totale cambiamento di vita, anche esteriore. In sovrappiù, nell’età della Controriforma, la conversione comportava anche un approdo formale alla “vera” fede, sia per chi l’aveva abbandonata con l’apostasia aderendo ad altre confessioni cristiane o religioni, sia per chi giungeva ad abbracciare la vera religione, non avendola prima conosciuta, come era il caso di quanti erano nati da famiglie protestanti o scismatiche, oppure “infedeli” o “pagani”.

Quest’ultima era la condizione della giovane Clara: non quella di apostata, ma di cristiana vissuta dalla nascita al di fuori della Chiesa cattolica e sollecitata ad abbracciare la nuova fede dopo un lento processo di maturazione. La donna aveva riconosciuto la falsità della propria fede, il luteranesimo, e si era sentita «in stato d’eterna dannazione»⁸, dopo aver “scoperto” la bontà e verità assoluta della dottrina cattolica. La sua conversione non era un ritorno all’ovile, ma un’entrata e un’accoglienza «nel grembo della Santa Madre Chiesa» cattolica⁹, ammessa come la vera Chiesa di Gesù Cristo, unica operatrice di salvezza, poiché «niuno si può salvare fuori di quella fede qual tiene, crede, predica, insegna la Santa, Cattolica Apostolica Romana Chiesa»¹⁰.

Insomma, l’abiura potrebbe essere stata nel caso di Clara Stifater soltanto l’inevitabile esito formale di un’esperienza maturata interiormente: atto di misericordia della “madre chiesa”, che offriva la possibilità al convertito e/o reintegrato nella comunità cattolica, soprattutto se in punto di morte, di evitare la condanna e la dannazione eterna e di acquistare la salvezza, e guadagnava in cambio la possibilità di rafforzare la propria immagine, quando lo riteneva opportuno, con grandiose cerimonie pubbliche. Rispetto a quest’ultima dimensione, però, l’abiura della giovane austriaca si presenta con un profilo piuttosto sobrio: fu celebrata privatamente, in linea con una tendenza caratteristica dell’Inquisizione romana, ma forse anche, come si vedrà, per le circostanze del tutto particolari in cui era maturata la sua conversione. Il confronto con la prassi delle Inquisizioni iberiche è in ogni caso indicativo.

Sia l’Inquisizione spagnola, sia quella portoghese, per mettere particolarmente in risalto la forza della “verità” cattolica e delle istituzioni che la difendevano,

6 A. Prosperi, *L’abiura dell’eretico e la conversione del criminale. Prime linee di ricerca*, in “Quaderni storici”, 126, a. XLII, fasc. 3, 2007, pp. 719-729, qui p. 720.

7 G. Fiume, *Premessa a “Quaderni storici” 126, Ibid.*, p. 671.

8 Lo si fa dichiarare alla stessa Stifater nell’abiura al f. 2r.

9 L’espressione è nel processo di abiura della stessa Clara Stifater al f. 5r.

10 È una delle formule offerte espressamente dal manuale di F. E. Masini, *Il manuale degli inquisitori*, p. 203.

cercarono nel corso dei secoli di dare una forte enfasi alle condanne e alle abiure, celebrandole con solennità e pomposità e inserendole in spettacolari cerimonie, i celebri *autodafé* («atto di fede»), eseguiti in una piazza pubblica alla presenza di alti prelati ed ecclesiastici, di autorità politiche e di folle spesso «strabocchevoli». Si celebrava la messa, con sermone, a cui seguiva la lettura delle sentenze dei condannati, introdotta da un prologo e seguita dall'abiura dei singoli penitenti. La cerimonia così organizzata poteva durare anche due-tre giorni, con l'interruzione del pranzo e delle ore notturne.

La lungaggine era dovuta non solo alla complessità del cerimoniale, ma anche e soprattutto all'alto numero dei condannati (spesso anche 150-200 persone). L'abiura costituiva un momento particolare, durante il quale i penitenti, a gruppi di sei alla volta, si avvicinavano alla tribuna degli inquisitori, si inginocchiavano, toccavano un messale e una croce posta sul tavolo in segno di giuramento e ripetevano le formule d'abiura (nei tre livelli – *de levi*, *de vehementi*, *de formali* – previsti in relazione al grado di certezza acquisito dai giudici circa l'adesione all'eresia o all'apostasia a *fide* implicita nei singoli delitti accertati); mentre il coro della cappella reale cantava il *Miserere*, due cappellani dell'Inquisizione toccavano con la verga di giustizia la schiena dei penitenti; seguivano varie orazioni, il canto del *Veni Creator Spiritus* e l'assoluzione ai penitenti. Gli inquisitori al termine della cerimonia si recavano in cattedrale, ove adoravano il SS. Sacramento e ringraziavano Dio per il compimento dell'evento e il trionfo riportato dalla fede sugli empi¹¹.

I penitenti morti in carcere invece venivano riconciliati *post mortem* con un rito particolare celebrato in privato nel palazzo del Tribunale. Essi venivano rappresentati da una statua di gesso vestita di un abitino di penitente, detto «sambenito», che portava un cero e un rosario in segno di conversione.

Gli inquisitori ricevevano – come se fossero persone vive che spontaneamente esprimevano – la loro abiura formale, accordavano loro l'assoluzione, amministravano i sacramenti della penitenza e dell'eucaristia e davano loro sepoltura cristiana¹².

11 F. Béthencourt, *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Portugal. Italie XV^e-XVI^e*, Paris, Fayard, 1995, pp. 271-274. La comunità, secondo l'autore francese, viveva la cerimonia come un «dramma sociale», aperto dalla manifestazione dell'eresia. «Le società meridionali d'antico regime si ripresentano come società cristiane in cerca della salvezza e in cui le deviazioni della fede e della pratica religiosa apparivano come altrettanti attentati ai valori collettivi e alla relazione con Dio, protettore della comunità» (p. 274).

12 F. Béthencourt, *L'Inquisition à l'époque moderne*, p. 275. Diverso era il caso degli accusati ingiustamente. Nelle Inquisizioni iberiche essi non apparivano negli *autodafé* pubblici e venivano assolti nella sala del tribunale. Se volevano riparazione, potevano vedersi riconosciuta una cerimonia apposita, attestata ad esempio a Palermo nel 1670. Un prete prosciolto da false accuse fu fatto passare su un mulo tra i consultori della locale Inquisizione, che dipendeva dalla «Suprema» madrilena; nel corso della cerimonia prese posto tra gli inquisitori rivestito di mantello, di un berretto e una palma in mano; all'inizio della lettura della sua sentenza, furono fatte suonare le trombe in suo onore. I falsi testimoni venivano puniti in pubblico con un rito di espiazione e di riparazione (pp. 275-276). Anche di queste cerimonie ci sono scarsissime tracce nei tribunali dell'Inquisizione romana, se si esclude il caso dei falsi testi, che potevano essere puniti con pene pubbliche infamanti, come i bestemmiatori, i bigami e le fattucchiere.

Tali spettacolari cerimonie furono utilizzate molto poco nei tribunali dell'Inquisizione romana, e soprattutto nei decenni cruciali della caccia agli eretici, quelli di metà Cinquecento. Famoso è il caso di Hieronimo "calligaro" (calzolaio) di Udine, illustrato anni fa da Andrea Del Col, la cui abiura si trasformò in propaganda ereticale. Difatti il penitente, condannato dal Tribunale per le sue idee eterodosse, il 15 aprile 1544 salì sul pulpito del duomo, gremito di folla e alla presenza delle più alte autorità ecclesiastiche, invece di pronunciare l'abiura preparata dal tribunale inquisitoriale, fece «un'apologia convinta e appassionata delle proposizioni condannate»; fu interrotto dal vicario patriarcale solo dopo una decina di minuti, alla lettura del terzo articolo¹³. Le cerimonie pubbliche furono sempre meno comuni, se si eccettuano le abiure che chiudevano processi particolarmente gravi, come fu nella Napoli del primo Seicento la spettacolare chiusura del caso – in verità assai clamoroso – della terziaria suor Giulia de Marco e dei suoi complici, nel duomo di Napoli: decise in tal senso l'arcivescovo, dopo che la Congregazione del Sant'Ufficio aveva lasciato a lui l'ultima parola al riguardo¹⁴. La spettacolarizzazione della promulgazione delle sentenze in tali casi, alla presenza di cardinali, autorità ecclesiastiche e civili, con tutto il personale addetto al tribunale dell'Inquisizione e una grande folla, doveva servire ad evidenziare la gravità del caso e ad un tempo la misericordia da parte delle autorità della Chiesa nel perdonare e riaccogliere nella Chiesa i rei, quando questi avessero riconosciuto il loro misfatto e si fossero pentiti.

Abitualmente, però, soprattutto dopo la svolta tardo-cinquecentesca, le cerimonie si svolgevano nelle stesse sale dei tribunali inquisitoriali o vescovili dove c'erano stati gli accertamenti giudiziari, oppure nelle chiese degli ordini mendicanti o nelle cattedrali. A Roma veniva utilizzata Santa Maria sopra Minerva, chiesa tenuta dai domenicani, o S. Pietro; a Venezia invece le abiure solenni si tenevano a S. Marco, la chiesa del doge, massima autorità della Repubblica.

Tuttavia la cerimonia di abiura per lo più non finiva lì. Gli eretici pentiti dovevano ripetere con una "cerimonia infamante" l'abiura nella chiesa del luogo di residenza in un giorno festivo durante la messa. Il penitente stava, prima e

13 A. Del Col, *L'abiura trasformata in propaganda ereticale nel duomo di Udine (15 aprile 1544)*, in "Metodi e ricerche", a. II, n. 2-3, maggio-dicembre 1981, pp. 57-71.

14 Il caso ebbe una solenne celebrazione conclusiva di abiura, definita da G. Romeo "inconsueta", nella basilica di S. Maria sopra Minerva Roma il 12 luglio 1615 alla presenza dell'intero collegio dei cardinali, di molti nobili dell'Urbe e di una grande folla di cittadini. Il riconoscimento del proprio reato con il susseguente atto di penitenza doveva risultare esemplare perché il caso era veramente scabroso: l'"eresia" accertata era frutto di una truffa ai danni di persone che venivano spinte ad unirsi sessualmente in riunioni di gruppo. Esse venivano convinte dai tre personaggi della Napoli del primo Seicento – un religioso della Congregazione dei ministranti degli infermi, padre Aniello Arciero, della terziaria Giulia De Marco, sua figlia spirituale, e dell'avvocato Giuseppe De Vicariis – di non commettere peccati «ma atti meritori che li univano a Dio». Si trattava non solo del reato di "simulata santità" della De Marco ma anche di "eresia" sessuale commessa da tutti e tre i personaggi; G. Romeo, *Amori proibiti. I concubini a Napoli tra Chiesa e Inquisizione 1563-1656*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 183-184.

dopo l'abiura, fuori della porta della chiesa, vestito con la tunica penitenziale, una candela accesa in mano e una correggia al collo¹⁵. Un'orribile vergogna l'avrebbe così marchiato per tutta la vita.

4. DUBBI SULL'ABIURA DI CLARA STIFATER

Capitò così anche a Clara Stifater? Sull'itinerario di conversione descritto nell'incartamento restano aperti, come si accennava, molti dubbi. Ci sono infatti nel testo dell'abiura dettagli che meritano ulteriori approfondimenti.

Secondo il sintetico resoconto che precede l'annotazione dell'avvenuto pentimento, la giovane luterana aveva dichiarato ai due ecclesiastici in tedesco, con "traduzione fedele" in italiano parola per parola (*de verbo ad verbum*) del padre cappuccino¹⁶, che la sua conversione era maturata nei quattro mesi trascorsi in Lombardia, a seguito della lettura di libri cattolici in tedesco e dei "discorsi" avuti con alcuni rappresentanti di tale Chiesa. Un giudizio particolarmente positivo era stato dato dalla donna sull'"unione e concordia" espressa dai cattolici romani circa i dogmi della loro fede, sulla loro vita di carità, sull'"uniformità" dei loro riti sacri e sulla vita esemplare offerta da sacerdoti e religiosi¹⁷. La sua decisione di convertirsi sarebbe stata rafforzata, stando sempre alla testimonianza trascritta dal religioso francescano, dalle istruzioni catechistiche offerte da quest'ultimo e dalla lettura dei catechismi cattolici¹⁸.

Sono queste le occasioni e i motivi addotti come decisivi. Non bisogna però trascurare un aspetto delle attenzioni di cui la donna era stata oggetto in ospedale: la sua scelta aveva trovato un ulteriore rafforzamento nel consiglio del medico, che l'aveva messa al corrente del pericolo di morte a cui andava incontro e l'aveva convinta a diventare cattolica. Spinta dall'insieme di queste suggestioni, il 13 ottobre la giovane Clara aveva "abiurato e maledetto" in privato la sua fede luterana, alla sola presenza del vicario varesino e del padre cappuccino, e il 20 ottobre aveva ripetuto la cerimonia "solennemente", con la richiesta di «essere assoluta canonicamente dalle censure ecclesiastiche e professare pure solennemente» la fede cattolica romana, come le era stato «imposto in caso mi si desse tempo di ciò eseguire»¹⁹. Inoltre, se la malattia le avesse dato scampo, la professione sarebbe stata ripetuta alla presenza non solo dei due ecclesiastici ricordati sopra, ma

15 G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, pp. 43-44, e A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 767-768.

16 Cfr. testo dell'abiura al f. 7r.

17 Cfr. testo dell'abiura al f. 2r.

18 Cfr. testo dell'abiura al f. 3r.

19 Cfr. testo dell'abiura ai ff. 1v-2r.

anche di altri testimoni, già indicati, e di un notaio ufficiale²⁰. Nel giro di pochi giorni, però, la morte chiuse la giovane e travagliata vita di Clara Stifater.

5. UNA CONVERSIONE FORZATA

Come si accennava, c'è qualcosa che non convince in questa ipotesi di ricostruzione dei fatti. Nella dichiarazione attribuita alla giovane austriaca nel testo dell'abiura si insiste sulla libera scelta di convertirsi, maturata da tempo nel suo cuore e ritardata soltanto dalle difficoltà di trovare un ecclesiastico che parlasse tedesco e fosse in grado di istruirla adeguatamente nelle verità della fede cattolica:

determinai volontariamente ed efficacemente d'abbracciare la Santa fede cattolica Apostolica Romana, subito mi fosse capitato il comodo di qualche Religioso che sapesse la lingua tedesca, per istruirmi a dovere nella detta Cattolica Fede ed aggiutarmi con li mezzi necessari per un tal fine²¹.

La scelta di Clara sarebbe stata del tutto indipendente dalla malattia e dal ricovero in ospedale, avrebbe coronato un lungo periodo di riflessione e di inquietudine, che solo la possibilità di aprire il suo cuore nella sola lingua che conosceva avrebbe sbloccato e condotto all'esito della conversione. Si tratta però di una dichiarazione di dubbia attendibilità, forse legata al ruolo del cappuccino che fu vicino alla donna malata negli ultimi giorni di vita. Gli elementi che inducono a ritenere possibile un'altra ricostruzione dei fatti sono essenzialmente due. Uno è l'intervento del medico. Ricordato di sfuggita nel testo dell'abiura, lo sconosciuto professionista avrebbe svolto la sua parte senza infamia e senza lode, limitandosi ad informare la donna del pericolo di vita in cui versava e a sollecitarne la conversione. Tuttavia, il peso della sua presenza potrebbe essere maggiore di quello che si intuisce nell'accenno dell'abiura.

Sul piano formale era ancora in vigore, per tutti i medici cattolici, la severa costituzione apostolica *Super gregem dominicum*, emanata da Pio V nel 1566. Inasprendo una regolamentazione già presente nel Concilio Lateranense IV (Const. XXII)²² e poi ripresa da Paolo III nel 1543, papa Ghislieri aveva proibito ai medici la prestazione di qualsiasi cura ai malati che alla terza visita non risultassero ancora confessati. E se per le persone assistite nelle proprie case dai familiari le possibilità di sfuggire al terribile aut aut imposto dalla *Super gregem dominicum* erano maggiori, i ricoverati in ospedale restii agli obblighi sacramentali non avevano

20 Corrispondono ai nomi del frate cappuccino Francesco Maria da Milano, del rev. Giuseppe Misenta, Antonio Falcietta, Felice Talamona, tutti abitanti di Varese. Inoltre don Giuseppe Costa, abitante nella parrocchia di santo Stefano di Milano e molti altri. Funse da notaio il parroco della parrocchia di Biumo Inferiore (cfr. testo dell'abiura al f. 7r).

21 Cfr. testo dell'abiura al f. 2v.

22 COD, 245-246.

difese, soprattutto quando non erano cattolici: o si convertivano, o, abbandonati al loro destino, né più né meno degli eretici impenitenti, erano di fatto condannati a morte. I loro corpi non avrebbero ricevuto sepoltura: sarebbero stati gettati fuori le mura delle città, come carcasse di animali²³. La forza della normativa era accresciuta dai controlli che i confessori potevano esercitare sull'operato dei medici: qualora questi ultimi non avessero ottemperato alla disposizione papale, sarebbero stati considerati dall'Inquisizione come favoreggiatori degli eretici e puniti con la scomunica riservata al Papa, multati ed espulsi dall'ordine²⁴.

Sembra perciò verosimile inserire il caso della Stifater nel quadro delle conversioni "forzate", frequentissime nell'epoca della Controriforma. Nelle carceri, negli ospedali, soprattutto in casi di malati gravi e/o in punto di morte, e sotto il patibolo molti erano coloro – ebrei, "eretici" protestanti, scismatici orientali, musulmani – che venivano "convinti" a passare e a morire nella fede cattolica, soprattutto se ad intervenire sinergicamente erano medici e frati, e talvolta anche membri delle confraternite – addetti all'assistenza agli ammalati, moribondi o condannati a morte²⁵ – oppure alti ecclesiastici. Se è vero che singoli prelati, come il già ricordato Gregorio Barbarigo, vescovo di Bergamo e di Padova nella seconda metà del Seicento, cercarono di applicare in direzione spiccatamente pastorale quella norma, esortando gli interessati «con vive ragioni ad abbracciare la fede cattolica», curandosi poi anche di assisterli economicamente in caso di difficoltà, in molti altri casi prevalse la linea dura²⁶.

Nella Roma papale del secolo XVIII e sotto papa Benedetto XIV – vale a dire nello stesso periodo in cui viene registrato il caso della giovane Stifater – le conversioni forzate erano numerose, come attestano le importanti ricerche di Marina Caffiero²⁷. Lo stesso papa Lambertini aveva stabilito regole e norme in materia di conversioni e battesimi di ebrei infanti e adulti, e pur tenendosi sulla linea di S. Tommaso, dei concili e pontefici precedenti, decretando la nullità dei battesimi forzati e la proibizione delle conversioni imposte²⁸, «inseriva degli

23 *Institutiones juris canonici de mandato Pauli Papae IV a Joanne Paulo Lancellotto J. C. Perusino conscriptae, et in Aula Romana ab illustribus Viris recognitae*, liber IV, *De Judiciis Criminalibus*, Venetiis, 1704, pp. 112-113. Vedi cap. quarto di questo volume.

24 G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1993, p. 163 e passim, e Id., *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione*, p. 107.

25 Famosa è l'opera della Confraternita dei Bianchi della Giustizia (cfr. G. Romeo, *Aspettando il boia*).

26 Vedi, in questo volume, il cap. secondo. Nell'azione di "convinzione" dell'"eretico" o "pagano" da parte del Barbarigo molto peso aveva la sua visione giansenista di Dio, giudice severo e terribile a cui rendere conto e che punisce e premia.

27 M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004.

28 *Lettera della Santità di Nostro Signore Benedetto Papa XIV a Monsignor Arcivescovo di Tarso Vicegerente sopra il Battesimo degli Ebrei o infanti o adulti*, 28 febbraio 1747 (cfr. M. Caffiero, *Battesimi forzati*, pp. 76-81).

elementi correttivi e trasgressivi» nelle norme tradizionali, che, come è stato già rilevato da Mario Rosa²⁹ e dalla stessa studiosa romana³⁰, ne accentuavano gli aspetti repressivi. Così, ancora in pieno Settecento, in Italia si finiva per confermare la prassi inquisitoriale in materia di battesimi forzati e per attuare una politica di conversioni coatte.

L'ipotesi che qualcosa del genere sia capitato anche a Clara Stifater, che anche la sua sia stata una decisione forzata o almeno non del tutto spontanea è rafforzata anche da un'attenta analisi del testo dell'abiura. A voler dare credito alla versione dei fatti stilata dai padri che ne raccolsero la deposizione in ospedale, la sua conversione sarebbe maturata nell'arco dei quattro mesi trascorsi in Italia, durante i quali aveva letto «libri cattolici [e] [...] praticato con persone cattoliche» con le quali aveva «anche discorso»; aveva in tal modo «incominciato a dubitare» della sua fede luterana e a trovare convincenti e sufficienti, per la decisione di un suo passaggio al cattolicesimo, alcuni aspetti propri dei cattolici: l'esemplarità di fedeli e sacerdoti e l'uniformità di cerimonie e riti³¹. L'incontro in ospedale col padre cappuccino avrebbe solo aggiunto l'elemento decisivo della lingua, canale ineliminabile per una preparazione adeguata alle verità della fede.

Alla luce di questo riferimento, è evidente che la versione dei fatti accreditata nel testo dell'abiura presenta un primo punto debole: l'accenno ai colloqui che nei mesi precedenti ella avrebbe avuto con cattolici di lingua tedesca presenti a Varese e nel Varesotto. Se l'impossibilità di trovare in Lombardia interlocutori che conoscessero la sua lingua madre era stata l'ostacolo principale per il perfezionamento di una scelta di conversione già maturata nel suo cuore, come si fa a ritenere plausibile che Clara Stifater avesse già parlato dei suoi dubbi con altri cattolici probabilmente bilingui nei mesi precedenti? Se davvero c'erano state conversazioni di natura religiosa con cattolici, come mai la donna non aveva deciso per loro tramite di presentarsi al più vicino tribunale inquisitoriale e portare a compimento il suo itinerario spirituale? Ecco un primo elemento di dubbio sulla ricostruzione adombrata nel testo dell'abiura: è largamente improbabile che prima del ricovero in ospedale la donna avesse maturato la scelta di convertirsi, ed è verosimile, al contrario, che le giornate decisive siano state quelle trascorse nella dolorosa permanenza in ospedale.

Non è solo il dato linguistico a lasciar pensare al peso decisivo del ricovero sulla conversione della giovane donna, alle pressioni combinate di medici e confessori su una straniera sola e impaurita dal pensiero della morte.

29 M. Rosa, *Benedetto XIV*, in *Dizionario Storico del Papato*, diretto da P. Levillain, I, Milano, Bompiani, 1996, p.171. Vedi più ampiamente l'importante saggio di M. Rosa, "Tra Muratori, il giansenismo e i 'lumi': profilo di Benedetto XIV" in Id., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 49-85.

30 M. Caffiero, *Battesimi forzati*, pp. 73-110.

31 Cfr. testo dell'abiura al f. 2r.-v.

Il contenuto dell'abiura è un'altra spia della dubbia ricostruzione dei fatti operata dagli ecclesiastici. I presunti errori confessati dalla donna non sono altro che la fedele riproduzione dei modelli proposti dai manuali degli inquisitori³², che circolavano fra quanti, a vario titolo, nell'Inquisizione e nella Chiesa, s'interessavano della conversione di eretici e di non cattolici, anche negli ospedali. Basta confrontare il manoscritto con il diffuso manuale del Masini, per rendersi conto che il contenuto rispecchia in molti passi formulari desunti alla lettera dal manuale del domenicano, ovviamente con le varianti legate alla persona e alla situazione specifica. Ne è una prova lampante l'*incipit* delle dichiarazioni rese dalla Stifater sulla sua provenienza e sull'educazione religiosa ricevuta³³, come sui contenuti della dottrina luterana ripudiata e su quella cattolica abbracciata. Ancor più indicative alcune formulazioni della dottrina "eretica" della donna. La giovane austriaca ad esempio avrebbe dichiarato come terzo sacramento ammesso dai luterani il matrimonio³⁴. Si tratta di un convincimento che difficilmente le si può attribuire, perché il matrimonio non figura come sacramento in nessuno degli scritti confessionali del luteranesimo. Questi ultimi hanno sempre come modello la *Confessio Augustana*³⁵, che professa la fede, oltre che nel battesimo e nell'eucaristia, nella penitenza: sono questi tre sacramenti di «istituzione della Nuova Alleanza, segni e testimonianza della volontà divina [di salvezza] nei confronti degli uomini». Non era però una svista dei confessori della donna: la spiegazione dell'errore è nel manuale del Masini, l'inesattezza si trova proprio nel suo testo³⁶.

Tale "abbaglio" alimenta molti dubbi sul percorso di conversione della giovane donna. L'ipotesi di una luterana «mente sana licet corpore infirma»³⁷ che non ricordi con precisione quali siano i tre sacramenti riconosciuti dalla sua confessione di fede di appartenenza è poco credibile. Lascia ancora più perplessi, inoltre, la circostanza che una donna alfabetizzata, lettrice – a quanto si dice nell'abiura – di diversi libri religiosi³⁸, non riesca a porre una firma sul verbale del processo, ma solo un segno di croce. Anche se la validità formale dell'abiura era salva, perché i manuali prevedevano questa soluzione, l'ipotesi che conversione e abiura fossero state "decise" da una donna poco lucida, forse in fin di vita, è for-

32 Sui manuali rimando a G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe*, pp. 67-108. Il manuale del Masini già ricordato riporta tutta una serie di formulari di abiure, relative ai casi specifici da affrontare, cfr. E. Masini, *Il manuale degli inquisitori*, pp. 171-204.

33 Cfr. testo dell'abiura al f. iv e E. Masini, *Il manuale degli inquisitori*, p. 79.

34 Cfr. testo dell'abiura al f. 3r.

35 BSKL, 63-68. **Melantone nell'Apologia della Confessione Augustana** fa una concessione: di considerare il matrimonio non un sacramento in senso stretto (come battesimo, S. Cena e penitenza), ma secondario «come altri stati o uffici che hanno dalla loro un comandamento di Dio, come quello dei magistrati» (BSKL 294,15).

36 E. Masini, *Il manuale degli inquisitori*, p. 69.

37 Cfr. testo dell'abiura al f. 1r.

38 "Sub ipsa attenta infirmitate" (abiura al f. 5r).

temente probabile. Il segno di croce doveva essere apposto dai penitenti che non sapessero né leggere né scrivere, ma in piena lucidità mentale³⁹, cosa di cui è lecito dubitare nel caso della Stifater. Possiamo dunque realisticamente ipotizzare che la “conversione” precedente la sua abiura sia stata una messa in scena dei due ecclesiastici, che attribuirono la scelta della conversione a una giovane in stato di incoscienza e/o di prostrazione psicofisica, dopo insistenze – nel testo sminuite e presentate come “consiglio” – o pressioni psicologiche, del medico come dell’ecclesiastico. Alla fine, la sola manifestazione certamente riconducibile alla donna è il segno di croce apposto in calce a un testo già preparato precedentemente. In un secondo momento furono poi trascritti, con altra grafia, riconoscibile come appartenente al vicario don Natale Menafoglio, i nomi dei testimoni. In tal modo si pensava di aver salvato un’anima, ma anche di aver acquistato meriti e prestigio agli occhi delle gerarchie diocesane⁴⁰.

Il fatto non è isolato nell’Italia della Controriforma, e appare molto meno grave di altre vicende simili, attestate qua e là. Ricordiamo qui particolarmente il caso seicentesco dell’anabattista mennonita Asuero Bispinch, che, ricoverato nell’Ospedale di Bologna, non volle confessarsi e per questo fu messo in carcere per tre anni, nel corso dei quali fu sottoposto a interrogatori, pressioni psicologiche, minacce, e a un vero e proprio processo inquisitoriale, nel corso del quale fu anche torturato. Irremovibile, alla fine, su ordine di Roma fu condannato a morte, ma la sentenza di condanna ad essere «arso vivo come eretico impenitente» fu rimandata di un anno al fine di ottenere, attraverso un ulteriore indebolimento psicologico del condannato, già stremato fisicamente anche con l’ausilio di continui, assillanti ed impietosi tentativi di conversione, “la desiderata abiura”⁴¹. In quel caso, l’impegno congiunto di confortatori e inquisitori fallì: la fede dell’uomo restò incrollabile, vani furono gli sforzi dei confortatori, l’abiura non fu pronunciata. Asuero Bispinch venne dapprima strangolato e poi arso sulla piazza del Mercato di Bologna il 5 novembre 1618, davanti ad una grande folla. Vi era stato trasportato legato, sopra una sedia, a causa delle sue condizioni di malato grave, rimasto senza cure.

Analoga, ma ancora più impressionante perché del tutto estranea alle istituzioni inquisitoriali, fu la vicenda richiamata recentemente da Giovanni Romeo in un suo volume⁴²: quella di uno spagnolo ricoverato nel 1687 nell’ospedale di S.

39 E. Masini, *Il manuale degli inquisitori*, p. 231, 235.

40 Ormai da qualche tempo i fascicoli processuali di alcuni casi come quello delle abiure in punto di morte, non venivano più inviati a Roma al Tribunale centrale dell’Inquisizione, ma rimanevano negli archivi diocesani. Sui motivi si veda G. Romeo, *L’inquisizione nell’Italia moderna*, p. 96 e ss.

41 *Un Auto-da-Fé celebrato in Bologna il 5 novembre 1618*, documento originale pubblicato con commentario e note da M. Gualandi; http://www.liberliber.it/biblioteca/a/auto_da_fe_in_bologna/index.htm

42 G. Romeo, *Amori proibiti*, pp. 197-198.

Giacomo a Napoli. Si trattava di un marrano, che voleva morire espressamente da ebreo; rivelata la sua vera identità e volontà a due confessori dell'ospedale, fu torturato da questi sconosciuti ecclesiastici – una volta constatata la sua irriducibilità – con il fuoco sotto i piedi, perché abiurasse la sua fede e “morisse bene” nella Chiesa cattolica. Il poveretto morì così, tra dolori atroci, senza abiurare la fede ebraica, e il suo cadavere restò insepolto.

In questi due ultimi casi la prassi inquisitoriale e l’“assistenza” ai malati, eretici e non cattolici, malgrado la spietatezza delle scelte “spirituali” adottate, dovettero incassare una forte sconfitta, mentre nella vicenda della giovane luterana Clara Stifater quella discutibile prassi pastorale almeno sul piano formale ebbe successo.

Essa rappresentava ancora una volta una prassi consolidata nella Chiesa controriformista di dominio delle coscienze e di gestione anche violenta della salvezza delle anime.

Appendice

ABIURA DELLA LUTERANA CLARA STITFATER DI HURLACH (20 OTTOBRE 1747)

Documento trascritto dall'originale manoscritto conservato nell'Archivio Storico della Diocesi di Milano (ASDMI, Carteggio ufficiale, cart. 109).

[f. 1r] Die veneris quae est vigesima mensis Octobris anno 1747, mane, et in Xenodochio Oppidi Varisii Capitis Plebis Mediolanensis Dioecesis.

Coram perillustri et admodum Rev.do Domino Domino nostro Natali Menefolio Prothonotario Apostolico Praeposito insignis Ecclesiae S. Victoris Varisii Vicario Foraneo et in hac parte specialiter delegato ab Eminentissimo et Reverendissimo Domino Domino Joseph Sanctae Romanae Ecclesiae Presbitero, Cardinali Puteobonello¹ Sanctae Mediolanensis Ecclesiae Archiepiscopo, ut ex delegatione diei

¹ Il cardinale Giuseppe Pozzobonelli fu arcivescovo di Milano dal 1743 al 1783, svolse un vasto programma d'azione pastorale sulla scia di Carlo Borromeo e di Papa Benedetto XIV. Su di lui si veda: P. Vismara Chiappa, *Pozzobonelli, Giuseppe (1696-1783)*, in «Dizionario della Chiesa ambrosiana» V, Milano, 1992; Ead., *Buon Governo ecclesiasatico e salute delle anime nella linea pastorale degli arcivescovi di Milano (sec. XVIII)*, in "Studi e fonti di storia lombarda. Quaderni milanesi", a. 6, n. 11, Nuova serie, 1986, pp. 82-111, *passim*; sempre utile il classico C. Castiglioni, *Il card. Giuseppe Pozzobonelli arcivescovo di Milano*, Milano 1932; G. Colombo, *Bibliografia recente del cardinale Pozzobonelli*, in "Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana", XII, Milano, 1983, pp. 39-48.

16 currentis Mensis, [...] in mei notarii et in hac parte Cancellarii praesentiam nec non infrascriptorum testium aliorumque personarum.

Clara Stifater filia quondam Joannis Federici et Cattarinae Susterin Jugalium ex loco Carlisrou sub Principatu Hurlac in Styriam, in aetatis suae anno vigesimo constituta, mente sana licet corpore infirma, et iacens in uno ex lectis eiusdem Xenodochii in cubiculo superiori, ubi mulieres recipi et curari solent, exoptans servatis servandis et solemniter errores omnes, et haereses Lutheri, in quibus nata est, abiurare, maledicere et detestari, et ex corde amplecti Sanctam Fidem Catholicam Apostolicam Romanam [f. 1v] enixe et humiliter petivit ut idem admodum Reverendus Dominus Praepositus Delegatus vellet dictam abiurationem solemniter recipere, eam a censuris ecclesiasticis rite absolvere et communioni Sanctae Romanae Ecclesiae admittere et recipere. Qui praefatus Dominus Praepositus Delegatus, cum iustis piisque ipsius precibus libentissime annuere paratus sit, eidem Clarae Stifater delato prius iuramento de veritate dicenda, prout iuravit tactis sacrosanctis Evangeliiis mediante admodum Reverendo Patre Amantio a Novocomo Vicario Capucinatorum huius Oppidi interprete linguae Germanicae ad hunc finem assumpto, qui similiter more sacerdotali iuravit de fideliter interpretando et interrogata fuit ut petitionem suam publice exponeret et ipsa respondit ut sequitur videlicet.

Io sono nata da Padre e Madre Eretici Luterani, e da essi allevata ed instrutta negli errori dell'empia e sacrilega setta di Lutero, le ho credute e tenute tutte sino al giorno tredici del corrente Mese di Ottobre anno 1747², nel qual giorno coll'assistenza di Vostra Signoria Signor Prevosto, e del Molto Reverendo P. Vicario de Capuccini Amanzio da Como, in pericolo di morte [f. 2r] anche per consiglio del Medico privatamente, ed in caso di necessità le ho tutte abiurate, et maledette ed ho professata la Santa Fede Cattolica Appostolica Romana, ed ora perche consti di detta mia abiura, e conversione vera, prima di morire, giacche il mio male e dubbioso e pericoloso, desidero e voglio novamente quelle solennemente abiurare, essere assoluta canonicamente dalle censure Ecclesiastiche, e professare pure solennemente la predetta Santa Cattolica Romana Fede, come mi fu imposto in caso mi si desse tempo di ciò eseguire, e però dirò ad V.S. Signor Prevosto, fedelmente li mottivi della mia conversione. Sono mesi quattro circa che io sono venuta in Italia e sapendo io leggere benissimo in lingua tedesca, ho letto libri cattolici, ho praticato con persone veramente cattoliche, e con esse ho anche discorso, e perciò ho cominciato a dubitare della mia setta di Lutero e crescendo sempre più il mio dubbio al considerare l'unione e concordia delli Cattolici Romani nelli dogmi della loro Santa Fede, e la [f. 2v] loro carità: con l'uniformità de sacri riti, e sacre cerimonie³, e di più l'esemplarità massime de sacerdoti e reli-

2 Il facsimile sembra essere il testo riportato da fra E. Masini, *Il manuale degli inquisitori*, p. 79.

3 Sono motivi già preconfezionati dai manuali; cfr. ad esempio il Masini, per quanto riguarda l'unione e la concordia dei cattolici intorno ai dogmi e le loro cerimonie (E. Masini, *Il manuale degli inquisitori*, p. 79).

giosi, confesso il vero che subito conobbi per la misericordia del Sommo Iddio la falsità di detta mia setta, e credei di essere in cattivo stato, anzi in stato d'eterna perdizione, ove fossi io continuata nella già detta setta di Lutero, e perciò determinai volontariamente, ed efficacemente d'abbracciare la Santa Fede Cattolica Apostolica Romana, subito mi fosse capitato il comodo di qualche Religioso, che sapesse la lingua tedesca per istruirmi a dovere nella detta Cattolica Fede, ed aggiutarmi con li mezzi necessari per un tal fine. E però essendo venuta con gli Usseri austriaci qui a Varese, ed essendo caduta ammalata, ho procurato per mezzo di persone Cattoliche Romane, far sapere ad V.S. Signor Prevosto questo mio sommo desiderio, cioè d'abbracciare la Santa Fede Cattolica Romana, quale si è compiaciuto appoggiarmi alla carità del sopradetto Molto Reverendo P. Vicario de Capuccini, e mediante le buone [f. 3r] caritatevoli istruzioni del medesimo, oltre la lettura de Catechismi Cattolici Romani, ho risoluto di lasciare affatto la detta empia setta di Lutero ed abbracciare la detta Santa Romana Fede, ed a questo fine ho umilmente chiesto e fatto pregare V.S. di venire qui a riconciliarmi solennemente e cattolicamente alla vera Santa Madre Chiesa come sopra.

INTERROGATA: ut exprimat in specie errores et haereses quos et quas tenuit, et credidit in setta Lutheri.

RESPONDIT: Io ho tenuto e creduto che tre solamente siino li Sacramenti della Chiesa, cioè: il Battesimo, la Cena ed il Matrimonio. Che nel Sacramento della Cena dopo le parole della Consecrazione vi sia solamente in uso il Corpo e Sangue del nostro Signor Gesù Cristo, e nel Corpo resta il pane, e col Sangue il vino e che perciò sia necessario e di precetto divino che li laici si communicino sotto l'una e l'altra specie. Che il Papa non sii vero Vicario di Cristo, ne Capo di tutta la Chiesa di Dio, ne legittimo Successore di S. Pietro.

Che li Santi in Cielo non preghino per noi, e perciò non debbano invocar [f. 3v] si. Che le sacre Immagini non si debbano da noi venerare.

Che dopo la presente vita non vi sia Purgatorio, ma solamente Paradiso ed Inferno. E generalmente ho creduti e tenuti tutti quelli errori ed eresie, che tengono e credono gli Eretici della mia Patria.

INTERROGATA: Quid modo credat de supra narratis articulis, et suam fidem explicet circa unumquemque illorum.

RESPONDIT: Ora generalmente tengo e credo tutto quello che crede la Santa Romana Chiesa Cattolica ed Apostolica, e particolarmente tengo e credo:

Che sette sieno, ne più ne meno li Sacramenti della Chiesa, cioè il Battesimo, Confermazione, Eucaristia, Penitenza, Estrema Unzione, Ordine e Matrimonio. Che nel Sacramento dell'Eucaristia dopo le parole della Consecrazione si ritrova tutto Gesù Cristo, tanto sotto le specie del pane, quanto sotto le specie del vino⁴ veramente, realmente e sostanzialmente anche fuori dell'uso, ed essere bastante per ottenere l'eterna [f. 4r] salute il comunicarsi sotto una sola specie e non

⁴ Cancellato ed essere.

ritrovarsi ne la sostanza del Pane ne la sostanza del vino, ma essere, come dissi, il vero Corpo e vero Sangue del nostro Signor Gesù Cristo.

Che il Papa sia vero Vicario di Cristo e Capo di tutta la Chiesa visibile di Dio, legittimo Successore di S. Pietro

Che li Santi in Cielo preghino per noi e perciò debbonsi da noi invocare.

Che le sacre immagini si debbano da noi venerare.

Che dopo la presente vita oltre il Paradiso ed Inferno vi sia anche il Purgatorio

E generalmente tengo, e credo tutto quello che tiene, crede, predica, professa ed insegna la Santa Madre Chiesa Cattolica ed Appostolica Romana.

INTERROGATA: An parata sit omnes errores et haereses praedictas et quascumque alias abiurare, maledicere, ac detestari et ex corde amplecti Sanctam Fidem Catholicam, quam tenet, credit, profitetur et docet Sancta Mater Ecclesia Cattolica Appostolica Romana, cuius caput ad praesens est Sanctissimus Dominus Noster Papa Benedictus XIII⁵, et in ea vivere, et mori.

[f. 4v] RESPONDIT: Sì Signore, son pronta a fare quanto da V. S. mi viene ordinato.

INTERROGATA: An de praedictis haeresibus, et erroribus fuerit unquam in iudicio praeventa indicij vel denunciata, aut alias fuerit in foro exteriori propter praedicta reconciliata.

RESPONDIT: No Signore.

INTERROGATA: An in rebus Fidei Cattolicae sit sufficienter instructa.

RESPONDIT: Sono molto bene instrutta per la grazia d'Iddio mediante le buone istruzioni del Molto Reverendo P. Vicario come dissi.

Quibus habitis, fuit ipsi iniunctum et admodum Reverendo Patri Vicario Interpreti, ut ambo se subscribant, et cum ipsa attenta infirmitate non possit scribere, hoc signum apposuit ⁺⁶.

Ego Franciscus Amantius a Novocomo vicarius Capucinatorum Varisij interpretatus sim fideliter ut supra.

Noi pertanto informati della tua sufficiente instruzione nelle cose della Santa Fede Cattolica, visti e considerati i meriti di questa tua causa e spontanea abiura, e quanto si doveva vedere e considerare, abbiamo risolto di venire ora contro di te all'infrascritta deffinitiva sentenza [f. 5r] attesa sempre l'autorità conferitaci dall'Eminentissimo nostro Signor Cardinale Arcivescovo come sopra.

Invocato dunque il Santissimo Nome di Nostro Signor Gesù Cristo e della Gloriosa Madre sempre Vergine Maria e delli santi Ambrogio, Carlo e Vittore nostri

5 Papa Benedetto XIV era il bolognese Prospero Lambertini (nato il 31 maggio 1675), salito al trono di Pietro il 17 agosto 1740; morì nel 1758; su di lui rimando a C. Rendina, *I papi. Storia e segreti*, Roma, Newton Compton, 1993, pp. 596-601; M. Rosa, *Benedetto XIV*, in *Dizionario Storico del Papato*, pp. 168-173; Id., *Benedetto XIV*, in *Enciclopedia dei papi*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, pp. 446-461.

6 È apposto un grande segno di croce (+), proprio come era d'uso per chi non sapesse né leggere né scrivere.

Protettori, per questa nostra definitiva sentenza, quale sedendo pro Tribunali⁷ proferiamo in questi scritti nelle cause, e causa vertenti tra il Molto Rev.do Signor Fiscale della Curia Arcivescovile di Milano e te Clara Stifater suddetta rea spontaneamente confessa come sopra per l'altra parte, e perciò pronunciamo, sentenziamo, e dichiariamo, che tu Clara Stifater per quello, che spontaneamente hai confessato, sei stata eretica, e perciò sei incorsa in tutte le censure, e pene, che da Sacri Canoni ed altre costituzioni generali e particolari contro simili delinquenti sono state imposte, e promulgate, ma perche hai spontaneamente deposti li suddetti errori, ed eresie, ne hai umilmente domandato perdono per essere ricevuta nel grembo della Santa Madre Chiesa, siamo [f. 5v] stati contenti assolverti dalla scomunica, nella quale sei perciò incorsa, purché prima con cuore contritto, e fede non finta abiuri detesti e maledici li suddetti errori, ed eresie, e generalmente ogni altro errore, ed eresia contraria alla Santa Romana Chiesa Cattolica ed Apostolica come per questa nostra definitiva sentenza ordiniamo che debbi fare nel modo e forma che da noi ti sarà data.

Ed acciocchè da Dio nostro Signore più facilmente ottenghi il perdono de suddetti tuoi errori per penitenze salutari ti imponiamo che presentemente reciti divotamente tre volte l'Ave Maria, e subito che sarai rissanata dalla tua infermità, quando il Signor Iddio te ne faccia la grazia, ti imponiamo.

Che quanto prima potrai visiti cinque Chiese a tuo arbitrio in questo Borgo.

Che per tre anni avvenire prossimi reciti una volta la settimana la terza parte del Santissimo Rosario che per detto tempo, di tre anni, quattro volte ciascun'anno ti confessi sacramentalmente de tuoi peccati da un sacerdote approvato dall'Ordinario, [f. 6r], e con sua licenza ti comunichi nelle Solennità del Santo Natale e Resurrezione di nostro Signore Gesù Cristo, delle Pentecoste e di tutti li Santi.

E così diciamo, pronunciamo, dichiariamo, ordiniamo e penitenziamo in questo, e in ogni altro migliore modo, che di ragione potemmo e dovemmo:

Ita pronuncavi. Ego Natalis Menefolius Praepositus Varisii Vicarius Foraneus et in hac parte specialiter delegatus ut supra.

Successive eodem die et anno et coram ut supra lecta vero alta et intelligibili voce per me notarium, Cancellarium infrascriptum sententia ut supra quae in scriptis sententialiter promulgata fuit per eundem admodum Reverendum Praepositum delegatum pro Tribunali sedentem⁸, in quadam cathedra lignea pellibus bovinis

⁷ La sottolineatura è nel testo. La formula come tutta la stesura della documentazione processuale, *mutatis mutandis*, trova il suo facsimile nei manuali degli inquisitori in possesso degli addetti ai lavori. Per questa parte del processo vedi E. Masini, *Il manuale degli inquisitori*, p. 175. Il prevosto e vicario foraneo di Varese e il padre cappuccino dunque fungevano in quel momento particolare da Tribunale dell'Inquisizione, l'addetto all'accettazione dell'abiura e quindi all'integrazione degli eretici nella Chiesa. Sui procedimenti vedi anche F. Béthencourt, *L'Inquisition à l'époque moderne*.

⁸ Era la formula ufficiale che si trova in tutti i processi inquisitoriali in cui i commissari dell'Inquisizione vengono sostituiti da delegati, come in questo caso dal vicario foraneo e il padre cappuccino di Varese.

vestita, ibidem presente dicta Clara Stitfater⁹, audiente, et intelligente, mediante opera admodum Reverendi Patris Vicarii praedicti ut supra interpretantis, et ipsa non contradicente, quae Clara Stitfater dictae sententiae parere volens iunctis humiliter manibus et postea tangens sacrosanta Dei Evangelia coram praedicto admodum Reverendo Domino Praeposito Natali Menefolio [f. 6v] delegato, abiuravit haereses, et errores sectae Lutheri, et generaliter omnes quascumque alias Cattolicae et Appostolicae Romanae Ecclesiae contrarias, et alias prout supra, qua abiuratione peracta adhuc manibus iunctis praedicta Clara Stitfater ab eodem Domino Praeposito Delegato fuit absoluta in forma consueta Ecclesiae a sententia Excommunicationis et cuiuscumque censurae propter ea et per eam incursa et Sanctae Matris Ecclesiae unitati ac gremio restituta adhibitis orationibus et ceremoniis solitis ac consuetis, et iniunctis ei paenitentiis salutaribus in dicta sententia contentis super quibus.

Ed in seguito detta Clara Stitfater lesse la professione della Santa Fede Cattolica et Appostolica Romana, quale disse abbracciare con cuore compunto e fede non finta, soggiungendo: Io abiuro, detesto e maledico li suddetti errori ed eresie di Lutero, e di qualunque setta contraria alla Santa Chiesa cattolica Romana: accetto e prometto d'adempiere intieramente tutte le penitenze che mi sono state date, o mi saranno imposte e contravenendo io ad alcuna di dette promesse, e giuramenti (il che Dio [f. 7r] non voglia) mi sottometto a tutte le pene e castighi, che sono da sacri Canonici, ed altre constitutioni generali, e particolari contro simili delinquenti imposte e promulgate. Così Dio mi aggiuti e questi suoi santi Evangelii, che tocco con le proprio mani.

Ed in fede della suddetta mia abiura, giuramento, e promessa come sopra atteso la mia infermità¹⁰, non potendo scrivere ho fatto il presente segno di croce +.

Ego Frater Amantius a Novocomo Vicarius Capuccinorum fideliter interpretatus sim ut supra eadem Clara Stitfater de verbo ad verbum abiurante, iurante et promittente ut supra.

Testes fuere Frater Fanciscus Maria a Mediolano Capucinus, Reverendus Dominus Joseph Misenta filius domini Joannis Baptistae, Antonius Falcietta filius quondam Antonij Francisci; Felix Talamona filius Joseph. Omnes noti et idonei habitantes in hoc Oppido Varisi, Reverendus Dominus Joseph Costa, quondam Salvatoris Pareciae Sancti Stefani Mediolani et alii¹¹ plurimi.

Actum ut supra presentibus pro testibus qui supra et pro fide. Ego Joseph Bernasconus Rector Ecclesiae Parrochialis Bijmij Inferioris et Capellanijs Varisij auctoritate Apostolica Notarius et in hac parte Cancellarius suprascriptam abiurationem recepi et pro fide me subscripsi.

[f. 7v] Subscripsit.

⁹ Il cognome della donna è qui trascritto con Stitfater.

¹⁰ La donna doveva essere allo stremo delle forze e quasi morente.

¹¹ Cancellato *quam*.

Natalis Menefolius Praepositus Varisii Vicarius Foraneus Delegatus.
Concordat cum originali a me confecto et de verbo ad verbum collationato. Et pro
fide hac die 28 octobris 1747. Ego Joseph Bernasconus Rector Ecclesiae Parrochia-
lis Bimij Inferioris Auctoritate Appostolica Notarius et Plebis Cancellarius.
Natalis Menefolius Praepositus Varisii Delegatus

[f. 8v] 1747, 20 Ottobre

Varese

Abiura fatta da Clara Stiffater dal luogo di Carlisrou nel Principato di Hurlac
dell'heresia et setta di Lutero, in cui è nata e fu allevata.

Capitolo quarto

La fatica della tolleranza

Il dibattito e la politica religiosa degli Stati europei

1. LIBERTÀ RELIGIOSA E DIBATTITO SULLA TOLLERANZA DOPO LA RIFORMA

1.1 L'Europa cattolica non fu la sola ad assumere un atteggiamento di profonda intolleranza nei confronti degli "eretici" o credenti appartenenti ad altre espressioni religiose; anche l'Europa protestante, laddove era maggioritaria, ebbe una posizione altrettanto coercitiva e spesso repressiva verso le minoranze religiose. Si pensi che in Germania, secondo la denuncia dell'anabattista "spiritualista" Sebastian Franck, acceso pacifista, furono giustiziati tra gli inizi della Riforma e il 1530 oltre 2000 anabattisti; mentre in Olanda tra le 877 vittime ufficiali delle persecuzioni del XVI secolo, ben 617, cioè i due terzi, erano dissidenti anabattisti¹.

Con la rottura della cristianità occidentale ognuna delle diverse Chiese o confessioni sorte dalla Riforma, come anche la Chiesa di Roma, riteneva se stessa come "vera" e accusava le altre di eresia. Ne seguirono, per alcuni secoli, sanguinose lotte di religione che resero infine cogente il raggiungimento di una pacificazione e la possibilità di una convivenza. Se ne fecero interpreti numerosi personalità dei differenti gruppi e movimenti religiosi, soprattutto quelli che sperimentavano la condizione di minoranza in qualche Stato o territorio, con

¹ H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, Milano, Il Saggiatore, 1967 (tit. orig. *The Rise of Toleration*, 1967), p. 75.

proposte risolutive filosofico-teologiche; ne trattarono pensatori di area cattolica e protestante, ma anche cosiddetti “agnostici” o “laici”. Voci di tal genere, che avevano iniziato a levarsi fin dai tempi di Lutero e di Calvino, si fecero udire poi per tutto l'*ancien régime*, finché la tolleranza e la libertà religiosa divennero dopo la metà del Settecento cardini della politica riformatrice di alcuni Stati, come Prussia e Austria asburgica. Particolare interesse suscita la politica di tolleranza di Giuseppe II (1780-90), imperatore del Sacro Romano Impero, titolare della pesante eredità plurisecolare di difesa della “religione cattolica” e sovrano di alcuni territori che rientrano tra quella parte d’Italia oggetto della nostra indagine.

Circa la pluralità di voci sollevate da ogni dove sul problema della tolleranza appare interessante la testimonianza del cappuccino fra’ Paolo da Conegliano, già incontrato, che ne riferisce con toni sdegnati.

Si predicò adunque tolleranza, e tolleranza si replicò a moltiplicate voci in seno alla stessa Cattolica Religione, senza voler avvertire, che nel tempo stesso in cui cadevano le voci a sommo carico della Religione medesima estremo veniva a riversare il carico di danno anche sopra tutte del Mondo le varie Nazioni: Si gridò tolleranza, e tolleranza non pure solo delle persone d’Eretici, Scismatici, Atei, empì di qualunque genere si fossero, ma precisamente tolleranza delle loro Dottrine, dei loro errori, dei loro deliramenti, onde in tutti tollerata fosse, anzi permessa, o piuttosto provocata la libera produzione, e pubblicazione in voci e scritti dei loro quali mai si fossero anche più sediziosi, e scandalosi pensieri solo che avessero il titolo di Filosofici².

Per il cappuccino veneto quelle voci sulla tolleranza, risuonate anche all’interno della stessa Chiesa cattolica, non potevano essere che dannose alla religione e a tutte le nazioni del mondo. Era una constatazione amara per il religioso di fine Settecento, in un contesto in cui la Rivoluzione francese, messaggera della libertà di culto per ogni religione³, con l’occupazione napoleonica di ampi territori aveva già fatto sentire le sue conseguenze in Italia.

È da rilevare che fu veramente notevole il numero dei pensatori o scrittori⁴ che richiamarono e si batterono per la tolleranza, sia pur partendo da differente *Hintergrund* culturale e religioso: chi poggiava l’ineludibilità della tolleranza religiosa o libertà di coscienza sulla S. Scrittura, chi sul diritto naturale, chi richiamava l’esperienza storica e chi la ragione. Noi qui ricordiamo solo alcune voci tra quelle che ci sembrano più significative e importanti per la comprensione del problema, e soprattutto quelle che hanno influito nei territori di cui ci stiamo interessando.

2 F. Paolo da Conegliano, *Gemito del buon senso*, p. 92.

3 «Il diritto di manifestare il proprio pensiero e le proprie opinioni, sia con la stampa sia in tutt’altra maniera, il diritto di riunirsi in assemblea pacificamente, il libero esercizio dei culti, non possono essere interdetti»; Art. 7 della *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino* (1793), da Gaeta-Villani, 1, p. 947.

4 Richiamo solo: R. H. Bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna, Il Mulino, 1982⁴ (tit. orig. *The Travail of Religious Liberty*, Philadelphia, The Westminster Press, 1951); H. Kamen, *Nascita della tolleranza*; Firpo, *Tolleranza*.

1.2 Di tolleranza aveva parlato già prima dello scoppio della Riforma, in occasione del Concilio di Firenze (1437-39), il cardinale Nicolò da Cusa, al fine di un riavvicinamento tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente. Egli si fece fautore di una "concordia universale" e una pace religiosa perpetua tra le religioni, particolarmente tra le tre grandi religioni abramitiche: ebraismo, cristianesimo e Islam⁵. Si trattò di un ideale irrealistico, ma quel messaggio fu fatto proprio nello spirito dall'umanesimo cristiano che ebbe in Erasmo da Rotterdam (1466-1536)⁶ il suo vertice e punto di riferimento. Egli sentì con forza l'ideale della pace, espresso nella sua *Querela pacis*, e, una volta scoppiata la Riforma di Lutero, avvertì l'esigenza di evitare la rottura nella Chiesa e di tentare la pacificazione tra i cristiani. Proponeva la tolleranza verso i luterani e gli altri esponenti della Riforma all'interno dell'Impero⁷ e la ricerca di un compromesso politico-religioso, con la concordia intorno a pochi ed essenziali dogmi, relegando gli altri articoli di fede ad una libera discussione⁸. L'unità religiosa del mondo cristiano, di cui trattava nel suo *De sarcienda ecclesiae concordia* (1533), non può essere imposta con la forza, ma perseguendo una nuova ecclesiologia, che comprenda da una parte l'invisibilità della Chiesa, dall'altra anche una sua visibilità/terrestrità espressa dalla compresenza delle diverse Chiese cristiane. Ad Erasmo, nonostante la pungente critica alla situazione della Chiesa cattolica del suo tempo, non si può negare la personale adesione e fedeltà alla Chiesa di Roma; tuttavia gli sta a cuore tutta la cristianità, che nella sua visione non è formata dalla sola Chiesa cattolica, ma da una società più ampia, in cui si riconoscono le diverse confessioni cristiane. «Il suo sogno è un mondo cristiano unico e unanime»⁹.

Alcuni anni prima Tommaso Moro (1478-1535), cancelliere di Enrico VIII e grande amico di Erasmo, aveva presentato nella sua *Utopia* (1516) un modello di coesistenza pacifica dei diversi culti religiosi – venivano escluse solo le posi-

5 Scrisse *De concordantia catholica* (1433) e *De docta ignorantia* (1440). Su Cusano: A. G. Manno, *Il problema di Dio in Nicolò Cusano*, Cassino-Frosinone, San Germano, 1986; G. Federici Vescovini, *Introduzione in Nicola Cusano. La dotta ignoranza*, Roma, Città Nuova, 1991; M. Moschini, *Cusano nel tempo. Letture e interpretazioni*, Roma, Armando, 2000; G. Cuzzo, *Mystice Videre. Pensiero religioso ed esperienza mistica in Nicola Cusano*, Torino, Trauben, 2002; C. Catà, *La Croce e l'Inconcepibile. Il pensiero di Nicola Cusano tra filosofia e predicazione*, Macerata, EUM, 2009.

6 Su Erasmo: J. Huizinga, *Erasmo*, Torino, Einaudi, 1975 (ediz. orig. Leida 1924); R. H. Bainton, *Erasmo della Cristianità*, Firenze, Sansoni, 1970; P. Mesnard, *Erasmo. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, Milano, Sansoni 1971; D. Cantimori, "Erasmo e la vita morale e religiosa italiana nel secolo XVI" in Id., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 40-59; C. Augustijn, *Erasmo da Rotterdam. La vita e l'opera*, Brescia, Morcelliana, 1989 (con ampia bibliografia); S. Zweig, *Erasmo da Rotterdam*, Milano, Rusconi Editore, 1994.

7 Lo scrisse in una lettera indirizzata al nunzio Lorenzo Campeggio inviato alla dieta d'Augusta nel 1530; C. Augustijn, *Erasmo da Rotterdam*, p. 242.

8 Lo esponeva in una lettera all'arcivescovo di Palermo del 1523; cfr. H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, p. 28.

9 C. Augustijn, *Erasmo da Rotterdam*, pp. 245-246; cfr. anche P. Mesnard, *Erasmo*, pp. 121-143; Firpo, *Tolleranza*, pp. 29-30, 49-54.

zioni di materialisti ed atei – in una città ideale, perfetta ed egualitaria. Tuttavia l'uomo politico inglese, dopo la discesa in campo di Lutero ed altri riformatori, negò quella tolleranza e libertà di religione e di pensiero, considerando, nel suo *DIALOGO SULLE ERESIE* (1528), “empia e predatoria” l’eresia. Perciò non si tirò indietro dall’approvare l’uso della forza contro gli eretici¹⁰.

La posizione tollerante dell’umanesimo cristiano, espresso soprattutto da Erasmo, non fu vincente nella lotta religiosa avviata con la Riforma e sviluppata nei secoli successivi con la Controriforma. Lo spirito “erasmiano” non fu però del tutto assente nei decenni seguenti tra coloro che vedevano nell’olandese un punto di riferimento culturale e “religioso”. Esponenti dell’umanesimo cristiano in diversi casi assunsero posizioni ireniche, talvolta anche tolleranti, nel momento in cui furono chiamati ad assumere ruoli “forti” nell’ambito della gerarchia cattolica. Ricordo qui i vari Johann Gropper, Julius Pflug e il card. Gaspare Contarini, anche se quest’ultimo, dopo la dieta di Ratisbona (1541), considerò “illecita e condannabile” l’ordinanza di Carlo V a favore di una tregua dottrinale e religiosa con i luterani in attesa di un concilio. Merita menzione però qui un altro grande teologo ed ecclesiastico, anch’egli erasmiano, l’agostiniano cardinale Girolamo Seripando¹¹. Vanno ricordate le sue posizioni mediatrici di carattere dottrinale, i suoi richiami durante il Tridentino a cogliere «la verità, da chiunque espressa, come proveniente dalla Spirito Santo», fosse pure espressa da persone ritenute eretiche e ribelli, ed a «non condannare come eresia ciò che non lo è». Pertanto nelle assise conciliari ognuno doveva avere l’opportunità di «esprimere il proprio parere» e di «avvertire liberamente se qualcosa sia stata omessa o poco scrutata dai teologi» incaricati di stilare i decreti¹². Da arcivescovo di Salerno, nei processi di abiura intentati contro persone ritenute eretiche, dichiarava la sua soddisfazione – «credo sia stata opera del spirito santo» diceva – per non essere ricorso all’uso della tortura o a qualsiasi forma di violenza¹³. Nominato da Pio IV (1560) presidente del Tribunale dell’Inquisizione, sia pur per pochi mesi, riuscì ad ottenere, nonostante la posizione estremamente contraria di altri alti prelati,

¹⁰ H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, p. 29. Vedi anche Firpo, *Tolleranza*, pp. 47-49.

¹¹ H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, B.I-II, Würzburg, Rita-Verlag, 1937; A. Balducci, *Girolamo Seripando: Arcivescovo di Salerno, 1554-1563*, Cava dei Tirreni, Arti Grafiche Di Mauro, 1963; A. Marranzini, *Dibattito Lutero Seripando su “Giustizia e libertà del cristiano”*, Brescia, Morcelliana, 1981; Id., *Ministero episcopale del cardinale Girolamo Seripando*, Salerno, Elea Press, 1993; Id., *Il cardinale Girolamo Seripando. Arcivescovo di Salerno legato pontificio al Concilio di Trento*, Salerno, Elea Press, 1994; M. Cassese, “Girolamo Seripando, il Concilio di Trento e la riforma della chiesa”, in *Geronimo Seripando e la chiesa del suo tempo. Nel V centenario della nascita. Atti del convegno di Salerno, 14-16 ottobre 1994*, a c. di A. Cestaro, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997, pp. 189-225; Id., *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali 1535-1563*, voll. I-II, Napoli, Editoriale Scientifica, 2002.

¹² CT II, p. 2.

¹³ *Lettera del Seripando a Giulio Pavesi, Salerno, 12 giugno 1558*, in M. Cassese, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali 1535-1563*, II, p. 233.

come l'ex presidente del Tribunale card. Michele Ghislieri, l'assoluzione di due personaggi ecclesiastici: il patriarca d'Aquileia Giovanni Grimani e il protonotario Piero Carnesecchi, accusati di eresia. I due imputati, pur prosciolti allora da quell'accusa, rimarranno sempre nel mirino degli intransigenti uomini di curia e di altri commissari del Tribunale, che li ritenevano comunque macchiati di grave colpa; il patriarca non riuscì mai ad ottenere la porpora cardinalizia, tanto agognata, e il Carnesecchi finì drammaticamente la sua vita (1567) bruciato sul rogo a Roma, dopo aver subito un terzo lungo processo a motivo dell'ostinazione del Ghislieri, divenuto papa Pio V¹⁴.

Nei Paesi cattolici, specialmente nei territori dell'Italia, Spagna e Portogallo, la tolleranza fu una sconosciuta nei secoli della Controriforma fino alla fine del Settecento, anche se alcune eccezioni si verificarono per un certo periodo nei territori imperiali, sotto Ferdinando I e Massimiliano II, e in altri paesi a maggioranza cattolica, come avremo modo di vedere; ma per lo più non se ne poté parlare o trattare apertamente.

1.3 Non fu tuttavia meno drammatica la situazione nei paesi protestanti. Qui va innanzitutto ricordata la presa di posizione dei riformatori Lutero, Zwingli e Calvino contro quanti erano contrari al loro pensiero e alla loro azione e l'invito, fondato su motivazioni per loro incontrovertibili per l'affermazione della Riforma, rivolto alle forze secolari a schierarsi contro quelli che essi consideravano avversari. Lutero, che pure sosteneva la libertà della Parola di Dio e vietava l'uso della spada per l'affermazione della verità evangelica¹⁵, fece bandire Carlostadio dalla Sassonia, spinse i principi a prendere le armi contro i contadini e contro quelli che egli considerava *Schwärmer* (fanatici), vale a dire Thomas Müntzer e gli anabattisti; considerò inoltre necessario, per non creare confusione, non permettere nei territori "luterani" la presenza di altri "culti" al di fuori di quelli approvati ufficialmente. Anche Zwingli e Calvino, l'uno a Zurigo e l'altro a Ginevra, si opposero alla presenza degli anabattisti. Duro è il giudizio Roland H. Bainton, storico quacchero, nei riguardi di Calvino. Egli ritiene che «il culmine dell'intolleranza protestante»¹⁶ sia stato toccato nella triste vicenda della morte sul rogo dell'antitrinitario Michele Serveto (1553), di cui Calvino stesso fu il diretto e principale responsabile¹⁷. Calvino però si difendeva sostenendo che

14 Sui due casi rimando a M. Firpo, D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi; L. Carcereri, Giovanni Grimani patriarca d'Aquileia imputato di eresia e assolto dal Concilio di Trento*, Roma 1907; P. Paschini, "Giovanni Grimani accusato d'eresia", in *Tre illustri prelati del Rinascimento. Ermolao Barbaro, Adriano Castellesi, Giovanni Grimani* (nn. 1-4 di "Lateranum", a. XXIII, 1957), Romae, Lateranensis, 1957, pp. 131-196; M. Firpo, *L'iconografia come problema storiografico. Le ambiguità della porpora e i "diavoli" del Sant'Ufficio. Identità e storia nei ritratti di Giovanni Grimani*, in "Rivista Storica Italiana", a. CXVII, 3, 2005, pp. 825-871.

15 WA (*D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-1993) 15, 229; cfr. J. Lortz, E. Iserloh, *Storia della Riforma*, Bologna, Il Mulino, 1974 (ed.orig. ted. 1969), pp.78-97.

16 R. H. Bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, p. 55.

17 *Ibid.*, pp. 73-94.

Non c'è alcun dubbio che noi dobbiamo osservare perfettamente sia la prudenza sia la mitezza e che, inoltre, l'azione processuale deve aprirsi con un sereno e pio esame della dottrina religiosa. Ma ciò non impedisce affatto che il dovere del magistrato sia quello di reprimere con la spada e con la punizione coloro che, avendo essi stessi apostatato dalla retta fede, sollecitano altri a ribellarsi e, comportandosi in modo blasfemo, con i loro inganni seducono anime deboli, sconvolgono la pace della chiesa e lacerano profondamente il tessuto della concordia religiosa¹⁸.

Il riformatore ginevrino dunque avallava il ricorso alla repressione violenta perché Serveto avrebbe indotto “i deboli” a seguire idee “ribelli” e “ingannevoli”, sconvolgendo la tranquillità della comunità ecclesiale e la “concordia religiosa”. Si trattava di un evidente atto di intolleranza¹⁹ di cui Calvino fu senz'altro responsabile diretto²⁰. Difatti, il savoiardo Sebastiano Castellione, ad un tempo erasmiano e convinto calvinista, protestò con il riformatore ed espresse la sua più ferma e amara condanna contro l'intolleranza religiosa e “l'autoritarismo ecclesiastico” vigenti a Ginevra. Lo fece nel famoso libretto da lui curato e pubblicato a Basilea *Se gli eretici devono essere perseguiti (De haereticis an sint persequendi)* (1554), una raccolta di brani in cui si riportavano le opinioni di diversi spiriti antichi e moderni contro la persecuzione in materia di religione, mentre nell'altra sua operetta *Contro il libretto di Calvino in cui ci si sforza di dimostrare che gli eretici devono essere repressi con la spada (Contra libellum Calvini, in quo ostendere conatur haereticos iure glaudii coerendos esse)*, pubblicato solo nel 1612 in Olanda), in risposta alla *Defensio orthodoxiae fidei* di Calvino (1554), sosteneva chiaramente la libertà di coscienza individuale. Castellione provocò un acceso dibattito e un vivace movimento di disapprovazione all'interno del mondo protestante. Intervenne fra i tanti anche il trentino Giacomo Aconcio con *Gli Stratagemmi di Satana (Stratagemata Satanae libri VIII)*, (1564), in cui stigmatizzava la punizione degli eretici, rivendicava «la funzione positiva del dissenso religioso» per approfondire la verità e proponeva di evitare le discordie sulle questioni teologiche e ridurre al minimo gli articoli di fede per favorire la concordia tra i cristiani²¹. Un'assoluta tolleranza in materia religiosa veniva sostenuta dall'anabattista pacifista olandese Menno Simons (1496-1561). Egli, pur riconoscendo, a differenza di altri anabattisti, l'autorità dello Stato, affermava una netta separazione di competenza tra Stato e Chiesa e l'illiceità da parte delle due istituzioni di imporre in modo coercitivo la fede. Da

18 G. Calvino, *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra profigios errores Michaelis Serveti Hispani*; riportato da Firpo, *Tolleranza*, p. 108.

19 Nel 1903 a Ginevra fu eretto dalle Chiese riformate di Ginevra e di Francia un monumento in riparazione di quello che venne definito come “l'errore del secolo” e nel riconoscimento della libertà di coscienza, fondata «sui principi della Riforma e dell'Evangelo»; vedi E. Campi, 1, p. 146 e ss.

20 Alister E. Mcgrath sostiene invece, senza convincere, che Calvino è “solo indirettamente” responsabile della morte di Serveto e che «è un errore gettare la colpa sul solo Calvino»; A. E. Mcgrath, *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino, Claudiana, 1991, p. 161.

21 Brani della sua opera in Firpo, *Tolleranza*, pp. 127-130; e in Campi, 1, pp. 240-241.

qui la proposta non solo di una tolleranza religiosa, ma anche di una completa tolleranza civile²². Dello stesso parere si professò un altro olandese, David Joris (1501-1556), mistico, fondatore della “chiesa di David”. Egli si esprime decisamente contro ogni ingerenza dell'autorità civile in materia religiosa e protestò con fermezza contro ogni forma di persecuzione per motivi di fede, sostenendo che la vera Chiesa è «non quella che perseguita ma quella perseguitata». Fu perciò energica la sua protesta contro la condanna di Michele Serveto²³.

Il dibattito sulla tolleranza connesso a quello sulla predestinazione determinò una frattura all'interno dello stesso calvinismo. Essa prese l'avvio in Olanda dopo il Sinodo di Dordrecht (1618-19), in cui furono condannate le idee di Giacomo Arminio (1550-1609), professore di Leida, fautore dell'infralapsarismo (la teoria che sosteneva la predestinazione successiva al peccato originale e concedeva una sorta di partecipazione dell'uomo al suo destino) contro il superlapsarismo dei rigidi calvinisti, che affermava la scelta incondizionata di Dio prima della creazione e del peccato originale. I seguaci di Arminio miravano dunque ad un'attenuazione della rigidità del calvinismo originario per un recupero del valore dell'impegno personale del singolo cristiano. La conseguenza fu la scomunica degli arminiani e la loro esclusione dal Sinodo²⁴. Per molti significò l'esilio. Deceduto Maurizio d'Orange (1625), sostenitore dell'intransigentismo, gli successe il fratello minore Federico Enrico d'Orange che tentò un riavvicinamento con gli arminiani, i cui pastori poterono essere riammessi ufficialmente nel 1630 nelle loro funzioni, anche se nelle grandi città portuali, ove forte era l'oligarchia mercantile, in pratica la libertà religiosa non era mai stata del tutto abolita. Gli arminiani poterono così affermare il loro irenismo confessionale. Rappresentante ne era Simone Episcopus (latinizzazione di Bisschop) che nel 1629 pubblicò l'*Apologia pro confessione remonstrantium*, in cui confermava il principio della libertà religiosa, garantita dall'autorità politica²⁵. In quel tempo anche Ugo Grozio (1583-1645), giurista e filosofo, padre del giusnaturalismo e fondatore del diritto pubblico moderno, si schierava con gli arminiani. Nella sua opera *Sul diritto delle supreme autorità sulle questioni religiose* veniva a sostenere in modo convinto la necessità di una concordia religiosa, di una convivenza pacifica di diverse concezioni teologiche, nel rispetto della buona fede altrui e con il superamento di dissidi e condanne violenti²⁶.

La reintegrazione degli arminiani si rilevò significativa nell'affidamento nel 1634 ad Episcopus della direzione del seminario di Amsterdam. L'Olanda, dopo la terribile guerra dei Trent'Anni, divenne, grazie al sopravvento preso dagli ar-

22 Vedi un suo brano e bibliografia in Campi, 1, pp. 73-74.

23 Cfr. H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, p. 74.

24 Per Arminio e i canoni del Sinodo di Dordrecht in Campi, 1, pp. 273-277; e Firpo, *Tolleranza*, pp. 167-169.

25 Firpo, *Tolleranza*, pp. 175-178.

26 *De iure summarum potestatum circa sacra*, pubblicato postumo nel 1647; *Ibid.*, pp. 179-180.

miniani, rifugio di esuli e perseguitati di tutta Europa. Ciò porrà le premesse per la «grande fioritura culturale dell'Olanda seicentesca»²⁷. Tra i rifugiati in Olanda troviamo i sociniani, seguaci dell'antitrinitario senese Fausto Socino (1539-1604), erede spirituale dello zio Lelio Socino (1525-1562), e rappresentante di quella «parte viva della cultura italiana» del Cinquecento, «considerata pericolosa e “astratta” dai politici e dagli organizzatori delle chiese». Questi pensatori italiani, e a dirlo è il grande storico D. Cantimori, «meritano attenzione e studio per i fermenti e i germi di pensiero indipendente che vennero spargendo per l'Europa»²⁸. Fausto, come lo zio, dovette riparare in Polonia a causa delle proprie idee, che costituirono la base del cosiddetto *Catechismo di Racovia* (1605 in polacco, 1609 in latino), l'atto di fede unitarista dei *Fratelli Polacchi* a cui egli si unì, godendone grande stima. F. Socino fu fautore della tolleranza “in senso positivo”, in quanto riconosceva per vere chiese di Cristo quelle in cui vengono insegnati e realizzati i precetti di Cristo; la verità, riteneva il senese, si manifesta attraverso una serie di rivelazioni continue, per cui si arriva ad essa all'ultimo. Il suo è un atteggiamento assolutamente antidogmatico e pacifista in materia religiosa. La vicenda dei sociniani²⁹ finì in tragedia: la loro città di Racovia (Raków) fu distrutta (1638), nonostante la loro protesta contro il provvedimento fosse sottoscritta anche da alcuni cattolici e protestanti calvinisti. Nel 1665 ripubblicarono il *Catechismo di Racovia*, nella cui nuova *Prefazione* prendevano chiaramente posizione sulla libertà di opinione in materia di fede e di cose ecclesiastiche. Per se stessi dichiaravano:

Quanto a noi, ci riteniamo tutti fratelli, e nessun potere, nessuna autorità ci furono conferiti sull'altrui coscienza. Pur se tra i fratelli alcuni sono più sapienti di altri, in quanto a libertà e diritto di affiliazione tutti sono uguali³⁰.

I sociniani polacchi avevano riparato chi in Olanda – nonostante condanne e divieti contro di loro da parte dell'ortodossia calvinista, culminati nel decreto persecutorio degli Stati generali d'Olanda del 1653 – chi in Prussia. Nella parte orientale di questo “nuovo Stato” della Germania riparò Samuel Przymkowski (1592-1670), autore dell'*Apologia afflictæ innocentiae* in cui richiedeva una maggiore comprensione e tolleranza nei confronti della loro “Fraternità”, sostenendo che la libertà di coscienza è la base delle libertà civili, e il rispetto dei diritti del singolo è presupposto della libertà. Nell'altra sua importante opera *Dissertatio de pace et concordia ecclesiae* (1628) offriva un fondamento etico della tolleranza: la colpa morale degli uomini non sta nei “nudi errori della mente”, quanto nella

27 *Ibid.*, pp. 150-153; H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, pp. 108-109.

28 D. Cantimori, *Prefazione* a F. C. Church, *I riformatori italiani*, traduzione di D. Cantimori, vol. I, Firenze, Il Saggiatore, 1967, pp. 15-29, qui p. 26.

29 F. Pintacuda De Michelis, *Socinanesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, Milano, Franco Angeli, 1975.

30 H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, p. 124 e ss.

disobbedienza ai precetti di Dio³¹. L'altro sociniano, riparato in Olanda, John Crell (1590-1633), professore di teologia presso la scuola di Racovia, fondava invece sulla politica la causa della tolleranza e l'abolizione della violenza contro gli eretici. Nella sua opera *Rivendicazione della libertà di religione* (*Vindiciae pro religionis libertate*) (1637) distingueva il piano politico da quello religioso e assegnava allo Stato responsabilità e compito di garantire libertà evitando di schierarsi con una delle Chiese o fazioni in campo³². Da allora tolleranza e socinanesimo divennero sinonimi, perché i sociniani avevano contribuito a fondare il concetto di tolleranza su motivazioni laiche; la tolleranza religiosa trovava la sua forza nella distinzione tra la sfera politica e quella religiosa, nella netta separazione tra istituzioni politiche e giuridiche e organizzazioni ecclesiastiche.

1.4 Tale concetto aveva già trovato un sostenitore in Michel de Montaigne (1533-1592). Egli nei suoi *Essais*³³ esprimeva su basi razionaliste e non religiose – se non di vero e proprio “scetticismo religioso” – il suo atteggiamento irenico e l'adesione ad una piena libertà di coscienza. Di conseguenza manifestava il suo netto rifiuto per l'uso della violenza in materia di fede, frutto molto spesso della “passione” più che della ragione³⁴. La drammatica esperienza francese delle lotte di religione nella seconda metà del Cinquecento portò un altro pensatore come Michel de l'Hospital (1503-1573)³⁵, umanista erasmiano, cancelliere di Francia tra il 1560-1568, a farsi sostenitore inflessibile della pace civile e religiosa mirante ad una riforma morale, più che ad una trasformazione delle istituzioni. Fu lui l'autore dell'Editto del 1561 a favore della tolleranza in Francia, che portò al famoso, ma inutile, colloquio di Poissy (1562), indetto per una concordia tra protestanti e cattolici. Il de l'Hospital viene incluso tra i cosiddetti *politiques*. Sono quei pensatori che, prescindendo dalla propria fede, auspicavano soluzioni che favorissero l'integrità e la sicurezza dello Stato; per questo proponevano che in caso di necessità, come in conflitti di natura religiosa, venissero conferiti ampi poteri al monarca, al fine di assicurare il benessere ai sudditi, indipendentemente dalla loro fede³⁶.

Nel Seicento la soluzione – da noi definita laica – del problema della tolleranza trovava un altro sostenitore nell'olandese ebreo Baruch (= Benedetto) Spinoza, il famoso filosofo autore del *Tractatus theologico-politicus* (Ambrurgo 1670). Vi so-

31 *Ibid.*, p. 125; anche Firpo, *Tolleranza*, pp. 140-141.

32 H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, pp. 125-126; Firpo, *Tolleranza*, pp. 141-143.

33 Gli *Essais* furono pubblicati alla fine degli anni ottanta durante le lotte di religione in Francia; in italiano: Michel de Montaigne, *Essais*, Milano, Adelphi, 1992.

34 Vedi D. Cantimori, *Prefazione* a F. C. Church, *I riformatori italiani*, I, p. 24; H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, pp. 131-132; Firpo, *Tolleranza*, p. 42, 76.

35 K. Seong-Hak, *Michel de L'Hôpital. The Vision of a Reformist Chancellor during the French Religious Wars*, Kirksville, 1997; D. Crouzet, *La sagesse et le malheur: Michel de l'Hospital, Chancelier de France*, Champ Vallon, 1998.

36 H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, pp. 133-137.

steneva la libertà dell'individuo sulla base costituzionale degli Stati. Fine dello Stato è la promozione della libertà dei sudditi, perché l'abolizione di questa equivale alla distruzione dello Stato stesso. In materia religiosa, pertanto, ognuno ha completa libertà di coscienza in quanto la religione costituisce una faccenda strettamente personale e privata. Spinoza si presenta come un erastiano³⁷ integrale nel momento in cui attribuisce allo Stato il compito di custode della pace religiosa attraverso una doverosa posizione di imparzialità verso ogni Chiesa o espressione di fede³⁸. Sulle posizioni di Spinoza, sia per la sua concezione della libertà religiosa fondata sul diritto naturale sia per il suo erastianesimo, si pone il filosofo del diritto Samuel Pufendorf (1632-1694). Il filosofo sassone, autore di diverse opere in cui sviluppa la sua concezione contrattualistica dello Stato, fondata sul diritto naturale, tratta del tema della tolleranza nel *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* (Brema 1687). Anche la libertà di religione, secondo la sua visione, poggia sul diritto naturale, in quanto l'individuo aderendo all'originario contratto fondativo della società civile non viene obbligato a rinunciare alle proprie convinzioni né a subire l'autorità impositiva del magistrato in materia di fede e/o di opinioni. Pertanto netta deve essere per lui la separazione tra Chiesa e Stato, proprio perché lo Stato non deve interferire in questioni inerenti la fede. La posizione erastiana emerge laddove approva l'assegnazione allo Stato del compito di nominare i ministri ecclesiastici e di convocare i sinodi; e anche nella convinzione che proprio l'autorità secolare offra la migliore garanzia della libertà individuale e la tolleranza del dissenso religioso, in quanto ogni forma di costrizione esterna non può far altro che «riempire la chiesa di ipocriti». La presenza di una varietà di religioni non è pericolosa né costituisce di per se stessa e da sola un vero disturbo della pace e della quiete pubblica³⁹.

Grande influsso sulla diffusione del problema della tolleranza e della sua esigenza attuativa lo ebbe il filosofo John Locke (1632-1704), la più alta espressione del “razionalismo europeo”, ispiratore della “gloriosa rivoluzione inglese” del 1689, con la sua famosa *Lettera sulla tolleranza*⁴⁰. Gli argomenti da lui offerti non furono particolarmente originali, perché vi confluivano tutte le idee sulla libertà

37 Con erastianesimo s'intende la dottrina teologico-politica che sostiene l'affidamento della direzione della Chiesa al potere civile. Il nome e la teoria derivano dal teologo svizzero Thomas Lieber, cognome grecizzato in Erastus (1524-1583). Nella sua opera *Explicatio gravissimae quaestionis* (Poschiavo 1589) sosteneva l'indipendenza dello Stato dalla Chiesa. Perciò fu contrastato dalla corrente calvinista del Palatinato, alla cui affermazione aveva egli stesso contribuito; F. W. Bautz, *Erastus (Lüber), Thomas*, in “Bio-Bibliographisches Kirchenlexikon”, B. I, 1990, coll. 1532-1533.

38 H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, p. 220.

39 *Ibid.*, p. 222.

40 L'operetta fu pubblicata prima in latino e poi in inglese nel 1689; in italiano le edizioni sono più di una: J. Locke, *Lettera sulla tolleranza. Per convivere da cittadini del mondo*, a c. di B. Della Casa, Bussolengo (VR), Acquarelli, 1995; e quella curata da C. A. Viano, Roma-Bari, Laterza, 2005; vedi anche J. Locke, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Torino, Utet, 1997, pp. 131-183.

di coscienza espresse dai pensatori precedenti e ripresentate come “principi immutabili della ragione”. Quella sua lettera però raggiunse un pubblico assai vasto e fu accolta con tale rispetto da assurgere a parola definitiva sull’argomento.

Il pensatore inglese sostiene che la tolleranza religiosa è perorata sia dal Vangelo sia dalla ragione umana, perciò essa rappresenta la caratteristica principale della vera Chiesa e ad un tempo è elemento necessariamente salvaguardato dallo Stato; netta deve essere la separazione tra Stato e Chiesa. Quest’ultima, che di per sé è un sodalizio formato da uomini che vi aderiscono spontaneamente per adorare pubblicamente Dio, ma non rinunciano ad alcun diritto naturale, ha per compito la cura delle anime e non può usare alcun metodo coercitivo sui suoi membri né su altre Chiese, perché la fede religiosa consiste in una intima convinzione della mente; la Chiesa può ricorrere solo alla scomunica, all’espulsione dalla propria comunità. Lo Stato, forma associativa volontaria di uomini che rinunciano per contratto ad una parte dei loro diritti per seguire la norma della maggioranza, dispone invece di una forza esteriore anche coercitiva per imporre la propria volontà, soprattutto in materia religiosa. Importanti le sue conclusioni sul piano pratico. Innanzitutto va combattuta l’intolleranza perché l’esperienza ha verificato sia l’inefficacia della persecuzione ad ottenere unità e uniformità sia la limitatezza delle nostre certezze e della nostra conoscenza; è ingiusto pretendere per sé la ragione e per gli altri il torto. Perciò occorre favorire le argomentazioni e gli atteggiamenti che si richiamano alla razionalità, perché, secondo Locke, spetta alla ragione, che ha il vantaggio di consentire la discussione e l’eliminazione di eventuali diversità, il compito di giudicare sulla verità di una rivelazione e sul significato delle parole in cui ci si esprime. L’altra conclusione di Locke riguarda i limiti a cui doveva essere sottoposta la tolleranza. Non si possono tollerare le sette che sovvertono la società, così come coloro che negano l’esistenza di Dio né quella Chiesa che imponga a chi vi entri a farne parte di schierarsi *ipso facto* a favore di un altro principe.

Locke completa il suo discorso in *La ragionevolezza del cristianesimo* (1695)⁴¹, in cui rimarca il concetto della tolleranza come obbligo morale delle Chiese che si appellano all’etica evangelica e obbligo politico per lo Stato che deve tutelare i beni civili di tutti i cittadini. Le opinioni religiose e filosofiche hanno il diritto ad una illimitata libertà sul piano speculativo e interiore, ma non devono portare danno alla convivenza civile. Perciò cattolici e atei devono essere esclusi dalla tolleranza, perché, stando alla sua esperienza, inaffidabili sul piano sociale; questo suo “pregiudizio aprioristico”⁴², che portava a una sorta di censura di carattere religioso, non doveva avere conseguenze sui diritti civili.

La posizione razionalistica di Locke fu accolta nel 1689 dai parlamentari inglesi con pieno consenso, soddisfece i nobili *Tory* come le oligarchie *Whig*, così come ad un tempo gli anglicani della Chiesa di Stato e i dissidenti anticonformisti.

41 J. Locke, *Ragionevolezza del cristianesimo*, a cura di I. Cappelletto, Firenze, La Nuova Italia, 1976.

42 H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, p. 234.

Chi invece in quel secolo si spinse un po' più avanti di Locke nella battaglia per la libertà assoluta della fede e dell'intelletto umano fu il filosofo francese Pierre Bayle (1647-1706). Di fede calvinista, dovette riparare come altri protestanti in Olanda a seguito della politica antiprotestante di Luigi XIV. Questi, prima dell'editto di Fontainebleau (1685), aveva fatto chiudere le accademie protestanti (1681), presso le quali Bayle insegnava. Durante il suo esilio in Olanda egli poté esercitare la docenza all'università di Rotterdam fino a quando non si schierò a favore di un calvinismo moderato con il suo scritto: *Commentario filosofico su queste parole di Gesù Cristo 'Costringilo ad entrare' o Trattato della tolleranza universale* (1686-87)⁴³. L'opera è una critica serrata contro la pretesa di ogni confessione di imporsi con la forza e la costrizione, e si presenta come l'ultimo di numerosi trattati apparsi sul tema della tolleranza nell'Olanda del Seicento. Per Bayle l'intolleranza è un errore sia sul piano razionale sia su quello etico. A suo avviso quel "costringere" non va interpretato nel senso letterale, perché il principio della conoscenza naturale rifiuta il significato letterale che obblighi a commettere un crimine. Il filosofo francese, come sostiene René Pomeau, «fonda la tolleranza su una teologia della coscienza». Lo spirito umano non può, in materia metafisica, avere una conoscenza assoluta della verità⁴⁴. Le certezze e verità acquisite dall'uomo possono essere solo parziali. Pertanto non si è tenuti per diritto di natura ad accettare senza discutere e per costrizione alcuna verità che non sia assoluta e senza concedere margini di credito a chi possa cogliere l'errore come verità. Bayle ritiene che una coscienza vada comunque rispettata anche se in errore, alla pari di quella che è in linea con l'ortodossia. Di conseguenza tutte le fedi devono godere di un "diritto inalienabile" alla libertà piena. Quello che conta è il sentimento interiore di seguire la verità. Il valore di un credo o di una religione non sta nel suo contenuto, ma nella fede da cui procede. Pertanto forzare la coscienza è commettere il più grave dei delitti, perché la coscienza è per ognuno la voce di Dio e violarla «equivale a violare la legge di Dio». Tutti dunque devono tollerare la fede dell'altro. Bayle fa un passo in avanti su questo argomento approdando ad un razionalismo fondamentale, che condiziona la scelta di coscienza alla ragione. La coscienza ad esempio non può obbligare a perseguire l'altro, perché il criterio in materia di tolleranza è posto al di fuori e al di sopra della coscienza: è «la voce della ragione che si esprime attraverso gli assiomi dei lumi naturali o della metafisica». Come Locke, anche Bayle assegna alla ragione il ruolo di "tribunale supremo" nella società anche in caso di religione. La libertà religiosa in concreto deve essere assoluta per ogni forma religiosa, anche quella dei musulmani, qualora questi riconoscano la costituzione politica dello Stato, così come per i sociniani e "settari estremisti". Nessuna fede o religione può pretendere il monopolio, tutte hanno diritto di esprimersi nell'ambito della società, se il criterio decisivo di giudizio sta nella coscienza unita alla ragione.

43 Ampi brani dell'opera si trovano in Firpo, *Tolleranza*, pp. 276-286.

44 R. Pomeau, *Introduction a Voltaire, Traité sur la Tolérance*, Paris, GF-Flammarion, 1989, p. 21 s.

Bayle si scaglia decisamente contro gli stessi compagni di fede calvinista, cui rimprovera la persecuzione contro gli anabattisti e la proibizione di qualsiasi altro culto in pubblico. Un suo scritto, pubblicato anonimo nel 1689 (*Risposta di un convertito recente alla lettera di un profugo*), condanna l'intolleranza evidenziata a Ginevra non solo nel caso di Serveto, ma anche in quello di Nicolas Antoine, condannato per la sua fede giudaica e strangolato nella città di Calvino nel 1632.

L'opera di Bayle conobbe un enorme successo nel XVIII secolo soprattutto tra i *philosophes*, che videro in lui l'antesignano dell'esaltazione della ragione. Tra questi va certamente ricordato Voltaire (pseudonimo di François-Marie Arouet, 1694-1778), che dedicò alla tolleranza ben tre suoi scritti tra il 1763-64: il *Trattato sulla tolleranza* (1763)⁴⁵, il *Dizionario Filosofico* (1764) con le voci su tolleranza, ateismo, cristianesimo, fanatismo, religione, e *Extrait du sentiment de Jean Meslier* (1764), sul deismo del curato di Etrépy. La tolleranza, per Voltaire, è prerogativa dell'umanità e la prima legge della natura umana è la necessità di perdonarci l'un l'altro perché siamo tutti impastati di debolezze e di errori⁴⁶. Il trattato di Voltaire, che ha avuto un'enorme fortuna ed è spesso individuato come la linea di demarcazione tra il vecchio e l'antico modo di affrontare le spinose questioni religiose, prende lo spunto dal caso del protestante francese Jean Calas, condannato a morte a Tolosa nel 1762. Il calvinista viene messo alla ruota, con la conseguente rottura delle gambe e delle braccia, strangolato e poi bruciato. La condanna e la morte atroce vengono decise da un tribunale cattolico a seguito dell'accusa fatta al calvinista di omicidio del figlio Marcantonio, convertitosi al cattolicesimo. Tale scritto voltairiano non è solo un trattato contro ogni fanatismo religioso, come quello espresso nel caso Calas nella sua Francia, ma un trattato sulla libertà di pensiero. Voltaire riprende le idee di Locke e di Bayle e le presenta in una prospettiva nuova. Mentre il testo di Locke s'indirizzava ai dotti, il trattato di Voltaire invece ha per interlocutore il grande pubblico e s'inscrive nella strategia tipica del pensatore illuminista di mobilitare l'opinione pubblica, facendo appello anche all'emozione. Voltaire non scruta tanto l'interno dell'individuo, come fa Bayle, ma tende a «ridurre la fede ai suoi elementi intellettuali» e reclama criteri esteriori per sostenere la libertà di coscienza: il bene fisico e morale della società⁴⁷. Egli non vede tanto una separazione tra Chiesa e Stato, ma, in modo erastiano, sostiene una subordinazione della Chiesa allo Stato, in quanto istituzione che può garantire la tolleranza. Vede che in una società stabile è necessaria una religione, perché essa fa da freno all'uomo; perciò a suo avviso è molto più ragionevole e più utile adorare immagini fantastiche della divinità che abbandonarsi all'«atei-

45 Oltre all'edizione francese curata da R. Pomeau (vedi nota precedente), richiamo, tra quelle tradotte in italiano, quella curata da L. Bianchi: *Voltaire, Trattato sulla tolleranza*, prefaz. di S. Veca, Milano, Feltrinelli, 2003.

46 *Voltaire, Dizionario filosofico*, trad. di M. Binazzi, Garzanti, Milano, 1991, p. 355; anche G. Dall'Olio, *Storia moderna. I temi e le fonti*, Roma, Carocci, 2004, pp. 245-46.

47 Voltaire, *Trattato sulla tolleranza* (cap. 4), p. 56.

smo», pericoloso per la pace e l'ordine dello Stato⁴⁸. Voltaire spinge a guardare la storia reale. Essa ci porta a cogliere che esiste nel mondo un pluralismo religioso che deve portare alla tolleranza. Tutti i vasti imperi necessariamente pluriconfessionali praticarono la tolleranza: da quello ottomano che tollera diversi credi nella sua popolazione (i cristiani latini e greci, i copti, i giudei e altri), all'India e alla Persia, dalla Russia di Pietro il Grande alla Cina di Confucio che tollera il buddhismo. Voltaire recupera, nella visione deista che gli è propria, l'insegnamento di Bayle sulla tolleranza universale, che include ogni forma di religione. Come il pensatore seicentesco ricrea il nesso della morale con la religione, sostenendo che «una religione “pura” e naturale consiste essenzialmente in insegnamenti morali e si oppone al fanatismo e all'ignoranza delle religioni storiche»⁴⁹. Voltaire vede la possibilità di una tolleranza universale e totale solo nell'approdo ad un Dio senza dogmi, nella caduta dei dogmi delle singole religioni/chiese e sette, nel «considerare tutti gli uomini come nostri fratelli [...] tutti figli dello stesso padre, e creature dello stesso Dio»⁵⁰.

1.5 Nell'Italia del Nord, ove la lezione dell'Illuminismo si diffuse e si sviluppò soprattutto a Milano con i fratelli Alessandro e Pietro Verri, ma anche con Cesare Beccaria e altri pensatori frequentatori dell'Accademia dei Pugni e vicini alla rivista *Il Caffè*, non fu assente l'idea della tolleranza. Esempio notevole ne è la posizione di Pietro Verri, il più importante filosofo illuminista dell'Italia settecentesca, figura di pensatore che Girolamo Imbruglia presenta in suo importante saggio come il “maggior nemico” dell'Inquisizione a Milano, autore illuminista impegnato verso una «riforma di radicale libertà» per una instaurazione di forme di convivenza civile e di autonomia della coscienza⁵¹. Carlo Capra fornisce un ulteriore apporto sulla questione nella sua poderosa monografia su Pietro Verri⁵². Egli evidenzia come l'illuminista milanese accetti l'esistenza di un Dio come Padre, con cui l'uomo si relaziona a prescindere «dalla mediazione della Chiesa e dalle complicazioni teologiche»⁵³; a Lui l'uomo deve rendere conto non delle sue credenze ma delle sue azioni. Il Verri stigmatizza la teologia che invade tutto il campo della vita e del pensiero degli uomini, con le sue accese diatribe tipiche della seconda metà del Settecento e le sue ferme decisioni dogmatiche caratterizzate da atteggiamenti intolleranti e repressivi, come già da oltre due

48 *Ibid.*, cap. 20, p. 137.

49 L. Bianchi, *Introduzione a Voltaire, Trattato sulla tolleranza*, p. 8.

50 Voltaire, *Trattato sulla tolleranza* (cap. 22), p. 143.

51 G. Imbruglia, “Il conflitto e la libertà. Pietro Verri da ‘Il Caffè’ alla ‘Storia di Milano’”, in *Pietro Verri e il suo tempo*, Milano (9-11 ottobre 1997), a cura di C. Capra, 2 tomi, Milano, Cisalpino, 1999, I, pp. 447-487, qui p. 456 e ss.

52 C. Capra, *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*, Bologna, Il Mulino, 2002.

53 *Ibid.*, p 521.

secoli dimostrava l'Inquisizione cattolica. Le discussioni teologiche, a suo avviso, dovevano rimanere circoscritte nei luoghi ad essa adibiti, conventi o facoltà teologiche. Piuttosto occorreva frenare, se non combattere, le idee funeste circa l'assenza di una vita ultraterrena e del libero arbitrio⁵⁴. Il Verri si schiera chiaramente a favore di una tolleranza religiosa, in quanto non considera opportuna la lotta tra le diverse confessioni cristiane né tanto meno un dissidio tra le religioni; egli auspica piuttosto un "cristianesimo ragionevole e illuminato", come quello espresso da Hugh Blair nei suoi *Sermons*⁵⁵, e una concordia delle diverse religioni in vista di una comune missione: illuminare gli uomini nella loro vita morale e civile. Vedeva con favore una "sorta di religione naturale", che oltre a porre al centro dell'attenzione degli uomini la visione di un Dio misericordioso e accogliente – richiamato proprio dalla parabola evangelica del figliuol prodigo – esaltasse quel patrimonio di valori tradizionali che, come egli stesso dice, «non reggono alla severa ragione», quei «sentimenti profondi e assai dolci [...] [come] il rispetto alla memoria de' passati, la cura delle loro spoglie, l'amore per la patria»⁵⁶.

1.6 Proprio il Verri aveva potuto cogliere un esempio vivo di tolleranza religiosa, durante la sua partecipazione alla guerra dei Sette Anni (1756-1763), nella comunità di Herrnhut, la cittadina pietista della Lusazia⁵⁷, fondata nel 1727 dal conte luterano Nikolaus Ludwig von Zinzendorf⁵⁸. Ne aveva ricevuto l'impressione di un cristianesimo tollerante, senza "simbolo", né "sacerdote" né "sacramenti"⁵⁹.

54 Lo affermava in due sue lettere al fratello Alessandro; vedi C. Capra, *I progressi della ragione*, p. 521.

55 Vedi la sua lettera al fratello Alessandro; in C. Capra, *I progressi della ragione*, p. 521. Hugh Blair, (1718-1800), autore e illuminista scozzese, è considerato uno dei più grandi teorici del discorso scritto. Era un predicatore presbiteriano e occupava la cattedra di retorica e di belle lettere all'università di Edimburgo. Il suo pensiero ebbe grande impatto nell'ambito sia religioso che secolare. I suoi *Sermoni* indirizzano ad una pratica morale cristiana e le *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* sono una guida alla composizione. Su di lui si veda J. Hill, *An Account of Life and Writings of Hugh Blair*, D. D. Bristol, Thoemmes Press, 1997; H. L. Ulman, *Things, Thoughts, Words, and Actions: The Problem of Language in Late Eighteenth-Century British Rhetorical Theory*, Illinois, Southern Illinois Press, 1994.

56 Lettera di Pietro Verri ad Alessandro Verri, 29 agosto 1775; cit. da C. Capra, *I progressi della ragione*, p. 521 e ss.

57 Vedi la lettera da lui inviata da Bautzen il 15 settembre 1759 al fratello Alessandro in *Lettere e scritti inediti di Pietro e Alessandro Verri*, annotati e pubblicati dal dottor Carlo Casati, voll. I-IV, Milano, Giuseppe Galli edit., 1879-1881 (=LSPAVerri), qui vol. I, pp. 48-63.

58 Su Zinzendorf e la comunità di Herrnhut mi limito a citare: E. Beyreuther, *Die große Zinzendorf. Trilogie*, Marburg an der Lahn, Verlag der Francke-Buchhandlung GmbH, 1988; S. Hirzel, *Der Graf und die Brüder. Die Geschichte einer Gemeinschaft*, Stuttgart, Quell Verlag, 1980; D. Meyer, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 1700-2000*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000; M. Cassese, "L'utopia di Herrnhut: la comunità dei Fratelli Moravi", in *Diversità e minoranze nel Settecento*, Atti del Seminario di S. Margherita Ligure 2-4 giugno 2003 (Biblioteca del XVIII secolo, 4ª Serie della Società Italiana di studi sul secolo XVIII), a c. di M. Formica e A. Postigliola, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 87-128.

59 LSPA Verri, I, p. 58

La religione espressa dagli herrnhutiani, al contrario di quella sviluppata nella Chiesa cattolica, suscitava in lui ammirazione, proprio perché l'atteggiamento religioso che vi aveva osservato sapeva, secondo il suo modo di vedere, di semplicità, di coerenza pratica e di superamento di posizioni ideologico-dottrinali: «fanno professione di non dire mai il falso, di non offendere mai il prossimo, d'assistere i poveri e adorar Dio»⁶⁰.

Quella comunità di Herrnhut, la cui esperienza e spiritualità fu fondamento e origine della Chiesa dei Fratelli Moravi rinnovata⁶¹, si diffuse in seguito in Germania e poi nei quattro continenti fino ad allora conosciuti, creandovi realtà comunitarie modellate su quella originaria lusaziana. Quell'esperienza rappresentava l'espressione più particolare del vasto movimento di rinascita sorto nell'ambito del protestantesimo riformato e luterano nel Sei-Settecento, noto con il nome di Pietismo⁶². Tale movimento, richiamandosi ad un cristianesimo pratico, portava in sé i germi della tolleranza e della solidarietà universale. Autori quali Johann Heinrich Reitz, Gerhard Tersteegen, Gottfried Arnold pubblicavano opere dai titoli significativi come *Vite dei beati*, in cui cattolici venivano messi a fianco di protestanti – i luterani J. Arndt, A. H. Francke, J. Gerhardt, P. J. Spener accanto ai cattolici Ignazio di Loyola, Roberto Bellarmino, Francesco Borgia, François de Salignac de La Mothe Fénelon, Andrea Gagliardi, Miguel de Molinos, Francesco di Sales, Angela da Foligno, Caterina da Genova, Madame Guyon, Teresa d'Avila – proprio per far emergere come la santità e quindi la sequela del Cristo non sia espressa da membri di una sola Chiesa, ma da cattolici come da calvinisti e luterani. Gottfried Arnold, il pietista radicale, compiva un ulteriore passo significativo. Nella sua *Storia imparziale delle chiese e delle eresie*⁶³ tendeva a dimostrare come modelli di autentica vita di pietà sono stati offerti spesse volte da cristiani esclusi, o contrastati e dichiarati perfino eretici dalle chiese ufficiali. Pertanto sosteneva

60 *Ibid.*

61 Per una breve presentazione dei Fratelli Moravi nella loro lunga storia rimando a M. Cassese, "I Fratelli Moravi: da chiesa dissidente a chiesa missionaria ed ecumenica", in *L'eredità di Cirillo e Metodio. Omaggio a Vittorio Peri*. Atti del 41° Convegno dell'Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei, Gorizia, 22-24 novembre 2007, a c. di C. Alzati, M. Grusovin, S. Tavano, Gorizia, ICM, 2009, pp. 117-137.

62 Su questo movimento mi limito a citare F. Ernest Stoeffler, *German Pietism during the Eighteenth Century*, Leiden, E. J. Brill, 1973; B. Bianco, *Motivi pietistici nel pensiero dell'età di Goethe*, I, Trieste, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Trieste, 1976; Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005² (la I è del 1990); R. Osculati, *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Roma-Bari, Laterza, 1990. L'opera più completa edita finora sul pietismo è *Geschichte des Pietismus*, Bände I-IV, hrsg von M. Brecht, K. Dopfermann, U. Gäbler, H. Lehmann, Göttingen, Vandenhoeck, 1993-2004; anche Anne Lagny (ed.), *Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001.

63 Il titolo originale dell'opera di Arnold è *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, 1699-1700*. Su quest'opera e il suo contesto vedi K. Greschat, *Gottfried Arnolds "Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie" von 1699/1700 im Kontext seiner spiritualistischen Kirchenkritik*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 116 B., 1, 2005, pp. 46-62.

che “l’autentica chiesa” si manifesta in membri delle varie confessioni cristiane; “i testimoni della verità” non sono tali solo per la loro singola chiesa di appartenenza, ma per tutte le Chiese, sono ricchezza della «sublime unità e verità di un divino che è uguale per tutti»⁶⁴.

Queste affermazioni non si fermarono al piano teorico, ma trovarono applicazione ad Herrnhut e nelle altre comunità morave, fin da principio eterogenee a livello confessionale. Negli *Statuti* fondativi di Herrnhut (del 1727) Zinzendorf fece includere un articolo di notevole rilevanza: vi si stabiliva che nella cittadina poteva vivere ogni cristiano, anche cattolico, senza incorrere in divieti dell’autorità del luogo; le condizioni per abitare ad Herrnhut non erano di carattere dogmatico, ma di condotta ben ordinata e buona e di vita spirituale adeguata⁶⁵. Lo stesso Zinzendorf riferiva nella sua *Storia dei quattro fratelli uniti* come nel 1729 nella comunità di Herrnhut vi fossero membri di diversa provenienza confessionale. Herrnhut era:

Un’aggregazione di diversi [credenti]: cattolici, calvinisti, luterani, seguaci di Schwenckfeld, separatisti di ogni genere, che portano il meglio (letter. la schiuma) delle [loro] convinzioni e si lasciano condurre sotto il precetto dell’amore di questo luogo, poiché essi senza alcun settarismo servono Dio nello Spirito e nella verità⁶⁶.

Per il fondatore di Herrnhut, le confessioni cristiane nate nel tempo sono da rispettarsi tutte, perché utili a manifestare nelle diverse parti del mondo la “comunità di Dio nello Spirito”. Le Chiese sono unite da un’unica missione: l’annuncio dell’Evangelo, e dunque la conversione e la salvezza delle anime, perciò possiedono e annunciano la stessa dottrina fondamentale. E anche se sono organizzate diversamente, le varie Chiese e confessioni cristiane hanno tutte nascoste in sé “un’unica sapienza di Dio”, per cui la diversità non va considerata come fatto negativo o “malvagio” in se stesso, ma piuttosto come positivo, perché una Chiesa può essere per l’altra elemento di sprone ad un miglioramento e di salvaguardia della propria identità⁶⁷.

La soluzione della tolleranza e della coesistenza delle diverse confessioni cristiane proposta dal pietismo herrnhutiano trovava le sue più profonde motivazioni su una base prettamente religiosa e specificamente cristiana, visto –

64 R. Osculati, *Vero cristianesimo*, p. 273.

65 *Statuten*, T. I, Art. 38, in *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760*, hrsg von H. C. Hahn – H. Reichel, Hamburg, Friedrich Wittig Verlag, 1977 (= *Quellen*), p. 74.

66 «eine Vereinigung verschiedener Catholicken, Calvinisten, Lutheraner, Schwenckfelder, Separatisten von allerley Arten, welche alle den Schaum der Meynungen fahren und sich unter das Geboth der Liebe dieses Orts bringen lassen, da sie denn ohne alle Sectirerey Gott im Geist und in der Wahreit dienen»; N. L. von Zinzendorf, *Geschichte der verbundenen vier Brüder*, pubblicato in Joseph Theodor Müller, *Die ältesten Berichte Zinzendorfs über sein Leben, seine Unternehmungen und Herrnhuts Entstehen*, in “*Zeitschrift Brüdergemeine*” (ZBG), 6, 1912, p. 89.

67 Zinzendorf, *Naturelle Reflexionen*, 1747, beil. S. 42s; da *Quellen*, pp. 174-175.

come già ampiamente dimostrato⁶⁸ – che il modello di riferimento era la comunità apostolica dei primi cristiani⁶⁹. Non si può tuttavia fare a meno di notare che quell'esperienza fu molto apprezzata da quanti ebbero modo di conoscerla e di adattarla come modello di convivenza tra uomini di diversa fede e cultura⁷⁰. L'esperienza di Herrnhut assurgeva forse a modello concreto e realizzabile di società multiconfessionale, come lo stesso principe Giuseppe d'Asburgo poté verificare di persona nella sua visita fatta alla cittadina lusaziana nel 1766. Molto probabilmente anche la visita ad Herrnhut influì sulla politica religiosa del futuro imperatore Giuseppe II, che in un prossimo capitolo affronteremo specificamente, soprattutto per i territori del Nord Italia.

2. LA “FATICA” DELLA TOLLERANZA NEGLI STATI EUROPEI

L'esigenza della libertà religiosa, lo abbiamo constatato, fu sentita fortemente in Europa già all'indomani della Riforma, dopo la rottura dell'unità della cristianità, sebbene la pace di Augusta avesse già dato una prima, parziale risposta a quella richiesta favorendo la nascita di Stati confessionali cattolici e luterani nei territori tedeschi dell'Impero. Tale esigenza non costituiva solo un problema teorico, appannaggio dei filosofi, ma rappresentava un problema che coinvolgeva la vita quotidiana e pratica di milioni di uomini e donne. E pertanto rappresentava una grave questione politica e sociale a cui soprattutto gli Stati e le autorità istituzionali dovettero in qualche modo far fronte.

Per questo ci sembra opportuno verificare quali fossero le diverse situazioni riscontrabili negli Stati europei, e verso quali orizzonti i governanti abbiano orientato la propria politica all'interno dei loro domini.

2.1 La coabitazione di cittadini di diverso credo religioso, gli uni a fianco agli altri in un medesimo territorio, era una situazione che si presentava con una certa frequenza non solo nell'Impero ma anche in altri Stati. Ciò determinava difficoltà di coesistenza per cui non bastarono divieti e prescrizioni delle autorità statali ed ecclesiastiche. Le lotte di religione che ne seguirono erano di certo motivate dalla volontà di eliminazione delle minoranze da parte della maggioranza o dalla richiesta di libertà religiosa della parte minoritaria, con tutte le conseguenze anche civili, politiche ed economiche che ne potevano conseguire. Ne rimango-

68 Vedi M. Cassese, *L'utopia di Herrnhut*, pp. 106-116.

69 Negli Statuti fondativi di Herrnhut si legge: «Tutti i semplici insegnamenti, gli esempi o le regole di Gesù e dei suoi apostoli costituiscono la regola generale e particolare della nostra dottrina, esortazione e profezia»; *Statuten*, T. II, Art. 36; *Quellen*, p. 79; in Campi-Rubboli, 2, p. 181.

70 Lo constatarono questo, oltre a Pietro Verri, il futuro imperatore Giuseppe II, principe Enrico di Prussia, fratello del re Federico II, lo storico tedesco-francese Georges Bernard Depping; vedi M. Cassese, *L'utopia di Herrnhut*, pp. 87-99.

no un chiaro esempio le sanguinose lotte di religione in Francia, protrattesi per circa quarant'anni (1560-1593) e terminate con l'elezione al trono di Francia di Enrico IV di Borbone, calvinista convertitosi al cattolicesimo (1594), e con la promulgazione dell'editto di Nantes (1598)⁷¹. Esso concedeva agli ugonotti la libertà di culto, tranne che a Parigi, Rouen, Lione, Digione e Tolosa, alcuni diritti civili, tra cui la frequenza alle scuole pubbliche, protezione giudiziaria e la possibilità di amministrare e difendere militarmente un centinaio di piazzeforti, tra cui è famosa La Rochelle. L'editto di Enrico di Borbone poggiava sul principio della convivenza pacifica di due confessioni in un unico Stato, ed aveva come obiettivo da un lato di fermare le guerre civili e dall'altro di costituire una monarchia forte e stabile. Affiancato da due consiglieri fautori della tolleranza⁷², Enrico con quel famoso editto concedeva alla Francia – Stato ufficialmente cattolico al suo interno, ma ondivago in politica estera, come si aveva avuto modo di osservare nelle diverse guerre politico-religiose in Europa tra Cinque-Seicento⁷³ – la possibilità di assumere per quasi tre quarti di secolo l'immagine di uno Stato tollerante, nonostante ben presto vi fossero messi dei limiti e infine venisse nuovamente imposto il cattolicesimo. Difatti gli ugonotti, a seguito dell'espugnazione della fortezza de La Rochelle (1628) da parte del card. Richelieu (Armand-Jean du Plessis, duca di), reggente di Luigi XIII, furono privati delle garanzie militari e dei privilegi civili avuti sotto Enrico IV, pur conservando la libertà di culto. Circa sessant'anni dopo, con l'editto di Fontainebleau (1685), Luigi XIV, con la sua politica religiosa gallicana e giurisdizionalista, aboliva del tutto l'editto di Nantes e obbligava gli ugonotti, che allora in Francia erano circa un milione, e tutti i non cattolici a convertirsi al cattolicesimo o espatriare. Il Re Sole riteneva che l'ortodossia religiosa e il controllo della Chiesa cattolica fossero vitali per il lealismo politico e l'affermazione della sua politica; l'assolutismo politico non poteva non essere anche assolutismo religioso cattolico. Molti, soprattutto artigiani riconosciuti «tra i migliori d'Europa» (tessitori, cuoiai, lanieri), marinai, ma anche professionisti (editori, giuristi, medici) espatriarono in Olanda, in Prussia, in Svizzera, in Inghilterra, nell'America del Nord, dando un grande apporto al miglioramento della produzione artigianale e industriale dei territori in cui si rifugiarono⁷⁴. Quelli che restarono in Francia furono soggetti a continue persecuzioni, e molti di loro dovettero passare al cattolicesimo; i convertiti, denominati «nuovi conversi», si

71 Vedi Gaeta-Villani, 1, pp. 564-567.

72 Maximilien de Béthune, duca di Sully (1559-1641), e il filosofo Jean Bodin (1530-1596); entrambi appoggiavano la politica di tolleranza dettata dalle circostanze politiche; H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, pp. 141-145.

73 I re francesi Francesco I ed Enrico II si erano alleati con i protestanti di Germania e i turchi contro Carlo V; così la Francia durante la guerra dei Trent'Anni si schierò con gli Stati protestanti contro l'Impero e la Spagna.

74 M. Yardeni, *Le refuge protestant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 15-20.

trovarono in buona parte a vivere con una certa ambiguità la loro nuova fede⁷⁵, in un rinnovato atteggiamento di nicodemismo. Altri invece scelsero la “resistenza armata”, di cui fu roccaforte la regione delle Cevenne, ove sorsero tra il 1700-1701 “profeti” e “profetesse” che continuarono ad alimentare la fede calvinista di questi piccoli gruppi in parte dispersi in parte braccati. Essi si riunivano nel *Deserto*, vale a dire in cave o boschi, per ascoltare i loro “improvvisati animatori”. Un considerevole numero (circa mille e cinquecento) di questi ugonotti tra il 1702 e il 1704 riuscì con le armi a tenere in scacco interi reggimenti governativi nella cosiddetta “guerra dei camisardi”; ma si comprese che la resistenza più efficace doveva essere nel continuare la riorganizzazione sia pur nel “deserto” della Chiesa e nella semina della fede⁷⁶. Tra i più attivi animatori va ricordato Antoine Court, l'uomo della “grande missione” di ristabilimento del protestantesimo in Francia⁷⁷. Un notevole strumento per mantenere la fede e alimentarla all'interno delle famiglie e dei piccoli gruppi protestanti, soprattutto tra la borghesia urbana, fu il culto di famiglia, voluto e raccomandato da Lutero e Calvino⁷⁸. Con l'Illuminismo s'incominciò a formare e diffondere tra l'opinione pubblica una maggiore sensibilità verso la tolleranza religiosa, come avvenne per l'affare Calas grazie al *Trattato sulla tolleranza* di Voltaire, oppure tramite gli interventi di Rabaud S. Etienne, Malesherbes e La Fayette. Quest'opera di sensibilizzazione influì non poco sulla promulgazione dell'“Editto di tolleranza” (29 novembre 1787) da parte di Luigi XVI, che concedeva ai protestanti libertà di culto privato e diritto di accedere alle cariche pubbliche e a tutte le professioni⁷⁹.

2.2 Lo Stato cattolico che dalla seconda metà del Cinquecento rappresentò un modello di tolleranza fu la Polonia. Determinanti furono le circostanze politiche. Il vasto Stato polacco – che comprendeva dal 1569, a seguito dell'unione di Lublino, anche la Lituania e dal 1572, dopo la morte dell'ultimo re della famiglia degli Iagelloni, anche la Prussia occidentale e i domini ruteni dal Baltico al Dniester⁸⁰ – era plurilinguistico e plurireligioso. Pur essendo ufficialmente cattolica, la Polonia tollerava pertanto la presenza non solo degli ebrei ma di ogni espressione protestante e in Lituania e Rutenia anche degli ortodossi,

75 Cfr. P. G. Wallace, *La lunga età della Riforma*, Bologna, Il Mulino, 2006 (ed. orig. ingl. 2004), p. 254.

76 J. Boisset, *Storia del protestantesimo*, pp. 89-90.

77 M. Yardeni, *Le refuge protestant*, p. 18.

78 Cfr. M. Cassese, “Religione e prassi religiosa nel mondo protestante”, in *La «religione popolare». Tre interpretazioni: la cattolica, la protestante, la sociologica*, a cura di A. Agnoletto, Milano, IPL, 1991, pp. 107-213, qui pp.141-143.

79 J. Boisset, *Storia del protestantesimo*, p. 91.

80 J. Tazbir, “La crisi della Polonia tra Cinque e Seicento (1572-1648)”, in *L'età moderna*, 3, *Stati e società (La Storia. I grandi problemi dal medioevo all'Età Contemporanea*, dir. N. Tranfaglia e M. Firpo), Torino, UTET, 1986, pp. 363-382.

che vi erano maggioritari⁸¹. L'unione di Lublino nel 1586 si consolidò mediante l'unione di Brzesc, un accordo religioso tra la Chiesa cattolica e la gran parte della gerarchia greco-ortodossa della Lituania.

Per tale motivo poterono trovare accoglienza in Polonia anche i rifugiati antitrinitari o liberi pensatori, come Fausto Socino e i suoi seguaci, e gli ebrei. Questi ultimi conobbero qui una libertà sconosciuta in altri Stati, perché la loro attività non fu limitata ai prestiti o ai piccoli commerci, come altrove, ma poterono impegnarsi anche nell'industria, nell'artigianato e nell'agricoltura. Anche nel campo culturale l'ebraismo polacco ebbe una certa fioritura, anche se non paragonabile a quella che contemporaneamente si sviluppava nella Spagna islamica, grazie a Josef Karo, autore della codificazione della legge e del rituale ebraico, lo *Shulhan Arueh* (1567). La tolleranza religiosa in Polonia terminò con la "riconquista cattolica", iniziata sotto Sigismondo III (1587-1622) e perfezionata verso la metà del Seicento⁸².

2.3 Negli Stati tedeschi e in Svizzera, territori sottoposti all'Imperatore e palcoscenico della ribellione luterana e della Riforma, si verificarono novità profonde dopo la pace di Augusta (1555). Essa concedeva, come già ricordato, la libera professione di fede ai cattolici e ai luterani in terra germanica sulla base del principio del *cuius regio eius religio*. Quella famosa dieta diede avvio alla nascita degli Stati Confessionali: cattolici nei territori di un principe cattolico e luterani nei *Länder* di un principe luterano, ma la sua applicazione era preclusa ai calvinisti. La stessa pace di Westfalia, che concedeva la libertà di religione ai calvinisti del Palatinato e del Brandeburgo, sulla base del medesimo principio approvato ad Augusta, e il riconoscimento dell'autonomia politica e religiosa dei Cantoni svizzeri, non riconosceva alle confessioni religiose non cattoliche presenti in Boemia e in Austria alcuna libertà di culto e di pensiero⁸³; «alcune prerogative» venivano invece conservate dai protestanti della Slesia e dell'Ungheria asburgica, protetti dalla nobiltà locale⁸⁴. Solo con l'imperatore Giuseppe II quelle restrizioni si sarebbero allentate e ci sarebbe stata maggiore tolleranza.

Nella Prussia, invece, la tolleranza si realizzò ben presto a seguito del passaggio dal luteranesimo al calvinismo del principe elettore di Brandeburgo Giovanni Sigismondo (1598-1619) agli inizi del Seicento (1613). Da allora in poi i sovrani del Brandeburgo-Prussia furono calvinisti, senza che per questo pretendessero dai loro sudditi il passaggio al calvinismo. Pertanto in quello Stato, tenuto dagli Hohenzollern, non fu applicato il principio del *cuius regio eius religio*, approvato ad Augusta nel 1555 e ribadito nella pace di Westfalia nel 1648. Anzi la tolleranza divenne ben presto una delle caratteristiche di quello Stato, costituendo un

81 H. G. Koenigsberger, G. L. Mosse, G. Q. Bowler, *L'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 308-310.

82 Cfr. *Ibid.*, pp. 392-394.

83 H. Schilling, *Ascesi e crisi*, pp. 534-535.

84 P. Wallace, *La lunga età della Riforma*, pp. 218-219.

vero e proprio principio politico, applicato pienamente alla fine del Seicento con l'ospitalità concessa agli esiliati francesi, che trovarono nella Prussia una "nuova patria". Tale politica di tolleranza si configurò ancora più fortemente sotto il regno di Federico II degli Hohenzollern (1740-1786)⁸⁵. Questi concesse ai cattolici contributi dello Stato per la costruzione della loro cattedrale a Berlino e agli ebrei prussiani (1750) il diritto di essere giudicati secondo le leggi ebraiche, di avere loro scuole e cimiteri e perfino sinagoghe⁸⁶.

2.4 Tuttavia già nella seconda metà del Cinquecento e nel secolo XVII in due realtà statali si verificava una situazione abbastanza particolare: una certa tolleranza *de facto*, peraltro non sancita da leggi specifiche. Vi corrispondeva una necessità politica ed economica, accompagnata da una politica ambigua in materia religiosa. Era questo, appunto, il caso dell'Inghilterra di Elisabetta I e di Giacomo I, e dell'Olanda.

Salita al trono nel 1558, a 25 anni, Elisabetta⁸⁷ si fece carico di particolare preoccupazione nel tenere uniti i sudditi, con l'obiettivo di fare dell'Inghilterra uno Stato moderno, se non pari ad altri che si stavano allora costituendo o che già erano forti, come la Spagna, almeno non succube. Importante perciò era lasciarsi alle spalle la politica repressiva della sorella Maria. Nel suo *Uniformity Bill* (del 1559), essa mirava a ripristinare la Chiesa d'Inghilterra del padre Enrico VIII, ma si dichiarava non più "capo della chiesa", bensì "governatore supremo", nell'intenzione di non inimicarsi cattolici e protestanti, e di averli dalla propria parte nella sua politica di unificazione dello Stato⁸⁸. Cercò di trovare compromessi sul piano liturgico ripristinando il *Prayer Book* del 1552 con alcune modifiche che accontentassero i cattolici⁸⁹. La sua politica religiosa, come sostiene giustamente Conrad Russel⁹⁰, non fu in sé tollerante. Il suo fu un vero "empirismo politico" in materia religiosa. Se Maria aveva perseguitato e represso i protestanti, Elisabetta tentò di essere la regina di tutti i sudditi, qualsiasi convinzione religiosa essi avessero. Non emise però alcun editto di tolleranza religiosa, si sforzò di ottenere una conformità esteriore alla Chiesa d'Inghilterra da parte di tutte e tre le parti confessio-

85 H. Schilling, *Corti e alleanze. La Germania dal 1648 al 1763*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 444-453.

86 P. Wallace, *La lunga età della Riforma*, p. 271.

87 R. H. Bainton, *Donne della Riforma*, 2, Torino, Claudiana, 1997, pp. 107-129; W. MacCaffrey, *Elisabeth I*, London, Arnold, 1997⁴; R. Newbury, *Elisabetta I. Una donna alle origini del mondo moderno*, Torino, Claudiana, 2006.

88 Sulla storia religiosa e la sua evoluzione in Inghilterra vedi R. Marx, *Religion et société en Angleterre de la Réforme à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.

89 Circa le vesti liturgiche rimise in uso la cotta nelle chiese parrocchiali e il piviale nelle cattedrali e reintrodusse la formula che faceva riferimento al corpo e sangue di Cristo nella distribuzione delle specie eucaristiche, anche se la dottrina sottesa era calvinista; cfr. M. Cassese, *Holy Communion. La Santa Cena anglicana (1662)*, Milano, Marietti 1820, 1996, pp. 89-90.

90 C. Russel, *Alle origini dell'Inghilterra moderna. La crisi dei parlamenti 1509-1660*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 233-234.

nali presenti sul territorio inglese, gli “anglicani”, i cattolici e i puritani, seguaci di un calvinismo “integerrimo”. L’adesione poteva anche essere puramente formale ed esterna, e si poteva non essere d’accordo pienamente in materia dottrinale; ognuno poteva tenersi le sue convinzioni liberamente, ma non esprimerle in pubblico. I cattolici, presenti in gran numero all’inizio del regno di Elisabetta, fecero sentire le loro recriminazioni; furono perciò sottoposti a provvedimenti penali sempre più intensi fino a sfociare in repressioni ed esecuzioni capitali; durante il suo regno furono condannati a morte 189 cattolici, per lo più sacerdoti, altri quaranta morirono in prigione⁹¹. Dovettero infine adeguarsi alle disposizioni della regina e mostrarsi anglicani nelle funzioni pubbliche. Di certo però la politica di Elisabetta portò alla eliminazione dei cattolici dalle file del clero inglese, e delle idee cattoliche dalle università. I puritani invece rimasero all’interno della Chiesa d’Inghilterra ma cercarono di attaccare la soluzione elisabettiana e rifiutarono il controllo sulla loro predicazione; espressero vivacemente il loro dissenso con dibattiti pubblici dentro e fuori del Parlamento. La reazione di Elisabetta fu molto energica: ordinò la soppressione delle loro predicazioni pubbliche, brutali persecuzioni e forti repressioni. Sebbene il movimento puritano avesse attecchito in alcune situazioni locali, esso a livello politico negli anni novanta fu ridotto all’impotenza. In tal modo si arrivò ad un radicamento dell’anglicanesimo nella coscienza nazionale, ma con accenti di carattere prettamente protestanti, perché il puritanesimo aveva dato un apporto rilevante a quel radicamento. Difatti ai puritani furono affidate cariche nelle chiese parrocchiali e cattedrali, ma anche nelle università; luoghi questi dove essi poterono far circolare le loro idee e formare le nuove generazioni. Così pure molti di essi occuparono cariche pubbliche e strinsero alleanze con la nobiltà di vario livello⁹². La politica elisabettiana in materia religiosa dunque cercò nel “cattolicesimo senza papa” di suo padre Enrico VIII una terza via tra i suoi fratelli Edoardo VI e Maria: il mantenimento di una gerarchia ecclesiastica cattolica e una dottrina tutto sommato protestante; una Chiesa di Stato di cui il re o la regina erano solo i governatori. In tale ordinamento il detentore del potere politico si faceva scudo protettivo sia dell’ordine civile sia di quello religioso. Elisabetta alternò dunque metodi liberali a metodi repressivi, riuscì a mantenere unita la sua Chiesa di Stato, ma non a cementare l’unione delle diversità. Il suo successore Giacomo I (1603-25) ne seguì le orme in materia di politica religiosa nonostante cattolici e puritani premessero per le riforme religiose. Mantenne salda la fisionomia della Chiesa nazionale inglese, concedendo un certo grado di libertà di coscienza, ma continuando nella politica ondivaga di Elisabetta. Il re Giacomo voleva tenere un atteggiamento benigno nei riguardi dei cattolici, ma ne fece condannare al patibolo una trentina oltre ad un certo numero di antitrinitari. Vedeva una minaccia maggiore nei puritani che si distaccavano sempre più dalla politica della corona. Durante il regno

91 H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, pp. 161-162.

92 H. G. Koenigsberger, G. L. Mosse, G. Q. Bowler, *L’Europa del Cinquecento*, pp. 396-397.

di Giacomo I si diffusero le tesi di J. Aconcio e anche quelle arminiane; queste ultime plasmarono perfino il pensiero dell'arcivescovo di Canterbury William Laud⁹³. Gli arminiani, attraverso i teologi anglicani che accolsero le loro teorie, detti "latitudinari" (John Hales, William Chillingworth), si fecero promotori di un dialogo tra calvinisti e cattolici romani, e quindi di una politica liberale in materia religiosa. Tuttavia W. Laud con i re Giacomo I e Carlo I cercò di far imporre l'adesione alla Chiesa anglicana e quindi una certa uniformità religiosa. Ciò suscitò la reazione soprattutto dei puritani, dando origine in parlamento ad una grande frattura fra Chiesa e Corona da una parte e un nutrito gruppo di liberali, puritani e anche anglicani dall'altra. Il contrasto fu tale che ai problemi politici si associarono anche quelli religiosi – tra quanti erano schierati con il Parlamento e quanti invece con la Corona – che portò alla guerra civile. La rivoluzione (1642-1648) significò la vittoria dei puritani, l'uccisione del re e di W. Laud, l'abolizione dei ministri anglicani. Con il governo repubblicano (1649-1660), anche se vi predominò il puritanesimo, si respirò un certo clima di tolleranza per le diverse fedi. Esso si deteriorò con il ritorno della monarchia. Carlo II con l'«Atto di Uniformità» (1662) introdusse una vera e propria restaurazione⁹⁴ con un atteggiamento assolutistico in politica e intollerante in materia religiosa, anche se nella vita civile veniva conservata una certa indulgenza. Molti puritani furono destituiti o dovettero emigrare nelle colonie americane. La situazione portò ad un approfondimento del dibattito sulla tolleranza che sfociò, come abbiamo già rilevato, nell'adesione di larga parte della società inglese alle teorie di J. Locke. Si pervenne man mano ad importanti esperienze concrete di tolleranza, favorite in modo speciale dal quacchero W. Penn, che portarono nelle colonie alla Costituzione democratica della Pennsylvania (1682), e in Inghilterra (1689) al *Toleration Act* di Guglielmo III d'Orange, che pur con alcune iniziali restrizioni dava libertà ai protestanti non conformisti, ai battisti e ai quaccheri, e apriva la strada ad una nuova vita politica ed economica e ad una vera e propria tolleranza religiosa, che si completerà solo in seguito.

2.5 L'Inghilterra dunque conobbe una storia altalenante in materia di tolleranza religiosa, così come l'Olanda. In questa terra, dopo una politica di tolleranza realizzata nella prima metà del '600 da parte dei governatori, che miravano ad assicurare ai Paesi Bassi coesione sociale e sicurezza economica, prevalsero ancora una volta nella seconda metà del secolo i rigidi calvinisti, tra cui troviamo Pierre Jurieu, capo degli ugonotti francesi in esilio. Questi costituirono nei Paesi Bassi

93 H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, pp.164-167.

94 L'«Atto di uniformità» obbligava tutti i ministri ad utilizzare l'*Holy Communion Prayer* sotto pena della perdita dei benefici ecclesiastici. Il 24 agosto 1662 un numero rilevante di puritani, 1200-2000, rifiutarono di adeguarsi e di conseguenza persero tutti i benefici e cercarono di formare comunità dissidenti influenzando il prosieguo della storia inglese, che da lì a qualche decennio portò alla «Gloriosa rivoluzione» (1689); J. W. C. Wand, *La chiesa anglicana*, Milano, Il Saggiatore, 1967 (ed. orig. *Anglicanism in History and Today*, London 1961), pp. 284-285.

“una Francia ugonotta” – i rifugiati ugonotti in Olanda oscillavano tra i 50 mila e gli 85 mila per due milioni di abitanti autoctoni⁹⁵ – che decideva della sorte degli esuli francesi in territorio olandese come dei protestanti rimasti in patria⁹⁶. Ancora nel 1690 il sinodo di Amsterdam, sotto l’influsso degli ugonotti, condannava la tolleranza civile ed ecclesiastica nei riguardi di tutte le eresie e dava facoltà al magistrato di esercitare tutta la sua autorità nel reprimere “l'idolatria” e fermare l'avanzata delle eresie. Queste decisioni però non ebbero grandi effetti, perché gli ugonotti furono ben presto costretti a sconfessare la propria rigida intransigenza, in quanto essi stessi e i loro correligionari francesi erano a loro volta vittime dell'intolleranza di Luigi XIV. D'altra parte anche tra le alte cariche dello Stato si andava sostenendo la libertà di coscienza e di religione. Lo esprime durante il suo incarico di “Grande Pensionario d'Olanda” – il funzionario più importante e la figura politica più alta al tempo della Repubblica delle Province Unite d'Olanda, in assenza dello *Statholder* – Gaspar Fagel (1672-1688). Egli dichiarava: «Ognuno è libero di seguire i suggerimenti della propria coscienza, e il cercare di costringere gli uomini ad adottare la religione dominante significa invadere il campo dei diritti di Dio»⁹⁷.

Tali proposte finirono per affermarsi anche tra quanti aspiravano alla creazione di una “nazione devota” costituita da un'unica identità religiosa, quella calvinista, e da quel fine Seicento in Olanda ci si indirizzò sempre più all'accettazione della convivenza di una pluralità di fedi⁹⁸.

Se tale era la situazione in Europa, per avere i primi segni di una tolleranza religiosa universale – e non ristretta a casi particolari – negli Stati italiani oggetto della nostra attenzione si dovrà attendere ancora a lungo. Appena negli ultimi decenni del Settecento, come vedremo nel prossimo capitolo, la questione verrà affrontata nei territori ereditari degli Asburgo dalla politica religiosa di Giuseppe II.

95 Ad Amsterdam, L'Aia e Rotterdam risiedevano (in ognuna) circa 15 mila rifugiati francesi; M. Yardeni, *Le refuge protestant*, p. 66.

96 É. G. Léonard, *Storia del Protestantismo, 2, Il consolidamento 1564-1700*, Milano, Il Saggiatore, 1971, pp. 598-599.

97 H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, p. 236.

98 Cfr. P. G. Wallace, *La lunga età della Riforma*, p. 252. Per questo vedi anche: L. Simonutti, *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese. Il Carteggio Ph. van Limborch-J. Le Clerc*, Firenze, Olschki, 1984.

Capitolo quinto

La politica di tolleranza di Giuseppe II

1. I TERRITORI DELL'IMPERO E GIUSEPPE II VISTI DA UN CONTEMPORANEO

L'Impero Austro-ungarico (Sacro Romano Impero fino al 1806), dominio degli Asburgo d'Austria, comprendeva negli ultimi decenni del Settecento, dopo l'annessione agli inizi di quel secolo di alcune regioni italiane tra cui la Lombardia con l'ex ducato di Mantova, un vastissimo territorio, costituito da paesi tra loro non continui, con popolazioni multiethniche, plurilinguistiche e multireligiose. La diversità tra di loro era decisamente marcata per storia, vita economica e commerciale, cultura, lingua e anche per fede religiosa. Questi ultimi aspetti si verificavano nonostante il governo centrale avesse stabilito l'uso del tedesco nei momenti ufficiali e imposto, sia pur con alcune deroghe, la fede cattolica quale religione dell'Impero. Si trattava di un grande Stato «imbrogliato [...] a cagion della sua fisica situazione e del diverso genio de' differenti popoli», come ebbe ad evidenziare già a quel tempo l'istriano Giuseppe Voltiggi¹ nelle sue *Lettere*².

1 Era nativo di Antignana, in Croazia, e il nome originale era Josip Voltić; all'inizio del XIX secolo ha composto il primo dizionario croato-tedesco-italiano; Z. Baccio, *Giuseppe Voltiggi: da Antignana d'Istria (1750-1825)*, in "La Porta orientale", nn. 1-2, gennaio-febbraio 1954, pp. 1-31; anche M. Schiavato, *Antignana. Una storia millenaria e antiche leggende*, in "La voce", 19/05/07.

2 G. Voltiggi, *Lettere Viennesi*, Vienna, presso la Società Tipografica, 1789, p. 9. Nella Prefazione l'autore dichiara di aver preferito «attaccar per lo più la parte dei difetti di Vienna, che esaltar quella delle bellezze e grandiosità; poiché queste ciascuno ammira e magnifica, e quelli ognuno copre, sminuisce, scusa o nega» (*Ibid.*, p. 5). L'opera è esempio lampante del clima nuovo instaurato prima da Maria Teresa e poi dal figlio l'imperatore Giuseppe II. Il decreto imperiale dell'11 giugno 1781 viene riportato proprio come frontespizio dell'opera (*Ibid.*, p. 2).

Lo studioso settecentesco vedeva appunto come le “Province” dell’Impero fosse-
ro in una “smembrata situazione” e i popoli talmente “differenti” da non «poter
combinare un equilibrato sistema» che potesse soddisfare “tutti ugualmente”
e far funzionare tutta “la gran macchina”³ statale. Tali aspetti vengono messi in
luce dal Voltiggi nell’interessante descrizione dei caratteri delle popolazioni dei
territori asburgici. Il popolo austriaco, posto al centro dell’Impero, è tratteggiato
come «colto, tutto in sé concentra e singolarizza»; il croato è «guerriero, più po-
vero che ricco, ma di buon cuore»; l’ungherese è «ambizioso e sciavo de’ privilegi
baronali»; il popolo della Transilvania è «rozzo e corsivo agli ammutinamenti»;
«il polacco presuntuoso e volubile»; il «boemo testardo»; «il cragnolino [ovvero
lo sloveno] pauroso»; il popolo dei Paesi Bassi – provincia posta lontano dal resto
del territorio imperiale – è «svelto, ricco e tenace delle antiche sue costumanze»;
gli abitanti della Lombardia, anch’essa “distaccata” dalle terre austro-ungariche,
sono «colti, focoli e inclinano alla libertà»⁴. Le diversità erano ancora più evi-
denti da un punto di vista religioso. Nell’Impero, oltre alla fede cattolica, di cui
l’imperatore era “avvocato e difensore”, erano professate anche altre confessioni
cristiane (luteranesimo, calvinismo, hussitismo con le sue ramificazioni, unita-
rismo e confessione ortodossa), così come la fede ebraica e quella musulmana.
Ciò poteva avvenire di nascosto o nel privato, e in alcuni luoghi, grazie ad alcune
deroghe o privilegi cui più sopra accennavamo, anche liberamente. Le differen-
ze di “dommi”, riti, usanze religiose e “capricciose interpretazioni” circa le verità
della fede, sottolinea il nostro autore istriano, «più volte suscitarono gravi di-
sturbi e sollevazioni [...] e disordini», fomentati a suo dire un po’ da tutti: dalle
leggi vigenti dei sovrani, dai “maestrati” (i consigli di presidenza delle associa-
zioni), dai predicatori cattolici e ortodossi come dai pastori protestanti e i rabbi-
ni ebrei, da professori e studenti come da scrittori e autori di gazzette, ovunque
anche da uomini privati nelle case, e dal popolo nelle piazze e nelle locande⁵. A
questa situazione caotica mise mano con i suoi provvedimenti l’imperatore Giu-
seppe II⁶, giudicato dal Voltiggi “un gran sovrano”, “attivo e meraviglioso”, «vasto

3 *Ibid.*, p. 9.

4 *Ibid.*, pp. 9-10. Altri territori anch’essi staccati e non confinanti col “corpo” centrale dell’Im-
pero, segnalati dal Voltiggi, erano Schaffausen (nel testo Nellenburgo), Burghausen, Costanza,
Feldkirch, Pludenz, Brigsavia, Falkenstein.

5 *Ibid.*, pp. 14-15.

6 Su Giuseppe II e il giuseppinismo: P. von Mitrofanov, *Joseph II. Seine politische und kulturelle Tätigkeit* (trad. dal russo), 2 B., Wien-Leipzig 1912; G. Holzknicht, *Ursprung und Herkunft der Reformideen Kaiser Joseph II. auf kirchlichem Gebiete*, Innsbruck 1914; F. Maass, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1850*, 5 B., Wien 1951-1961; F. Fejtö, *Un Habsbourg révolutionnaire, Joseph II, portrait d’un despote éclairé*, Paris 1953 (tr. it. Giuseppe II. Un asburgo rivoluzionario, Gorizia, Editrice Goriziana, 1990); E. Winter, *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1848*, Berlin, 1962; E. Garms-Cornides, *Giuseppinismo e riformismo cattolico: problemi sempre aperti nella storiografia austriaca*, in “Quaderni storici”, 15, sett.-dic.1970, pp. 759-772; H. Magenschab, *Joseph II. Kaiser und Revolutionär*, Graz 1978; F. A. J. Szabó, *Intorno alle origini del giuseppinismo: motivi economico-sociali e aspetti ideologici*, in “Società e Storia”, 4, 1979, pp.

e penetrante, maturato dalla lettura, dalla speranza, dalle lunghe riflessioni»⁷. Le riforme presentate dall'istriano nella lettera *Intorno al governo e le massime di Giuseppe II Imperadore*⁸ erano, a suo giudizio, germinate proprio – e, a parer nostro, non solo – dalla considerazione delle differenze e delle diverse tendenze culturali, morali, religiose, fisiche, morali e politiche presenti nell'Impero, ed avevano l'obiettivo di dare unità ai domini imperiali: affinché «tutti pressoché ugualmente concepiscano, pensino ed agiscano». Gli effetti di tale legislazione furono, secondo il Voltiggi, ben evidenti: «svanirono dipoi le gare, le dispute accanite, i dileggi e gli odi che dentro alcuni secoli separavano gli uomini, e indurivanli in una dispettosa ostinatezza e caparbità»⁹. La riforma citata prima di ogni altra è proprio la *Tolleranza civile* nelle cose di religione; subito dopo la libertà di stampa, l'abolizione della censura e degli ordini religiosi non attivi. È evidente come l'azione riformatrice giuseppina avesse fatto breccia.

Le pagine del Voltiggi ci offrono in sintesi il contesto veramente complesso in cui opera Giuseppe II, alcuni provvedimenti politici e motivazioni da cui è mosso l'imperatore e infine gli effetti di quelle riforme. Sono argomenti che vanno ripresi per comprendere la politica di tolleranza dell'Asburgo.

2. I NON CATTOLICI NEI TERRITORI ASBURGICI

Innanzitutto è opportuno verificare la situazione religiosa nei Paesi dell'Impero alla vigilia delle decisioni giuseppine.

Portiamo dunque per prima cosa l'attenzione sulla numerosa e per lo più significativa presenza dei cristiani non cattolici nei diversi territori imperiali. Secondo la stima di Franz Rudolph Grossings, funzionario governativo al tempo di Giuseppe II, le minoranze religiose, su una popolazione complessiva di tutto l'Impero di 19 milioni, erano circa un terzo, cioè 6 milioni; le ricerche di C. H. O'Brien invece testimoniano che esse erano in effetti intorno ai 3 milioni e 400 mila¹⁰. Una decurtazione sì, ma quanto accertato dall'autore americano rimane comunque un numero ben significativo.

A Vienna, ad esempio, nel 1761 su 200 mila abitanti oltre duemila erano protestanti stranieri, cioè l'1% di tutta la popolazione della capitale; a titolo personale venne concesso loro il culto privato. A questa cifra si aggiungevano i protestanti viennesi, che avevano però un culto clandestino e il cui numero quindi non po-

155-173; H. L. Mikoletzky, *Kaiser Joseph II. Herrscher zwischen den Zeiten. Persönlichkeit und Geschichte*, Göttingen, 1979; S. F. Romano, *La monarchia degli Asburgo d'Austria dalla riforma protestante all'austromarxismo. Momenti e problemi di un profilo storico*, Udine, Del Bianco Editore, 1981, pp.137-167.

7 G. Voltiggi, *Lettere Viennesi*, p. 8, 9, 14.

8 *Ibid.*, pp. 7-33.

9 *Ibid.*, p. 14.

10 J. Karniel, *Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II*, p. 42.

teva essere calcolato¹¹. In Carinzia, Stiria, Austria alta e bassa, come in Boemia e Moravia, la maggioranza della nobiltà terriera aveva aderito al luteranesimo e poi era stata ricattolicizzata dagli Asburgo con mezzi pacifici o con quelli violenti della Controriforma, specie con l'ausilio dell'opera missionaria dei gesuiti. Vi riaffiorava tuttavia ogni tanto il protestantesimo, specialmente nei paesi di montagna. Si è parlato di una continua presenza di cripto-protestantesimo in questi territori, cosa che preoccupava sempre Maria Teresa¹².

In Ungheria e in Transilvania (regione dell'attuale Romania) si concentrava la maggioranza degli abitanti non cattolici. Su una popolazione di 8,5 milioni di abitanti, in Ungheria vi erano 1 milione e 900 mila greci ortodossi, 1 milione e 300 mila o, secondo altre stime, 1 milione e 500 mila riformati, 600 mila luterani, 500 mila greco-cattolici, 80 mila ebrei, per lo più segregati tra di loro a livello religioso; i non cattolici raggiungevano quindi quasi il 50% della popolazione¹³. La Transilvania, in particolare, presentava una situazione del tutto speciale, per le sue alterne vicende storiche in materia di libertà religiosa. La dieta di Torda (1557) aveva concesso tramite decreto la libertà religiosa e l'esercizio dei propri riti alle diverse presenze religiose, per lo più "nobili" e dei ceti medio-alti. Tali privilegi erano stati confermati da re Giovanni Sigismondo nel 1571, che, benché egli stesso fosse "unitario" (o antitrinitario), aveva decretato il riconoscimento contemporaneamente a cattolici, luterani, calvinisti e unitari, in un paese in larga maggioranza ortodosso. I privilegi accordati alle quattro confessioni *receptae* furono ratificati dal *Diploma Leopoldina* del 1691 che concedeva a quei gruppi nazionali uguaglianza di diritti e autonomia anche politica, mentre ne erano privi gli ortodossi, che rappresentavano la maggioranza della popolazione¹⁴. La Chiesa ortodossa di Alba Iulia, in Transilvania, dietro "l'azione diplomatica" del vescovo cattolico Giuseppe de Camillis e quella del card. Leopoldo Kollonich, dopo un ampio dibattito al sinodo avvenuto nella sede principale della diocesi (febbraio 1697) sotto la guida del vescovo di Alba Iulia Teofil Seremi (1692-1697), decise nel marzo del 1697 l'unione della Chiesa ortodossa della Transilvania alla Chiesa di Roma. Si voleva con ciò evitare lo spettro della calvinizzazione della popolazione ortodossa, nella prospettiva di salvaguardare riti e tradizioni religiose proprie di quella popolazione. Era certo però che la "chiesa unita" a Roma doveva riconoscere l'autorità papale, la validità della consacrazione con il pane azzimo, il dogma del purgatorio e la "doppia processione" dello Spirito Santo, tutti punti definiti al concilio di Firenze (1439)¹⁵. Ciò permise il riconoscimento da parte dell'imperatore

¹¹ *Ibid.*, p. 63.

¹² Cfr. A. Wandruska, *Gli Asburgo. I personaggi e le vicende di una grande dinastia imperiale protagonista di sei secoli di storia europea*, trad. di W. Peroni Bauer, Milano, TEA, 1993, pp. 155-157.

¹³ J. Karniel, *Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II*, p. 42, pp. 83-93 *passim*.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 99 e ss.

¹⁵ Sessione VI (6 luglio 1439); COD 523-528.

della confessione dei romeni della Transilvania assieme alle confessioni *receptae*, e con essa anche i diritti a queste concessi, e la provvisione di case parrocchiali¹⁶. Inevitabile la reazione negativa dei ceti nobiliari di fede protestante, ma interessanti le conseguenze per i preti romeni che ricevettero dall'imperatore l'esonero dagli obblighi servili e dal pagamento delle tasse e la concessione degli stessi privilegi dei preti latini. Dinanzi all'opposizione dei protestanti un nuovo sinodo, presieduto questa volta dal nuovo vescovo Atanasie – Teofil nel frattempo era deceduto – e riunito il 7 ottobre 1698 con la partecipazione di arcidiaconi (o protopopi) e altri preti e membri laici rappresentanti di ogni parrocchia della diocesi, fu dichiarata ufficialmente l'Unione con Roma, dando vita quindi alla Chiesa Greco-Cattolica Unita con Roma¹⁷.

Nei Paesi Bassi – anch'essi, come abbiamo ricordato, ancora in possesso della monarchia asburgica – i mercanti protestanti invece, e principalmente quelli originari delle Province Unite e dell'Inghilterra, non godevano di alcun privilegio; nei loro riguardi vigeva solo una tacita tolleranza, finalizzata alla prosecuzione delle attività commerciali¹⁸.

La situazione nei territori italiani assumeva facce diverse. A Trieste, città con porto libero di notevole importanza commerciale, le comunità ortodosse avevano ottenuto già dal 1751 libertà di culto privato in una propria chiesa; tempio che essi eressero ben presto, grazie anche ad un forte prestito della stessa imperatrice, e che inaugurarono già nel 1753, dedicandola all'Annunciazione e a san Spiridione, protettore dei marinai. Tali privilegi venivano estesi anche ad Aquileia e Portoré nel 1775 e 1777¹⁹. In quegli stessi anni stabilivano la loro presenza a Trieste anche gli Armeni, sotto il cui nome dovevano intendersi compresi tutti i cattolici con rito orientale come Greco-cattolici e Maroniti, cui furono conces-

16 N. Nilles, *Symboloe ad illustrandam Historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronoe S. Stephani*, vol. I, Rauch, Oeniponte, 1885, pp. 161-170; anche P. Teodor, *Sub semnul Luminilor. Samuil Micu*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2000, p. 72.

17 R. R. Salanschi, *La politica di tolleranza di Giuseppe II nella Provincia di Bihor (Ungheria) e la chiesa greco-ortodossa del vescovado di Oradea*, Dissertatio ad Licentiam, moderatore M. Cassese, Pontificia Universitas Antonianum, Institutum de Studiis Oecumenicis, Venezia, 2005 (a. acc. 2004-2005), pp. 56-59. Vedi anche I.-A. Pop, *I romeni e la Romania. Una breve storia*, trad. dal romeno e note di G. Munarini, Cluj-Napoca, Istituto Culturale Romeno, 2004, pp. 154-156.

18 Cfr. J. Karniel, *Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II*, p. 74.

19 A Trieste l'imperatrice Maria Teresa nel 1751 concedeva ai Greci Orientali, «con la chiesa cattolica non uniti» residenti nella città il «libero esercizio della Religione», in un tempio o nelle loro case, e quindi di celebrare i riti della loro Chiesa, di fare processioni sacre e altre simili funzioni «entro il circuito della propria chiesa». I loro sacerdoti ortodossi potevano visitare i loro ammalati – con un accompagnamento però non solenne –, fare il funerale dei loro morti e seppellirli. Concedeva ai greci ortodossi inoltre di contrarre matrimoni tra di loro e anche con altri di diversa confessione o fede; dunque una permissione dei cosiddetti matrimoni misti. Per i matrimoni contratti con un partner di fede cattolica la celebrazione doveva essere fatta da un sacerdote cattolico e l'educazione dei figli doveva essere nella fede cattolica romana. I greci si potevano adunare, previo l'avviso al prefetto o al commissario, per eleggere sacerdoti, o per punirli con la presenza di un commissario civile. P. Kandler, *Emporio e porto franco di Trieste*, Trieste, Tipografia del Loyd Austriaco, 1864, pp. 185-190. Per le altre concessioni cfr. *Ibid.*, pp. 190-193.

se “prerogative, esenzioni e benefici”. Essi avevano come punto di riferimento il monastero dei Padri Mechitaristi, il cui capo aveva titolo e poteri di vescovo²⁰. Così pure nel 1772 Maria Teresa concedeva ai numerosi israeliti residenti a Trieste libertà di commercio, di attività industriali, di abitazione al di fuori del ghetto, di professione religiosa, nonché la possibilità di «esercitare nella loro scuola di orazione le funzioni cerimoniali e rito della medesima religione»²¹. A metà del Settecento nella città adriatica si erano già insediati anche cittadini di fede luterana provenienti dal Sud della Germania; essi erano dediti soprattutto al commercio e all’artigianato ed erano riusciti ad avere nel 1755 libertà di culto e una loro chiesa; così pure arrivarono svizzeri riformati ed inglesi anglicani, anch’essi commercianti. Tutti questi credenti dunque già prima del varo della patente di tolleranza di Giuseppe II godevano di uno status economico e sociale, oltre che religioso, avanzato. Anche nella cittadina di Gorizia si riscontrava una forte presenza di ebrei: la comunità, presente già da alcuni secoli, nel 1764 contava 276 persone registrate come presenti nel ghetto, su una popolazione totale di seimila abitanti, ma certamente altri, non quantificabili allo stato attuale delle ricerche, avevano avuto il permesso di risiederne al di fuori. Nella città isontina l’attività degli israeliti aveva un grande peso per la popolazione della città perché l’industria dei cascami della seta, da essi esercitata proprio nel ghetto, dava da vivere a circa il 40% dei goriziani. Non a caso, dunque, gli ebrei di quella cittadina godevano ormai di vari diritti civili e fin dal 1756 avevano la loro sinagoga nella zona del ghetto²².

Per la Lombardia manca finora un lavoro approfondito, che ci dia un’esatta conoscenza della presenza dei non cattolici in quel territorio, della loro consistenza numerica, delle loro attività e delle disposizioni varate nei loro riguardi dalle autorità.

Ha ragione il Carpanetto quando dice che ai tempi di Maria Teresa e di Giuseppe II non vi erano nella Lombardia austriaca «espressioni significative di religioni non cattoliche»²³: poco rilevante, in verità, è la loro presenza se confrontiamo la situazione lombarda con quella dell’Ungheria, della Moravia e della stessa Trieste. Tuttavia da alcuni documenti da noi consultati, e finora non utilizzati da altri ricercatori, è possibile ricavare un’idea della consistenza degli eterodosi in Lombardia. Degno di attenzione è l’elenco dettagliato stilato nel 1747 dal curato di S. Maria Beltrade in Milano e da questi consegnato all’inquisitore. Vi

20 Gli Armeni crearono una stamperia con caratteri armeni e latini. Essi rimasero a Trieste fino al periodo napoleonico; lasciarono la città tergestea a causa della forte tassazione loro inflitta e si trasferirono a Venezia; *Ibid.*, pp. 195-198.

21 Come pure di seppellire i morti, per cui potevano acquistare un campo destinato a questo scopo, con la garanzia di una protezione dell’“intendenza commerciale” imperiale da “ogni oltraggio e insulto”. *Ibid.*, pp. 194-195.

22 Cfr. M. Cassese, *Cristiani non cattolici ed ebrei nella Venezia Giulia. Tra storia e attualità*, p. 208, 213.

23 D. Carpanetto, G. Ricuperati, *L’Italia del Settecento. Crisi, trasformazioni, lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 301.

si citano i nomi di circa trenta persone, tra luterani, calvinisti e un greco scismatico, presenti nel capoluogo lombardo, perché venissero presi provvedimenti ed eventualmente espulsi. Cosa che, come era da aspettarsi, avvenne da lì a poco. È da notare che alcune delle persone segnalate risiedevano a Milano da una decina d'anni ed esercitavano chi l'arte di argentatore, chi il commercio di tele, chi era orologiaio, chi bottigliere²⁴. Va altresì sottolineato il fatto che di questi artigiani o commercianti era nota alla Chiesa milanese l'appartenenza religiosa eterodossa, ma che molti non cattolici lombardi si guardavano bene dal manifestare la propria fede, e quindi ricorrevano ad una forma di nicodemismo. Come abbiamo già visto, ciò accadeva a causa dell'Inquisizione vigente fin dai tempi di Carlo Borromeo. Solo alla fine degli anni sessanta del Settecento, sotto la reggenza di Maria Teresa, non vi sarà più indagine inquisitoriale. È proprio in quegli ultimi anni della sua attività, e precisamente l'8 aprile del 1766, che l'inquisitore milanese faceva pervenire tramite il referente governativo Liovonez ai rappresentanti del governo austriaco un altro dettagliato elenco di 17 protestanti. In esso l'inquisitore lamentandosi della presenza in Milano «di un gran numero d'eretici [...] ritrovati impiegati», fornisce nomi, professioni e fabbriche ove essi lavorano; qualcuno era fabbricante di calze di tela, qualcun altro disegnatore. Significativo rilevare che tra questi nomi non figura nessuno dell'elenco del 1747. Il che sta a indicare che quanti erano stati segnalati diciannove anni prima erano stati espulsi, e che erano stati individuati nuovi eretici. Il Liovonez inoltre nella sua lettera di accompagnamento sembra voler sollecitare una certa indulgenza verso i segnalati, e quindi permettere tacitamente una certa loro permanenza, purché non facessero opera di proselitismo²⁵. A Milano quindi, come anche a Como²⁶, a metà del Settecento vi erano gruppi di non cattolici, che in un primo tempo venivano inquisiti e poi anche espulsi. In seguito, però, l'atteggiamento del governo muta e diventa alquanto tollerante nei loro confronti, ma pur sempre guardingo.

In definitiva mi pare di poter affermare che sebbene non si possa definire, per i motivi già espressi, l'entità numerica della presenza di non cattolici né a Milano né in altre parti della Lombardia, essa ci appare tuttavia interessante a giudicare da quei pochi elenchi in nostro possesso, citati qui solo a modo di esempio. I dati che se ne ricavano, infatti, lasciano supporre una possibile dilatazione di quei numeri, tenendo presente come nei territori lombardi affluissero cittadini svizzeri, spesso di fede protestante, che lavoravano o esercitavano particolari professioni, e come vi stazionassero anche militari provenienti dai terri-

24 ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

25 «Sono di sentimento di non doversi così facilmente cedere [sta per recedere] sul punto di tollerare gli eretici in questo Paese, quando non s'immischino in [è cancellato *far conversioni*] sedurre i cattolici o non diano altri scandali»; ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

26 Vedi la lettera del vescovo di Como, inviata il 27 ottobre 1777 al conte Firmian, governatore di Milano. Il prelado sottopone a quest'ultimo il caso del francese Ferrier orologiaio, che pur essendo cattolico, egli dice – chissà se lo era veramente – si comportava da eterodosso, parlava in modo sconveniente della religione cattolica, creava disordini. ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

tori dell'Impero, tra i quali non pochi professavano una fede religiosa diversa da quella cattolica romana, come abbiamo già visto per il caso della luterana Clara Stifater²⁷. Dunque la pluralità di convinzioni religiose è, nella seconda metà del Settecento, evidenziata in tutti i territori dell'Impero, inclusi quelli italiani, e alcuni tra quanti professavano una fede diversa da quella ufficiale cattolica usufruivano di alcuni "privilegi" personali o collettivi, grazie ai quali era ammesso un certo esercizio privato o limitato della propria fede.

3. LA "PATENTE DI TOLLERANZA" E I SUOI RIFLESSI CIVILI E RELIGIOSI

L'emanazione della patente di tolleranza²⁸ da parte dell'imperatore asburgico Giuseppe II nei riguardi dei cristiani non cattolici prima (1781) e degli ebrei poi (1782) fu un evento di notevole importanza. Cristiani separati dalla Chiesa cat-

27 Abbiamo individuato una lettera del vescovo di Cremona del 15 maggio 1738 indirizzata al governatore di Milano in cui il prelo lamenta la presenza di un cappellano "scismatico" al servizio del "Reggimento cantacuceno d'Illirici" installato a Cremona. Questo cappellano celebrava in pubblico le funzioni religiose, probabilmente di rito ortodosso; ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158. Questo lascia intendere che tra quelle truppe vi fossero soldati di fede greco-ortodossa.

28 Sulla patente di tolleranza: G. Frank, *Das Toleranzpatent Kaiser Joseph II. Säkularfestschrift*, Wien, 1881; L. Singer, *Zur Geschichte und Bedeutung des Toleranzpatents vom 2. Jänner 1782*, in "Bnj Brith Mitteilungen für Österreich", XXXII, 1932, pp. 1-20; M. Doblinger, *Der Protestantismus in Eferding und Umgebung bis zum Toleranzpatent*, in "Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich", 72, 1956, pp. 31-68; C. H. O'Brien, *Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II. A Study of Enlightenment among Catholics in Austria*, Philadelphia, 1969; W. Bihl, "Zur Entstehungsgeschichte des josephinischen Patents für die Juden Ungarns vom 31 März 1783", in H. Fichtenau, Zöllner (hrsg), *Beiträge zur neueren Geschichte Österreichs*, Wien, 1974, pp. 282-298; J. Karniel, *Die Toleranzpolitik Kaiser Joseph II*, Gerlingen, Bleicher, 1985; P. G. Tropper, *Staatliche Kirchenpolitik. Geheimprotestantismus und katholische Mission in Kärnten, 1752-1780*, Klagenfurt, Verlag des Kärnter Landesarchivs, 1989; G. Klingenstein, *Modes of religious Tolerance and Intolerance in Eighteenth-Century Habsburg Politics*, in "Austrian History Yearbook", XXIV, 1993, pp. 1-16. Per le reazioni nei vari territori dell'Impero e in Italia v. P. Karner, *Toleranzjubiläum 1981 (Dokumentation)*, 3 Bd, Wien, 1982; M. Bucsay, *Das Toleranzpatent in der reformierten Kirche Altungarns*, in P. F. Barton (hrsg), *Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jhs. Im Reich Joseph II*, Festschrift/Bd. IX, 2, Reihe, Studien u. Texte z. Kirchengeschichte und Geschichte, in "Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich", 1981, p. 66 e ss; H. R. Boudin, "L'Edit de Tolérance et ses implications pour la communauté protestante d'Ostende", in R. Crahay (ed.), *La Tolérance Civile*, Brussels-Mons, Editions de l'Université, 1982, pp. 99-108; R. A. Horváth, *L'Edit de Tolérance en Hongrie: Histoire et appréciation critique*, *Ibid.*, pp. 141-151; D. Menozzi, *La patente di tolleranza in Italia (1781-1790)*, in "Mitteilungen des Oesterreichischen Staatsarchivs", a. XXXV, 1982, pp. 57-84; F. Venturi, *Settecento riformatore*, IV/2, *La caduta dell'Antico Regime. Il patriottismo repubblicano e gli imperi dell'Est*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 652-726; *Id.*, *Settecento riformatore*, V/1, *L'Italia dei lumi*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 655-660; M. Del Bianco Cotrozzi, *Tolleranza giuseppina ed Illuminismo ebraico: il caso delle unite principesche contee di Gorizia e Gradisca*, in "Nuova Rivista Storica", 73, 1989, pp. 689-726; E. Faber, "Il problema della tolleranza religiosa nell'area alto-adriatica nel secondo Settecento", in *Veneto, Istria e Dalmazia tra Sette e Ottocento. Aspetti economici, sociali ed ecclesiastici*, a. c. di F. Agostini, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 105-123; L. C. Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste. Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford, 1999, pp. 64-94.

tolica – cioè luterani, calvinisti, ortodossi greci e serbi – ed ebrei potevano finalmente in tutto l’Impero avere libertà di esercizio di culto, senza doverne più fare, come in passato, esplicita richiesta particolare alla corte asburgica.

Nel giro di alcuni mesi Giuseppe II dovette mutare l’atteggiamento di cautela, assunto il 18 settembre 1781²⁹, quando, confermando le precedenti leggi provinciali o municipali in materia religiosa, vietava di rendere pubblica e divulgare ufficialmente la sua patente di tolleranza. Questa doveva essere vista solo come una «dispensa dalle Leggi di caso in caso», che poteva essere accordata a tutti.

La patente del 13 ottobre del 1781 assumeva invece un carattere ufficiale e pertanto doveva essere pubblicata sulle gazzette di ciascuna provincia dell’Impero, perché fosse conosciuta e applicata in tutti i territori imperiali³⁰. La Lombardia austriaca, territorio passato sotto il potere asburgico a seguito della pace di Utrecht-Rastadt (1713-14)³¹, ebbe l’ordine della divulgazione in italiano di tale patente il 19 ottobre dello stesso anno.

La cautela iniziale di Giuseppe II, legata a timori di possibili sollevazioni pubbliche da parte dei cattolici, viene dall’imperatore sempre più superata e la sua ordinanza acquista valore di editto il 30 maggio 1782³². Tale cambiamento era dovuto al fatto che in alcune zone dell’Impero i governatori locali e/o le autorità ecclesiastiche non ottemperavano alla divulgazione della patente³³.

Ribadiamo qui che la patente di tolleranza era appannaggio solo di quei cristiani non cattolici che professavano la *Confessione Augustana* – cioè i luterani – o la *Confessione Elvetica* – vale a dire i calvinisti o riformati –, e dei Greci non uniti alla Chiesa di Roma, ovvero gli appartenenti alla “comunione dei Greci scismatici”³⁴. Nessun riconoscimento era concesso ad altre confessioni cristiane o “sette” minori, come “unitariani” o antitrinitari, hussiti, e discendenti da uno dei rami dell’anabattismo cinquecentesco, come i mennoniti. Tutti gli apparte-

29 ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158. I fogli di questa voluminosa cartella non sono numerati, pertanto non possiamo rimandare che alla sola cartella. Sarà possibile eventualmente individuare il documento a cui si farà riferimento sulla base della data di emanazione, che citeremo sempre.

30 Il dispaccio imperiale precisa «per ovviare ad ogni sinistra interpretazione» e «procurare in una sola volta una sufficiente diramazione». ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

31 La pace di Utrecht (1713) stipulata tra Francia, Gran Bretagna, Province Unite, Prussia e Savoia e poi quella di Rastadt (1714) tra Francia, Spagna e l’imperatore Carlo VI poneva fine alla Guerra di successione spagnola. I maggiori vantaggi territoriali andarono all’Austria a discapito della Spagna, perché passarono all’Austria i Paesi Bassi, vale a dire gli odierni Belgio e Lussemburgo; in Italia passarono dalla Spagna all’Austria la Lombardia e il ducato di Mantova.

32 L’editto era inteso come la forma «solita più legale e solenne» e quindi era espressione di una decisione ferma dell’imperatore da rendere obbligatoria «per la più sicura esecuzione ed osservanza di quanto vi si contiene»; ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

33 L’arcivescovo di Gorizia Edling, ad esempio, si rifiutò di rendere pubblica l’ordinanza dell’imperatore in materia di tolleranza religiosa; v. S. Cavazza, *Edling, Rodolfo Giuseppe*, in DBI, XLII, pp. 289-292 (con una buona bibliografia).

34 Tra questi venivano inclusi naturalmente anche gli ortodossi serbi.

nenti a questi gruppi religiosi minoritari sarebbero stati considerati dallo Stato come appartenenti alla Chiesa cattolica³⁵.

La patente era a beneficio esclusivo delle confessioni luterana, calvinista e ortodossa e della religione ebraica perché erano le più diffuse nei territori imperiali e i loro aderenti avevano assunto all'interno dei singoli territori un ruolo molto forte e un peso socio-economico di tale vigore da renderli preziosi per gli interessi dell'Impero³⁶. I dispacci imperiali li definivano ufficialmente "buoni sudditi"³⁷, non solo perché "ubbidienti" alle leggi stabilite dal governo, ma anche e soprattutto perché avevano concorso alla ripresa economica e militare dell'impero, che dal tempo di Carlo VI cercava di riguadagnare terreno nei confronti della Francia e soprattutto della vicina Prussia. Erano esclusi dalle concessioni riportate nella patente anche quanti si erano resi responsabili di disordini e di insubordinazione, come gli hussiti di Boemia³⁸, e "gruppi confessionali" – come i "deisti adamiti" – che rifiutavano il servizio militare, cosa che agli occhi dell'imperatore appariva non solo insubordinazione, ma anche segno di poco attaccamento alla corona e di scarso senso dello Stato³⁹.

La patente del 1781 poneva però dei limiti circa l'esercizio della propria fede. Concedeva una tolleranza del solo culto privato ed esclusivamente in quei luoghi ove avrebbe potuto radunarsi un numero sufficiente di persone, vale a dire: cento famiglie o un gruppo di cinquecento persone⁴⁰. Queste avrebbero potuto costruirsi una loro casa di preghiera (detta *das Toleranzbethaus*), senza però campanile, né campane e nemmeno una facciata o porta d'ingresso che facesse immaginare la presenza di una chiesa.

Si trattava dunque di una tolleranza, non di una piena libertà; una concessione che sapeva ancora di discriminazione e non di accettazione delle altre fedi. Ciò

35 Dispaccio del 31 gen. 1782, ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

36 Vedi, ad esempio, per l'attività degli ortodossi greci e serbi, dei protestanti luterani e calvinisti e degli ebrei a Trieste e a Gorizia nel Settecento, M. Cassese, *Cristiani non cattolici ed ebrei nella Venezia Giulia. Tra storia e attualità*, in part. pp. 209-212, 216-217, 220-224.

37 Circolare del 16.1.1782, in ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

38 Ricordiamo la rivolta contadina del 1775 scoppiata in Boemia, a seguito delle difficoltà economiche e delle restrizioni religiose in cui vivevano i boemi, soprattutto dopo le ordinanze di Maria Teresa del 1752 contro i protestanti. Gli insorti razziarono castelli e chiese, attaccarono sia nobili sia preti, perché ritenuti entrambi complici dei loro oppressori. Dopo il varo di un'ordinanza moderata nei riguardi degli "eretici", si credette in una tanto sperata libertà religiosa, al punto che si vide la richiesta di sessanta comuni di passare al protestantesimo. Al repentino diniego imperiale seguirono nuovi disordini che scatenarono una ulteriore persecuzione da parte di Maria Teresa contro i protestanti Boemi, che suscitarono tra l'altro la disapprovazione di Giuseppe; cfr. F. Fejtő, *Giuseppe II. Un asburgo rivoluzionario*, p. 139.

39 Giuseppe II, in cui il senso dell'ordine era estremamente spiccato, mal sopportava, come osserva il Fejtő, che ci fossero contadini cechi o rumeni che interpretassero le scritture «con le loro teste ignoranti e stupide». Egli ne ordinò perfino la punizione con 25 bastonate sulla schiena; F. Fejtő, *Giuseppe II. Un asburgo rivoluzionario*, p. 213.

40 Lo precisa la circolare del 13 ottobre del 1781, ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

è sottolineato anche dalla postilla che stabiliva l'obbligo di radunarsi nelle chiese cattoliche assieme ai fedeli cattolici per quei cristiani ortodossi o protestanti che in un determinato territorio non avessero raggiunto il numero stabilito. Il numero richiesto poteva essere ottenuto altresì con l'apporto di membri lontani dal centro e che avrebbero dovuto fare un viaggio anche di qualche ora.

Nelle loro chiese i cristiani non cattolici avrebbero potuto avere piena libertà nell'esercizio della loro religione, come pure nell'assistenza religiosa dei loro ammalati; avrebbero da quel momento avuto diritto – «ed ogni volta in via di dispensa» – di abitare in un determinato territorio, di ottenere la cittadinanza, esercitare un mestiere, avere onori accademici e impieghi civili; non sarebbero stati più sottoposti a forme di giuramento vietate dalla loro religione, né obbligati a partecipare a processioni o funzioni della religione dominante. La patente andava ancora più in là di queste concessioni di carattere puramente religioso: nelle elezioni o concessioni d'impieghi o di incarichi pubblici, come nella carriera militare, non era pregiudiziale l'appartenenza alla religione dello Stato ma «l'onoratezza, l'abilità e la cristiana e morale condotta de' concorrenti».

Tutto questo voleva significare che lo Stato asburgico riconosceva da quel momento che *conditio sine qua non* per accedere alle cariche pubbliche dello Stato non era più lo *status* o l'appartenenza religiosa cattolica, ma l'adesione ad un'etica stabilita dai vertici dell'Impero; vero funzionario dello Stato non era più il buon cattolico, ma il suddito fedele e capace. Qualità non più religiose ma civiche.

Con la patente di tolleranza l'Impero austriaco rimaneva certamente cattolico, sia a livello religioso sia a livello d'identità giuridica. Ci si indirizzava a fare i primi passi verso qualche forma di coesistenza di diverse fedi, senza peraltro pensare ancora ad un vero e proprio reciproco riconoscimento e apprezzamento, in spirito di collaborazione. Questa ulteriore evoluzione è invece propria di un "movimento ecumenico" che anche nella Chiesa cattolica prenderà avvio solo a partire dalla seconda metà del XX secolo. Le altre confessioni cristiane non sono poste da Giuseppe II sullo stesso piano di quella cattolica, ma, come sottolinea F. Valsecchi, «almeno rese lecite, e protette»; lo Stato non diventa in tal modo aconfessionale, ma «si indirizza verso la libertà di coscienza»⁴¹. La patente di tolleranza, con tutti i provvedimenti presi da Giuseppe II, a nostro avviso non afferma solo la libertà di coscienza, ma offre anche un significativo contributo alla formazione, nella maggioranza della popolazione, di una mentalità aperta alla pluralità e diversità religiosa. Daniele Menozzi ha già rilevato come la *Toleranzpatent* di Giuseppe II «avviava una timida deconfessionalizzazione dello Stato»⁴²; il che d'altra parte costituisce la base di uno Stato non confessionale, ovvero di uno "Stato laico", quale nei secoli successivi si definirono molti Stati dell'Europa occidentale. Tra questi anche l'Italia unita del 1861, di cui faranno parte quei territori del Nord di cui noi ci stiamo interessando.

41 F. Valsecchi, "Dalla pace di Aquisgrana alla battaglia di Lodi", in *Storia di Milano*, vol. XII, *L'età delle Riforme (1706-1796)*, Roma, 1959, p. 366.

42 D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, p. 23.

4. RADICI E MOTIVAZIONI DELLA POLITICA DI TOLLERANZA DI GIUSEPPE II

Una questione importante riguarda l'individuazione, almeno parziale, delle cause che hanno indotto l'imperatore a concedere la patente. Si tratta di cogliere l'anima o la sostanza della politica di tolleranza di Giuseppe II. In particolare ci si chiede: l'imperatore era mosso solo da ragioni di carattere religioso e ideologico, considerata la natura del provvedimento, oppure era spinto da considerazioni ulteriori anche politiche, sociali ed economiche? Si trattava di una serie di motivazioni, forse complesse nel loro insieme, oppure qualcuna in particolare prevaleva?

La storiografia ha indagato non poco su quest'aspetto; e non poche sono state le risposte. In passato la maggioranza degli storici ha affermato che l'Asburgo fosse stato indotto a varare una politica di tolleranza per problemi economici e per ragioni di Stato, che imponevano, sia gli uni sia l'altra, la necessità del contributo e della partecipazione di tutti i sudditi dello Stato, anche di coloro – ed erano tanti, come abbiamo visto – che si dichiaravano appartenenti a confessioni e/o religioni diverse da quella cattolica. C. H. O'Brien ha completato questa presentazione dei motivi della politica giuseppina rintracciandone le cause teologiche e religiose⁴³. Friedrich Spiegel-Schmidt nel secondo centenario della patente di Giuseppe II ha presentato «la complessa storia del conflitto di intolleranza e tolleranza» facendo emergere, da un punto di vista protestante, anche l'intolleranza espressa dal mondo protestante al suo interno⁴⁴; mentre Peter F. Barton nel suo *excursus* storico su «Il lungo cammino verso la tolleranza» rilevava l'influsso giocato dall'Illuminismo su Giuseppe II nella sua formazione all'idea di tolleranza, e assumeva una posizione critica nei riguardi di tale aspetto della politica dell'Asburgo. Avendo questi concesso ai protestanti solo l'esercizio privato della loro religione, nota il Barton, di fatto a livello sociale li relegava al rango di uomini di seconda categoria. Pertanto a suo giudizio la patente di tolleranza non deve essere considerata come legge fondamentale dello Stato, ma solo come un atto di grazia revocabile da parte del sovrano⁴⁵. Elisabeth Kovacs invece sostiene che la patente di Giuseppe II va collocata nella tradizione politica degli Asburgo d'Austria, che lungo una complessa storia di acquisizione e di allargamento dei propri possedimenti subiscono cambiamenti nella concezione teorica dei loro Stati ereditari e dell'Impero, e ad un tempo del compito del sovrano e della legittimazione del potere. Lungo questa secolare storia, che va dall'inizio della Riforma a Giuseppe II, gli imperatori hanno oscillato tra tolleranza e intolleranza, concedendo in diversi casi qualche diritto ai protestanti per ottenerne l'aiuto necessario contro i turchi, come nel caso dell'Ungheria nel 1606 e della Transilvania poi (1690, 1711).

43 C. H. O'Brien, *Ideas of religious Toleration at the Time of Joseph II*.

44 F. Spiegel-Schmidt, "Vom 'beneficium emigrandi' zur Toleranz", in *Im Zeichen der Toleranz, Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II, ihren Voraussetzungen und ihren Folgen*, P. F. Barton (hrsg), Wien, Institut f. protestantischen Kirchengeschichte, 1981, pp. 39-75.

45 P. F. Barton, "Toleranz und Toleranzpatent in der Donaumonarchie", *Ibid.*, pp. 250-275.

In questi frangenti si è dovuto far coesistere l'immagine dell'imperatore quale avvocato e difensore della Chiesa cattolica con quella di protettore di tutti i sudditi, cattolici o protestanti che fossero. Sotto Carlo VI si faceva strada l'ipotesi di un imperatore protestante; il che lasciava trapelare anche la possibilità di una «secolarizzazione del concetto di dignità imperiale»: anche un protestante avrebbe potuto, al pari di un cattolico, agire come *advocatus et defensor Ecclesiae*. In tal modo Maria Teresa e poi Giuseppe II concentrarono la loro attenzione sugli Stati ereditari più che sull'Impero e fecero sforzi significativi nel fare dei loro domini uno Stato autonomo, compatto e ben formato, così come stava avvenendo per la Prussia di Federico II il Grande, visto dagli Asburgo come modello non meno che come avversario. Le riforme teresiane e quelle giuseppine sono una prova evidente di tale progetto. Giuseppe II, divenuto prima co-reggente e poi imperatore, mostrò diversità di idee e di modalità di governo, così come nel cerimoniale e nello stile di vita a corte, rispetto ai suoi predecessori; cambiamenti di rotta erano palesi anche nella concezione del ruolo imperiale e del rapporto con i sudditi. La politica di tolleranza non è che l'approdo del lungo cammino di questa politica degli Asburgo e ad un tempo della maturazione ideologica e politica di Giuseppe II⁴⁶. L'interessante analisi della studiosa austriaca, che abbiamo ritenuto qui di ripercorrere in sintesi, è certamente meritevole di attenzione. Da parte nostra riteniamo che le cause della tolleranza vadano ricercate, prima di ogni altra cosa, proprio nelle condizioni stesse dell'Impero. I suoi presupposti stavano nella sua stessa variegata realtà, nella multiforme presenza dei sudditi sparsi nei diversi territori, che Giuseppe II aveva per buona parte visitato durante il periodo di reggenza della madre Maria Teresa (1760-1780); nel 1769, ad esempio, fu in visita sia a Milano sia a Gorizia⁴⁷. Attraverso i suoi viaggi egli poté rendersi conto personalmente delle situazioni economiche, sociali e religiose in cui si trovavano le varie popolazioni. Poté cogliere *de visu* la crescente tensione causata dalle disparità giuridiche esistenti tra *Land* e *Land* proprio circa i privilegi religiosi concessi a macchia di leopardo; constatò il dissenso esistente in zone come la Boemia, intensamente popolate e con elevata percentuale di protestanti. Lo aveva colpito anche la rivolta contadina degli anni settanta, soprattutto in quelle terre boeme, nei riguardi delle quali si nutriva il timore che il forte desiderio di libertà religiosa dei protestanti locali fornisse il pretesto per un intervento di Federico II di Prussia a loro favore.

A questa situazione di potenziale esplosività del sistema va aggiunto il rifiuto espresso dai ceti più colti di misure coercitive come la conversione forzata e l'espulsione, e anche la loro trasmigrazione in Inghilterra, Olanda, Prussia; ed inoltre le difficoltà legate all'introduzione nel 1731 del giuramento d'ufficio catto-

46 E. Kovács, "Zur Genese des Toleranzediktes Josephs II aus österreichischer Sicht", in *La Tolérance civile*, pp. 33-52.

47 A Gorizia arrivò il 25 luglio 1769; Capellaris, *Diarii* (= A. Capellaris, *Diarii*, in BCGO, Ms 222, voll. I-X.), I, p. 174; vi tornò il 23 maggio 1775, quando visitò anche Trieste ed Aquileia; *Ibid.*, p. 294. Ritornò nella città isontina nel 1784; Capellaris, *Diarii*, VI, pp. 317-318.

lico e, infine, la disparità di trattamento tra etnie. Non vanno elusi dai motivi che sottendono la patente di tolleranza i matrimoni celebrati tra credenti di diversa denominazione, il battesimo e l'educazione dei figli nati da matrimoni misti, le pressioni esterne, come quelle della Prussia e della Russia, che si presentano come garanti per la Galizia degli insediamenti religiosi del 1768 e del 1772-73; il nuovo ruolo economico che vanno assumendo le province a forte presenza protestante, come i Paesi Bassi.

Le cause non erano state però solo di ordine politico, economico e sociale: anche motivi di carattere culturale e religioso avevano inciso sulla politica di Giuseppe II e della sua corte. L'imperatore e vari uomini di corte, come già evidenziato da altri e dalla stessa E. Kovacs, avevano conosciuto l'influsso delle idee muratoriane, di quelle gianseniste, e nel nostro caso soprattutto febroniane, sull'ecclesiologia e la politica ecclesiastica.

Il vescovo Giovanni Nicola di Hontheim, coadiutore della diocesi di Treviri, scriveva nel 1763, sotto lo pseudonimo di Giustino Febronio, il *De statu Ecclesiae et legitime potestate Romani Pontificis*, in cui riaffermava e sintetizzava in modo efficace le diverse concezioni ecclesiologiche che da alcuni decenni in Europa si esprimevano a favore di un'autonomia ecclesiastica locale e di una tolleranza religiosa. Egli si faceva quasi portavoce delle coscienze ormai mature, apparse non solo nell'ambito cattolico ma in tutto il contesto religioso e politico-ecclesiastico del Settecento. L'opera febroniana, in cui è messa in evidenza la concezione episcopalista e conciliarista dell'autore, esprime, secondo Mario Rosa, un profondo irenismo con il quale si «getta nuovamente un ponte tra il mondo cattolico e quello riformato». Il Febronio proponeva l'autonomia delle Chiese nazionali quale soluzione contro gli abusi di Roma, le cui prerogative accentratrici potevano essere un «impedimento al ritorno dei dissidenti nel grembo della Chiesa»⁴⁸.

Sono questi i motivi che ci danno la possibilità di capire perché quella patente di tolleranza parli di «danno che cagiona la coazione delle coscienze» e di «grande profitto che risulta per la Religione e per lo Stato da una vera tolleranza»⁴⁹.

Va rilevato, e lo ripetiamo, che Giuseppe II considerava vera religione quella cattolica, «la sola che opera nello spirito» e che quindi porta alla salvezza. L'accoglienza e la diffusione del cattolicesimo, afferma l'imperatore, possono avvenire solo con l'istruzione e la convinzione, non con la forza e l'imposizione. Tuttavia, per non incorrere in fraintendimenti o comunque per non creare equivoci, evitando quelle accuse di tradimento nei riguardi della Chiesa cattolica che da più parti cominciavano ad essere sollevate, nella stessa circolare del 26 aprile 1782 Giuseppe II sottolinea che la diffusione della «santa religione» cattolica «gli sta molto a cuore» e considera suo «dovere carissimo» e sua «principale cura» dare ad essa sostegno. Suo «paterno desiderio» è però che i «sudditi senza eccezioni si leghino liberamente a quella santa religione», che è «il

48 M. Rosa, *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze, Sansoni, 1974, p. 13.

49 *Patente di tolleranza*, 13 ottobre 1782, ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

più sicuro cammino per la loro salvezza»⁵⁰. Perciò sancisce, sulla base della sua concezione, che solo alla religione cattolica, la “dominante”, spetta l’esercizio pubblico, alle altre solo quello privato.

È importante, però, a mio avviso, notare come nella lettera di Giuseppe II acquista significato anche quel “liberamente”, sopra richiamato, che esprime chiaramente l’intenzione politica e religiosa dell’imperatore. Egli si fa fautore di un nuovo modo di aderire alla religione cattolica, quasi direi di una nuova modalità di evangelizzare. Lo richiedevano i tempi. Lo perorava la cultura del Settecento che faceva della libertà un ideale ineludibile, prima di tutto come libertà di coscienza oltre che di pensiero. Certo lo richiedeva anche l’opportunità politica: le popolazioni non cattoliche potevano sentirsi legate alla corona e allo Stato asburgico, e quindi servirli “devotamente” solo in concomitanza con una piena libertà di manifestare la propria fede, di cui la tolleranza era dunque il primo passo, o di passare ad un’altra confessione.

Gli “acattolici” non assumono più i connotati di eretici, di falsi credenti, come fino ad allora essi venivano considerati in tutti i documenti ufficiali sia ecclesiastici sia giuridici dell’Impero. Per l’Asburgo essi sono “fratelli erranti” (*irrenden Brüder*), che hanno perso la giusta via. Un termine, quello di “fratelli”, che suscita la nostra attenzione e di cui va posta in rilievo la novità. Quei “fratelli erranti” sono per Giuseppe II “sudditi di lodevoli costumi”, che pur professando un’altra fede devono «essere trattati senza parzialità e punizioni ma con dolcezza e carità». Questo è l’atteggiamento – dispone l’imperatore illuminato – che i cattolici devono assumere nei loro riguardi. Questi ultimi sono pertanto invitati a non disturbarli nelle loro adunanze, ove tengono le loro liturgie o prediche, «soprattutto quando si riuniscono nelle stesse ore del servizio divino dei cattolici». I fedeli cattolici sono invitati a trattarli invece con amorevolezza (*Liebe*) e affetto (*Gewogenheit*), astenendosi da ogni disputa sopra la fede e da disprezzo e insulti nei loro riguardi⁵¹.

Non ci sembrano espressioni prive di peso. Dietro queste disposizioni di tolleranza e di accettazione della presenza di diverse confessioni di fede, c’è in Giuseppe II una novità anche nell’intendere l’Impero, che lo distacca su questo aspetto dalla madre. È vero che entrambi ritenevano che l’unica religione operatrice di salvezza fosse quella cattolica. Tuttavia, mentre l’imperatrice «manteneva sempre intatte le tradizioni rigidamente cattoliche degli Asburgo, instancabili cacciatori di eretici», e «non conosceva uno stato indipendente dall’interesse della Chiesa», Giuseppe II, invece, sentiva la necessità – e pertanto invita la madre a farlo – di trattare quelli che erano considerati “malefici apostati” «con maggior riguardo di quanto non abbia fatto fin ad ora»⁵². Il principe illuminato era persua-

50 Circolare del 26 aprile 1782, ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158. “Auf diese sichersten Wege ihr Heil wirken möchten”.

51 Circolare del 16 gennaio 1782, ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

52 F. Fejtö, *Giuseppe II. Un asburgo rivoluzionario*, p.140.

so, secondo il Fejtő, che ogni protestante fosse un virtuale alleato della Prussia⁵³, e perciò mirava a tollerare per una ragion di Stato la presenza dei non cattolici nei territori imperiali. La permissione di un culto privato per tali confessioni, pur non uguagliato ancora a quella cattolica, come abbiamo rilevato, poteva portare nelle intenzioni dell'imperatore non solo ad un maggior ordine pubblico, ma anche ad un coinvolgimento ulteriore nell'azione di risanamento e rafforzamento dello Stato. L'Impero aveva bisogno di artigiani, operai, fabbricanti, di un ceto medio che colonizzasse le regioni spopolate. Giuseppe II voleva impedire che i protestanti continuassero ad emigrare altrove, come stava avvenendo in proporzioni allarmanti già dagli anni della reggenza della madre⁵⁴. Mirava a fare di quegli "eretici" dei cittadini impegnati nella soluzione di problemi economici e sociali dei vari *Länder* e dell'Impero nel suo insieme.

Esempio interessante è quello di Como. In questa cittadina lombarda era stata creata nel 1771 una nuova fabbrica di seta e di conseguenza vi si era trasferito un certo numero di protestanti. La cosa aveva destato preoccupazione non solo negli ordinari cattolici del comasco e della Lombardia tutta, ma anche nel governatore di Milano. Questi nella sua lettera del 24 agosto 1771 indirizzata alla corte di Vienna riportava con inquietudine il fatto che una terza parte delle 283 famiglie che si sarebbero stabilite a Como sarebbe stata protestante. La risposta da Vienna del 9 settembre, dai toni rassicuranti, specificava che secondo la giunta governativa si sarebbe trasferito a Como un numero inferiore a quello riferito dal governatore nella sua missiva: duecento persone di cui solo la terza parte – quantificata in sei o otto famiglie – sarebbe stata protestante. Si sottolineava inoltre che quel "trasporto della fabbrica" era dovuto a motivi di pubblica utilità: «La diversità delle stoffe che forse può introdurre il nuovo progettante [protestante], un più perfetto meccanismo, una maggiore diligenza nel purgare la seta, le corrispondenze fisse alle quali appoggiato finora ha sussistito». Como d'altronde avrebbe guadagnato «tanti abitanti e consumatori» e con questi «articoli degni di considerazione», vi sarebbe cresciuta «la somma totale della mano d'opera», con cui «l'industria e lo stato devono guadagnarne»⁵⁵. Preoccupazioni e finalità prettamente socio-economiche guidano dunque tale provvedimento. Esso però non elude considerazioni di carattere religioso. Difatti in quella lettera il Kaunitz, cancelliere dell'Impero, esprimeva – pare, dal tono della lettera, più per rassicurare il vescovo locale che per una propria sicura previsione – le sue considerazioni circa quel piccolo numero di protestanti,

53 *Ibid.*, p. 139.

54 *Ibid.*, p. 213.

55 ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158. Nella lettera, siglata dal cancelliere Kaunitz, si sottolinea che «non deve far tanta impressione il vedere de' Protestanti che vivessero framischiati con i Cattolici» e si prega il governatore di Milano, che aveva presentato le rimostranze del vescovo di Como, di riferire a questi di non annientare «il vantaggio sperabile della rara e fortunata combinazione che ci si offre».

che non avrebbe causato alcunché nei riguardi della religione cattolica, anzi: alcuni di essi si sarebbero convertiti molto probabilmente ad essa, così come, a suo avviso, stava avvenendo in molti casi a Vienna.

Questo di Como appare un caso emblematico della politica di tolleranza che verrà messa in atto da Giuseppe II: i protestanti preparati nell'arte della seta, tollerati in quelle terre anche nei loro culti privati, avrebbero potuto portare benefici economici al comasco e a tutto il *Land* milanese.

In definitiva, a differenza di Maria Teresa che considera il *Gesamtstaat* (l'Impero nel suo insieme) come un tutto omogeneo sia a livello politico sia a livello religioso, Giuseppe II vede l'Impero come una patria comune, in cui è possibile la compresenza di diverse tradizioni e di peculiarità nazionali dei vari *Länder*. Nell'imperatore c'è dunque lo sforzo di creare una rete di comunità autonome come base per una rappresentatività provinciale, prima inesistente. Egli prende a modello la Moravia, ove vigeva già nel 1776 la separazione dei problemi religiosi dall'amministrazione temporale e giuridica. Ha ragione pertanto Greta Klingenstein, quando osserva che la storiografia più recente sulla politica di tolleranza di Giuseppe II – un esempio ne è l'ampio studio di Josef Karniel – ha dimostrato che «il modello confessionale prevalente nella monarchia asburgica sotto Giuseppe II non era l'uniformità, ma la diversità, o piuttosto variabili tanto della diversità quanto dell'uniformità»⁵⁶. Giuseppe II rimaneva, però, un imperatore cattolico. Lo ricorda D. Menozzi, che sottolinea come chi continuava a regnare fosse «un principe cattolico» che comunque nei propri atti di governo avrebbe fatto rispecchiare la sua fede e il suo favore alla Chiesa⁵⁷.

Per questo a me pare che non si debbano celare le contraddizioni presenti nella politica di tolleranza di Giuseppe II. Ne richiamiamo alcune fra le tante. La prima sta nella concessione di un culto solo privato e non pubblico – e in un luogo non riconoscibile come chiesa – alle confessioni non cattoliche; pertanto, come già rilevato da Peter F. Barton, Giuseppe e la sua corte considerano quei credenti – siano essi luterani o calvinisti, ortodossi o ebrei – uomini di seconda categoria, senza effettiva parità con i cattolici almeno nell'aspetto della fede religiosa. Un'altra antinomia va colta nella disposizione stessa della possibilità di avere un proprio culto sulla base dell'entità numerica dei membri presenti in una *Bethaus*. Com'era possibile, per chi non raggiungeva il numero stabilito, partecipare al culto di altri credenti, in questo caso cattolici, con i quali da secoli non c'era più comunanza né di fede né di vita religiosa, anzi verso i quali si era nutrito – e questo reciprocamente – anche odio, rancore, finiti in lotte e guerre sanguinose? Soprattutto com'era possibile farlo sapendo che altrove credenti della propria confessione potevano finalmente ascoltare la predica o il sermone da uno dei “loro” pastori o partecipare alla S. Cena o alla “Divina Liturgia” celebrata da un ministro o pope

⁵⁶ G. Klingenstein, *Revisions of enlightened absolutism: “The Austrian monarchy is like no other”*, in “The Historical Journal”, 33, 1, 1990, p. 164.

⁵⁷ D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, p. 23.

della loro fede di appartenenza? Era una situazione che creava difficoltà nella vita di quei credenti, disseminati nell'intero territorio asburgico ed impossibilitati a raggiungere il numero previsto dalle norme imperiali. Ancor più contraddittoria appare la disposizione data nel 1782 dall'imperatore, con la quale si imponeva la permanenza nella confessione cattolica agli ortodossi dell'eparchia greco-cattolica di Orodea – che nemmeno un secolo prima aveva concordato l'unione con Roma solo per motivi socio-politici – e ordinava ad un tempo il ricorso diretto alle autorità e all'imperatore a quanti volessero lasciare la propria fede cattolica, facendo obbligo di esporre i motivi per i quali si voleva passare ad un'altra confessione⁵⁸. Per chi avesse desiderato abbandonare il cattolicesimo o il rapporto con la Chiesa di Roma infatti vi era una lunga procedura da seguire, oltre a quella burocratica di carattere ufficiale. Il richiedente era tenuto a frequentare per un periodo di sei settimane un'istruzione catechetica data dal parroco cattolico, che aveva l'obbligo di porre bene in vista anche «gli errori della setta che si vuole abbracciare». Solo se l'aspirante “converso”, dopo il periodo di indottrinamento, persisteva nella sua decisione, gli si poteva concedere tale passaggio. La stessa procedura era prevista nel caso si trattasse di un ecclesiastico. Tuttavia, nei riguardi di due preti abbiamo notizia che Giuseppe II comandò che venissero «impiegati tutti i mezzi spirituali, di porli anche in un monastero, e finalmente senza pubblicità alcuna [...] che fossero condotti fuori della monarchia ed esiliati da questa»⁵⁹. Tutto questo aveva certo elementi di intolleranza, pur nel comprensibile disorientamento della corte asburgica e dello stesso imperatore dinanzi alle notizie che pervenivano loro di numerose conversioni di cattolici alle altre confessioni.

Anche nel caso di matrimoni misti, che ormai si celebravano in diversi territori dell'Impero, si nota un'anomalia nelle disposizioni imperiali: il coniuge non cattolico doveva impegnarsi ad «educare la prole o già avuta o che nascerà durante il matrimonio nella Santa cattolica Romana Religione»⁶⁰.

Sono chiare prove di una politica di tolleranza molto acerba ed oscillante. In effetti, Giuseppe II si sentiva non solo il primo servitore dello Stato ma anche e fino in fondo imperatore cattolico. Non si spiega in altro modo la sua recessione dalla volontà, espressa varie volte, di voler deporre la corona del Sacro Impero germanico. Quando venne il momento stabilito di farlo – ed era il 1784 – e si andava spargendo la voce che Federico II avrebbe potuto presentarsi come una sorta di anti-imperatore protestante, Giuseppe II stabilì con Pio VI un concordato che andava, per la durata di 50 anni, a regolare le relazioni tra monarchia austriaca e corte romana, tra Chiesa e Stato in Austria⁶¹.

58 Cfr. R. R. Salanschi, *La politica di tolleranza di Giuseppe II nella provincia di Bihor*, pp. 142-143.

59 Lettera del card. di Malines all'arcivescovo di Milano, marzo 1786, in ASDMI, *Carteggio Ufficiale*, cart. 160, f. 13.

60 Lo si legge nell'atto di giuramento che l'anglicano Giovanni Giorno Muller deve il 22 settembre 1786 sottoscrivere dinanzi al notaio vescovile e due testimoni; ASDMI, *Carteggio Ufficiale*, cart. 161.

61 E. Kovács, *Zur Genese des Toleranzediktes Josephs II aus österreichischer Sicht*, p. 52.

Appendice

LA “PATENTE DI TOLLERANZA” DI GIUSEPPE II

Vienna, 17 Ottobre 1781

Persuasa S. M. Imp. R. A. da una parte del danno, che cagiona la coazione delle Conscienze; e dall'altra, del grande profitto, che risulta per la Religione, e per lo Stato da una vera Tolleranza Cristiana; ha graziosamente stabilite, e prescritte a chi appartiene, le seguenti Regole direttrici, per la puntuale, ed inalterabile loro osservanza.

Primo. Sarà permesso agli acatolici, cioè alli Consorti delle Confessioni Augustana, ed Elvetica, come pure a' Greci non uniti alla Chiesa Romana, ne' luoghi, ove essi si trovino in sufficiente numero, ed ove in proporzione delle loro facultà sarà praticabile; l'Esercizio privato della loro Religione da per tutto, e senza badare, se in passato tale culto vi sia mai stato praticato, o nò.

Secondo. Con questo Esercizio privato di Religione non s'intende accordato ai Protestanti, e non Uniti di aver Campane, e Campanili alle loro Chiese, o agli Oratorj, nè di farvi tale forma d'ingresso, che dia loro l'apparenza di Chiesa; potranno però del resto fabbricarli, ove loro piacerà, e dovranno avere una piena libertà nell'esercizio del culto della loro Religione, tanto nel recinto di tali Chiese, o Oratorj, che fuori de' medesimi, e presso gli Ammalati, ovunque questi si trovino.

Terzo. Nei luoghi, ove essi Protestanti, e non Uniti già godono una maggiore libertà, questa rimarrà illesa.

Quarto. Accorderà Sua Maestà in avvenire senza difficoltà, ed ogni volta in via di Dispensa a tutti i Consorti delle suddette Religioni, anche nelle Provincie, e nelle Città, ove per motivo della loro Religione finora non erano abilitati, il Diritto di possedere, l'Incolato, la Cittadinanza, la Maestria, gli Onori accademici, ed Impieghi Civili.

Quinto. Non saranno essi mai astretti ad altra formola di giuramento, se non a quella ch'è conforme a' Principj della loro Religione; nè obbligati ad intervenire alle Processioni, o funzioni della Religione dominante, quando essi medesimi non volessero assistervi.

Sesto. Nelle elezioni, e concessioni d'Impieghi non si avrà alcun riguardo alla diversità della Religione, ma come nello stato Militare è praticato con molto frutto, e senza il minimo inconveniente, si prenderà unicamente in considerazione l'onoratezza, l'abilità, e la Cristiana, e morale condotta de' Concorrenti.

Questa Sovrana Determinazione è già stata intimata a tutti i Dicasterj, Uffici de' Circoli, alle Università, ai Dinasti, e Magistrati per la dovuta immancabile osservanza, coll'ordine d'invigilare, che venga puntualmente eseguita.

La stessa Determinazione è stata rimessa da S.M. alle Cancellerie d'Ungheria, e della Transilvania, al Consiglio Aulico di Guerra rispetto a tutto lo Stato Militare, ed a' Distretti Confinarj da esso dipendenti; così pure a' due Dipartimenti de' Paesi Bassi, e d'Italia, senza pregiudizio però de' maggiori Diritti già spettanti nell'Ungheria, e nella Transilvania a i Protestanti in virtù della Costituzione del Paese, ed agli non Uniti in forza de' Privilegj rispetto all'Esercizio pubblico di Religione.

(Bibl. Univ. Pavia, Dominio Austriaco in Lombardia 1779 – 1783, Busta XXVIII, n. 1160)

Capitolo sesto

I diritti civili e religiosi nella politica di tolleranza in Lombardia

1. IL CASO BLONDEL

Alla fine del 1784, tre anni dopo il varo della patente di tolleranza emessa da Giuseppe II a favore degli acattolici, il governatore di Milano, conte Johann Joseph Wilczeck, ricevette una lettera indirizzata a Sua Maestà Imperiale, in cui si denunciava un presunto caso di intolleranza verificatosi nel territorio del ducato milanese. Il mittente era il protestante riformato François Louis Blondel, originario del cantone di Berna, più conosciuto oggi in quanto padre di Enrichetta Blondel, prima moglie di Alessandro Manzoni.

Il Blondel all'epoca della lettera era dedito all'agricoltura nel territorio di Ghiera d'Adda. In precedenza aveva lasciato Ginevra con tutta la famiglia e si era trasferito a Bergamo ove aveva operato come negoziante; da qui, nel marzo del 1783, si era portato a Casirate, con la moglie in attesa di un nuovo figlio. Con buon anticipo sulla data del parto aveva chiesto al parroco del luogo la possibilità di amministrare in casa il battesimo al suo bambino, non secondo le «formalità» della Chiesa cattolica, ma con le modalità in uso a Bergamo, città dipendente dalla Repubblica di Venezia, ove si erano stabiliti e sposati molti protestanti. Gli fu risposto dal parroco che bisognava chiederne il permesso alla curia di Cremona,

dalla quale Casirate dipendeva. Tale permesso però non fu accordato¹. Intanto madre e figlio erano morti durante il parto; e non avendo il Blondel ottenuto la concessione di seppellire la sposa nel recinto intorno alla chiesa cattolica, l'aveva fatta tumulare nel terreno della sua abitazione.

L'accaduto era apparso, tanto al ginevrino quanto ad altri conoscenti protestanti, come un grave torto. Essi avevano creduto che le disposizioni e gli editi dell'imperatore Asburgo emanati a loro favore, qualche anno prima, fossero «destinati a regolare le questioni sulle quali essi deliberavano negli stati italiani, alla stessa maniera in cui l'avevano decretato in Germania»². Probabilmente il Blondel voleva riferirsi alle norme vigenti in Slesia e in Moravia, territori ancora appartenenti all'Austria in quegli anni di fine Settecento. Qui erano state varate precise norme applicative della patente di tolleranza, che rispondevano in un certo modo alle richieste del ginevrino. Inoltre è da rilevare che il Blondel, al pari di altri fratelli di fede calvinista, aveva già potuto godere a Bergamo di disposizioni abbastanza soddisfacenti in materia religiosa, ove la Repubblica Veneta, come il ginevrino lascia intendere, permetteva di amministrare il battesimo in casa secondo il rito riformato.

Il Blondel esprimeva nella conclusione della lettera un'ulteriore sua viva preoccupazione. Egli abitava infatti con alcuni parenti appartenenti alla sua stessa Chiesa e sentiva l'esigenza di passare ad un secondo matrimonio. Lo attanagliava però un angosciante pensiero: sapere che sussistevano nei confronti dei riformati norme ostanti la loro libertà di culto in materia di battesimo e sepoltura. Chiedeva perciò all'imperatore di degnarsi di concedere che battesimo dei bambini protestanti e sepolture potessero essere dati secondo il rito riformato³.

La vicenda in cui era incorso il futuro suocero del Manzoni sollecitò vere e proprie prese di posizione tra gli amministratori di Vienna e Milano ed aprì un dibattito nel mondo ecclesiastico lombardo. Non mi sembra dunque inopportuno parlare di un "caso Blondel", grazie al quale, probabilmente, in Lombardia si

1 «[...] Son Epouse devenue enceinte, il demanda quelque temps [nel testo: *quelques tems*] avant ses couches au Curé du lieu, s'il n'administrerait pas le Batême à [nel testo: *a*] son Enfant, dans la maison sans les formalités de l'Eglise Romaine, et comment on est dans l'usage de le faire a Bergame, ou il y a plusieurs Protestants établis et Mariés. Il répondit qu'il fallait qu'il en eut la Permission de la Curie de Cremone. Cette permission ne lui fut pas accordée»; *Lettre de François Louis Blondel à sa Sacré Majesté Imperiale* (s.d.), in ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, n. 308 (fasc. Blondel) [f. 2; nostra numerazione].

2 «Lorsque les dispositions et les Edits de sa Majesté Imperiale en faveur des Protestants furent connues [nel testo: *connus*], bien des gens crurent ces dispositions generales; et se flattèrent quelles étaient destinées a régler les objets sur lesquels elles statuaient, dans ses Etats d'Italie, de même que dans ceux de l'Allemagne. Trois articles sur tous flattaient les Protestants qui pensèrent alors à [nel testo: *a*] s'y établir: la Liberté du Culte, le Batême pour leurs enfants, un lieu pour leur sépulture»; *Lettre de F. L. Blondel à sa Majesté Imperiale*, ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, n. 308 [f. 2].

3 «Le Batême des Enfants des Protestants et leur sépulture, puissent être administrés d'une manière convenable aux Rites de leur Communion»; *Lettre de F. L. Blondel à sa Majesté Imperiale*, ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, n. 308 [f. 3].

poterono chiarire taluni aspetti della politica di tolleranza e della pastorale nei confronti dei non cattolici. Difatti la petizione con cui il ginevrino denuncia l'accaduto all'imperatore diede inizio ad una fitta corrispondenza tra Milano e Vienna, tra vescovi lombardi e autorità civili, tra arcivescovo di Milano e altri pastori ordinari di diocesi appartenenti agli stati ereditari asburgici; e fu all'origine di un'interessante discussione tra teologi ed esperti di pastorale della diocesi milanese.

Da un punto di vista storiografico il caso Blondel merita di essere approfondito⁴ per svariati motivi. Innanzitutto esso offre l'opportunità di cogliere ulteriormente le ripercussioni e le reazioni suscitate nella Chiesa cattolica dal varo della patente di tolleranza (1781), mutata l'anno dopo in editto, a favore degli acattolici e degli ebrei. Più ancora, esso consente di analizzare le conseguenze determinate dalle norme applicative di quei decreti, ed è interessante cogliere, da quella fitta corrispondenza e dalle discussioni che ne seguirono, tanto la diversità di applicazioni in materia "pastorale" di quelle direttive quanto la varietà di posizioni esistenti tra gli stessi teologi milanesi. Né va trascurato il fatto che tale capitolo di storia non concerne solo le Chiese cristiane, ma riguarda anche, ed in profondità, la comunità civile.

2. IMPLICAZIONI RELIGIOSE E POLITICHE DEL DECRETO SULLA TOLLERANZA

Le vicende di François Louis Blondel e la sua iniziativa nei confronti del governatore di Milano, qui succintamente ripercorse, sollecitano alcune riflessioni e domande intorno a questioni d'una certa importanza. Vienna, infatti, in virtù della politica giurisdizionalista di Maria Teresa e soprattutto di Giuseppe II avvocava ormai a sé, quale ultima istanza, tutte le questioni, anche religiose. E dunque l'imperatore, assieme ai suoi funzionari principali, particolarmente il Kaunitz, aveva già dato disposizioni in merito al battesimo e alla sepoltura dei non cattolici nei territori imperiali, anche a maggioranza cattolica. Perché dunque tale questione tornava a proporsi? Né ci si spiega perché la curia di Cremona avrebbe negato il battesimo ad un figlio di protestante, quando la celebrazione richiesta dal padre avrebbe dovuto avvenire sì secondo il rito riformato, ma in forma privata. Secondo la testimonianza del Blondel, ciò già avveniva nella Repubblica Veneta. Ed inoltre, non era forse irrinunciabile la concessione del battesimo ad ogni bambino, anche se amministrato secondo un rito non cattolico? Anzi, non era insegnamento antico della Chiesa che il battesimo è indispensabile per la salvezza e che sarebbe opportuno amministrarlo soprattutto in caso di necessità? Evidentemente, per giungere a negarlo, dovevano esservi implicazioni religiose

4 Non ci risulta alcuna pubblicazione su questa vicenda. Leggiamo solo nel saggio di E. Brambilla, *Battesimo e diritti civili dalla Riforma protestante al giuseppinismo*, in "Rivista Storica italiana", a. CIX, 2 (1997), pp. 602-627 (qui p. 625, nota 28), un richiamo a questo "caso" nella tesi di laurea di A. Monza, *Benessere pubblico e diritti civili: l'editto di tolleranza in Lombardia, 1781-1796*, tesi di laurea Univ. degli Studi di Milano, Fac. di Lettere e Filosofia, aa. 1987/88, pp. 109-119. Non abbiamo avuto però la possibilità di consultare tale lavoro di tesi.

e fors'anche civili di una notevole importanza. Allo stesso modo, ci si deve chiedere perché fosse stata negata la sepoltura alla moglie del riformato Blondel nel cimitero della località appartenente al ducato milanese. Non era da considerarsi comunque sacro quel corpo, secondo quanto nella cristianità si era sempre creduto del corpo di ogni creatura umana? Anche qui entravano evidentemente in gioco implicazioni religiose e civili. Ve ne erano forse alcune che venivano a intaccare lo *status quo* e a ledere l'identità religiosa e civile della popolazione milanese? Né possiamo trascurare di analizzare le mosse successive della gerarchia ecclesiastica cattolica, le risposte formulate da Vienna, l'interazione tra potere religioso e civile.

Sono i quesiti che bisogna sciogliere, perché i fatti narrati avevano trovato, al tempo, interesse e risonanza d'un certo rilievo.

3. LE NORME APPLICATIVE DEL DECRETO SULLA TOLLERANZA

Alla patente di tolleranza Giuseppe II faceva seguire circolari con norme applicative man mano che si presentavano problemi relativi a quel suo decreto. Già il 13 ottobre del 1781 una circolare concedeva al parroco non cattolico, qualora si fosse verificata la condizione del raggiungimento del numero stabilito di credenti di una determinata confessione riconosciuta, di amministrare in forma privata i sacramenti, tra cui il battesimo, di celebrare il culto divino e il matrimonio, di prestare il servizio agli infermi e praticare le pubbliche sepolture secondo il rito della propria "religione"⁵. Pochi mesi dopo, il 13 gennaio 1782, veniva sancito che le funzioni religiose non potessero essere esercitate se non da quanti fossero rivestiti di giurisdizione e di autorità dallo Stato o dal paese in cui vivevano⁶. Dunque i governatori di ogni territorio ereditario dell'Impero erano demandati a riconoscere ufficialmente una determinata Chiesa di acattolici, dopo averne ricevuto concessione dalla corte di Vienna. Il 16 marzo, Giuseppe II estendeva a tutti gli stati imperiali la prassi vigente in Slesia in materia di battesimi, matrimoni e funerali dei non cattolici. Il decreto stabiliva che il pastore acattolico potesse nella sua chiesa o oratorio battezzare, unire in matrimonio e dare sepolture, pagando al parroco cattolico del luogo i diritti di stola. Tale tributo rappresentava una vera e propria tassa riscossa dal parroco. Su quest'elemento costitutivo della politica giuseppina sarà necessario tornare in seguito. Qui mi sembra opportuno mettere in rilievo una norma che costituisce un dato particolarmente importante per il caso Blondel. È quella varata per la Slesia ove «cattolici o protestanti si seppelliscono senza difficoltà nel Cimitero medesimo»⁷. Dunque non si avevano in quel territorio due diversi cimiteri, uno per i cattolici e l'altro per i non appartenenti alla Chiesa di Roma; i fedeli di entrambe le confessioni venivano seppelliti nello stesso camposanto e "senza diffi-

⁵ *Codice giuseppino*, p. 170 e ss.; vedi anche nota 1 a p. 171.

⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁷ *Ibid.*, p. 196 e ss.

coltà". A questa norma si rifaceva François Louis Blondel nella sua petizione, poiché aveva saputo che essa andava applicata in tutti gli Stati dell'Impero e quindi anche nel ducato di Milano. Perché dunque non era seguita nella città lombarda?

Anche su questo argomento ritorneremo più avanti. Qui, per completezza d'informazione ma anche per conoscenza di altri risvolti di carattere civile, vogliamo rilevare alcuni altri elementi di quella disposizione che ci risultano molto significativi. Per quanto riguardava le esequie la prassi slesiana proposta per tutti gli Stati ereditari asburgici consisteva nel fatto che il pastore protestante accompagnasse il cadavere del fedele della sua Chiesa, e lui personalmente, oppure il maestro di scuola acattolico, potesse cantare al cimitero al momento dell'inumazione salmi o inni. Interessante però è sottolineare che le esequie dovevano essere accompagnate dal «suono delle campane delle chiese cattoliche», perché, come già detto, gli "oratori" o chiese protestanti non potevano avere campanili né campane di richiamo per adunanze di celebrazioni di culto o di funerali né per altre finalità. Per quell'annuncio con le campane della chiesa cattolica veniva corrisposto al parroco cattolico la "consueta tassa", quale diritto di stola⁸.

4. IL "PARROCO GIUSEPPINO"

Significato e conseguenze pratiche di tale tassa richiedono qualche precisazione. Le rubriche ne prevedevano il pagamento al parroco cattolico in vari casi e per diverse azioni: innanzitutto per quanto riguardava esequie e sepoltura (dal suono delle campane al deposito della salma in chiesa, dallo scavo della fossa al mottetto, alle torce da portare, alla benedizione del parroco). Ma essa era dovuta anche per il battesimo – come abbiamo visto sopra –, per il matrimonio (pubblicazioni, servizio del sagrestano, uso della chiesa), per i certificati di battesimo, di matrimonio o di morte; questi ultimi erano pagati solo dai "borghesi" e dai ceti più alti. Le norme inoltre facevano differenza tra servizi per i cattolici e per gli acattolici⁹. Siamo di fronte ad un problema storico di rilievo, già posto all'attenzione dalla storiografia e su cui vale la pena soffermarsi. Alla questione della tassa al parroco cattolico, dovuta anche da parte degli acattolici, è connessa infatti un'istituzione innovativa, caratteristica della riforma religiosa giuseppina, con ripercussioni anche sull'istituzione civile. Nelle riforme operate dall'imperatore austriaco, il parroco cattolico non si configurava solo come pastore d'anime nella propria circoscrizione parrocchiale, ma ne diventava anche funzionario civile. Se tra i suoi compiti pastorali figurava, come già stabilito dal Concilio di Trento,

⁸ *Ibid.*, p. 197.

⁹ Le esequie e le sepolture potevano essere di I, II, e III classe, che prevedevano servizi diversi e pagamenti differenziati; come pure si faceva differenza tra persone adulte, ragazzi al di sotto dei sette anni; così come variavano le tasse tra la città e i sobborghi, tra servizi prestati in parrocchia o fuori di essa; *Ibid.*, pp. 121-140.

anche la tenuta dei registri dei battesimi, dei matrimoni e dei morti per i fedeli cattolici, gli ordinamenti dati dalla corte viennese estendevano tale funzione anche nei riguardi degli acattolici abitanti nella sua circoscrizione. Quindi anche i nominativi dei protestanti dovevano essere registrati nei libri della parrocchia cattolica «in ordine preciso e progressivo». Il pastore protestante per parte sua poteva curare «per una privata notizia tali registri in particolare», ma non aveva potestà di riscuotere alcun diritto di stola¹⁰. Si tratta, come si può constatare, non più solo della registrazione relativa all'avvenuto adempimento di alcune tappe della vita religiosa dei fedeli, come il battesimo, il matrimonio e la morte cristiana – annotazioni valide in ambito amministrativo e istituzionale religioso – ma d'un ampliamento di tale ruolo al rilascio di certificati o attestati di battesimo, matrimonio e morte, che avevano valore anche civile. In tal modo quelle celebrazioni costituivano atti ad un tempo religiosi e civili, ed il parroco non era solo un pastore in cura d'anime, che soddisfaceva la richiesta religiosa o di sacro dei suoi fedeli, ma anche, come ha ben sottolineato Elena Brambilla, «un pubblico funzionario di stato civile-religioso, pubblico per la chiesa come per lo stato»¹¹. La studiosa milanese ci avverte però come quelle disposizioni giuseppine, espressioni di un nuovo sistema di rapporti tra Stato e Chiesa, fossero già predeterminate dalla struttura della Chiesa cattolica negli Stati austriaci e nell'Impero, precedente a Giuseppe II; e dimostra altresì come in tutto il periodo dell'*ancien régime* il battesimo fosse atto religioso e di stato civile ad un tempo, così come non conferiva, secondo i legislatori, solo grazia divina e appartenenza religiosa, ma anche condizione civile e diritti di cittadinanza¹². Ci pare qui opportuno rilevare allora che l'intervento innovativo dell'imperatore Asburgo sta proprio nell'istituzionalizzazione di quanto già nella pratica veniva realizzato: l'atto religioso del battesimo, del matrimonio e della sepoltura acquista *de iure* quel significato anche civile che *de facto* già possedeva da qualche secolo. A buona ragione si parla di “parroco giuseppino”, perché si è constatato attraverso gli ultimi studi che la riorganizzazione della parrocchia acquista un posto centrale all'interno delle riforme ecclesiastiche operate da Giuseppe II: «la parrocchia diventava ad un tempo obiettivo e strumento della politica ecclesiastica giuseppina»¹³. Essa veniva a costituire

¹⁰ *Ibid.*, p. 173, nota 2.

¹¹ E. Brambilla, *Battesimo e diritti civili dalla Riforma protestante al giuseppinismo*, p. 604.

¹² La storica milanese ha ribadito tali considerazioni in E. Brambilla, “Statuto delle minoranze religiose e secolarizzazione della cittadinanza (da Giuseppe II all'età francese)”, in *Diversità e minoranze nel Settecento*, a c. di M. Formica, A. Postigliola, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 173-202.

¹³ J. Weißensteiner, “Die josephinische Pfarregulierung”, in *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, hrsg v. E. Gatz, *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die katholische Kirche* – hrsg von E. Gatz, B. I, Freiburg-Basel-Wien, 1991, pp. 51-64 (qui p. 51 e ss.). Per quanto riguarda Milano rimando al lavoro di L. Sebastiani, *La riorganizzazione delle parrocchie milanesi nel periodo giuseppino*, in “Quaderni storici”, 15, 3, settembre-dicembre 1970, pp. 866-910.

anche nella struttura civile, oltre che in quella ecclesiastica, un punto di riferimento fondamentale, perché in tal modo veniva sancito appieno il *Pfarrzwang*, l'obbligo cioè, da parte di ogni cittadino, sia evangelico sia cattolico, di far parte di una parrocchia¹⁴.

La tassa di stola rappresentava dunque il dovuto al parroco da parte di ogni membro della comunità per le sue prestazioni religiose – battesimi, matrimoni, accompagnamento al cimitero e seppellimento dei morti¹⁵ – ma anche un riconoscimento della sua funzione pubblico-amministrativa, in quanto il suo servizio e l'attestato successivo, consegnato in “carta bollata”, offrivano diritti civili di cui il richiedente beneficiava¹⁶. Il parroco acquistava in tal senso un potere non solo di carattere religioso, ma anche, come oggi si dice, burocratico; il che doveva rendere la sua funzione ambita, perché gli dava un vero prestigio a livello non solo ecclesiastico ma anche socio-amministrativo.

Nel suo archivio veniva registrato ogni momento di passaggio, religioso ma dalle conseguenze anche civili, compiuto dai cittadini della sua parrocchia. Si trattava, abbiamo ricordato, non solo delle registrazioni relative ai fedeli cattolici, ma anche a cittadini di altre fedi, in virtù della disposizione imperiale per la Moravia del 9 agosto 1782. Essa stabiliva infatti che i pastori acattolici – quelli allora in attività come i futuri – erano tenuti a consegnare al parroco cattolico, per mezzo del giudice del luogo, alla fine di ogni mese «una nota circostanziata di tutte le persone battezzate, unite in matrimonio, e morte» nella loro comunità. Si faceva obbligo ad ogni suddito non cattolico di dare al parroco preventivo avviso di battesimi, matrimoni o funerali, anche richiesti al proprio pastore, pagando naturalmente i diritti di stola¹⁷. L'autorità riconosciuta dal potere politico-statale al parroco veniva confermata ed accentuata da Giuseppe II mediante un'ulteriore disposizione (del 25 settembre 1783) riguardante la celebrazione dei matrimoni misti fra cattolici ed acattolici. Mentre le pubblicazioni dovevano essere eseguite sia dal parroco cattolico sia da quello acattolico, si prevedeva che fosse ministro del rito il parroco della religione dominante, ossia il cattolico¹⁸.

14 Cfr. K. Schwarz, *Das josephinische Toleranzpatent und der Toleranzhirtenbrief des Gurker Fürstbischofs Joseph Anton Graf von Auerspergen (1782)*, in “Carinthia”, I, 172, 1982, p. 136.

15 Per un elenco del dovuto come diritto di stola v. *Codice giuseppino*, pp. 121-140. Era esente dalla tassa “la povera gente” che riceveva quelle prestazioni «solo a titolo di carità e misericordia»; *Ibid.*, p. 120.

16 Una conferma ulteriore di questa funzione pubblica del parroco è data dal fatto che occorreva pagare una tassa per una certificazione ricavata dai libri dei battezzati, dei matrimoni o dei morti, a parte poi veniva saldata la tassa per il bollo della carta («dovendosi però abbonare a parte il bollo della carta»), *Ibid.*, p. 140. Il bollo rappresentava un sigillo ufficiale di carattere amministrativo.

17 *Ibid.*, p. 196, nota 1.

18 *Ibid.*, p. 119.

È in relazione a questo stato di cose che il Blondel s'era rivolto al parroco cattolico ben prima che il figlio venisse al mondo, per richiederne il battesimo. D'altra parte egli era forzato ad appellarsi a lui anche per un altro motivo: nel territorio lombardo difficilmente i fedeli di una medesima Chiesa protestante, sia luterana sia calvinista, raggiungevano allora il numero richiesto per avere un loro pastore ed un loro oratorio. È quanto sottolinea anche la nota, inviata alla Corte viennese dal governatore di Milano come promemoria, allegata alla lettera del Blondel alla fine di quel 1784. In quella stessa nota si attestava come, d'altra parte, non esistesse per la Lombardia una norma applicativa, emanata dalla Corte imperiale, a cui potersi rifare per gli sporadici casi presentati da acattolici. Questa era la motivazione, a parere dei funzionari governativi milanesi, per cui i parroci del ducato lombardo non meritavano rimprovero alcuno; essi non sapevano come intervenire di fronte a petizioni come quella avanzata dal Blondel. Si chiedeva pertanto alle autorità centrali viennesi di fissare una modalità per quelle poche famiglie isolate residenti in Lombardia, avvisandone poi le curie ecclesiastiche¹⁹.

Eppure una normativa c'era già, ed era, come abbiamo visto, la disposizione del 16 marzo 1782 che aveva esteso la prassi della Slesia a tutti i diversi territori soggetti all'Austria. Essa ordinava ai protestanti di ricorrere ai parroci cattolici, qualora non potessero rivolgersi né ad un proprio pastore né ad uno dei territori vicini. Le norme si soffermavano particolarmente sul problema della sepoltura dei non cattolici, per la quale si poteva prestare, se richiesto, il parroco cattolico. Egli poteva accompagnare la salma al cimitero, ma doveva vigilare che durante il funerale «non si cantino orazioni, in cui si contengano opinioni contrarie al Purgatorio, o ad altre massime della Cattolica Religione», come non avrebbe benedetto la sepoltura né recitato alcuna preghiera o “altro atto di venerazione”²⁰. Per valutare correttamente tale accompagnamento al cimitero di un non cattolico da parte del parroco, bisogna ricorrere ancora al concetto di funzionario civile, qual era considerato l'ecclesiastico cattolico dal governo austriaco. Allo stesso modo, nei «divieti» per il parroco contenuti in questi ordinamenti non mi pare sia da leggere un disprezzo per quei corpi né per la fede da loro praticata in vita. Si tratta piuttosto di un rispetto della concezione che gli stessi riformati avevano

19 «Li nostri parochi non avendo alcuna istruzione per i casi, dei quali si tratta, non possono redarguirsi, se non si sono prestati alle istanze del Ricorrente [F. L. Blondel] sugli articoli in questione. Non essendovi in questo stato alcuna comunità di Protestanti, non può esservi un ministro della loro comunione che amministri ai medesimi gli atti di religione. Conviene però che sia fissato un metodo per quelle poche famiglie isolate che possono stabilirsi in questa Provincia e che ne siano diffidate le Curie ecclesiastiche per loro direzione»; ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, n. 308 [f. 12].

20 Qualora non fosse stata richiesta per l'accompagnamento del cadavere di un acattolico la presenza del parroco, il maestro di scuola della confessione religiosa non cattolica a cui apparteneva il morto poteva cantare sulla tomba; naturalmente doveva essere pagato il solito diritto di stola; *Codice giuseppino*, p. 197.

della sepoltura e dell'escatologia. Difatti essi professavano, sulla scia dell'insegnamento dei padri della Riforma, l'inesistenza del purgatorio e l'impossibilità di intercedere per i defunti, perché le anime dei trapassati sono giudicate degne o del paradiso o dell'inferno; inoltre valutavano l'importanza di seppellire «onestamente e senza superstizione i morti», dando cioè quella che essi consideravano «giusta» considerazione al corpo «tempio dello Spirito Santo»²¹ e assumendo un «equilibrato atteggiamento» nei riguardi dei morti, con il rifiuto tanto della cura eccessiva quanto del disprezzo o della noncuranza assoluta, atteggiamento quest'ultimo «proprio dei cinici». Pertanto la sepoltura, in ambito protestante e soprattutto tra i calvinisti, sapeva di sobrietà e dignità; i seguaci del riformatore di Ginevra rifiutavano anche una vera forma liturgica all'inumazione²².

È molto probabile che l'ordine giuseppino di seppellire i non cattolici assieme ai cattolici, nello stesso cimitero, non fosse compreso e accettato dai fedeli appartenenti alla religione dominante. Forse lamentele, richieste o ricorsi alla Corte viennese erano alla base della decisione dei legislatori di emanare, il 30 giugno 1783, una nota aggiuntiva a quei decreti. In essa si invitavano i parroci cattolici a istruire il popolo sulle funzioni religiose, in ottemperanza alle disposizioni del sovrano, ed in particolare a fargli «comprendere bene il vero significato del seppellire gli acattolici coi cattolici, e raccomandargli caldamente la buona unione e l'amore verso de' suoi confratelli benché di religione diversa». In aggiunta a ciò, quella stessa ordinanza dichiarava i parroci responsabili di ogni eventuale «tumulto o contrarietà» che si sarebbe venuto a creare in occasione della sepoltura di un non cattolico²³.

6. LE DISPOSIZIONI DI VIENNA PER MILANO

La norma del 16 marzo 1782, valida per tutti gli stati appartenenti all'Austria o ad essi sottomessi, non veniva presa in considerazione nel ducato milanese – stando alla documentazione reperita nell'Archivio di Stato e in quello della Curia di Milano – e non poteva essere applicata, perché non vi era in Lombardia una comunità riformata sufficientemente numerosa da poter avere un proprio pastore. Pertanto la richiesta del Blondel circa il battesimo del nascituro – da celebrarsi in casa con il rito riformato – non era prevista dalle norme; lo era invece la sepoltura della moglie e del figlio: essi potevano essere depositi nello stesso cimitero dei cattolici.

La politica di tolleranza costituiva già di per sé, secondo la corte di Vienna, un «delicato oggetto» in tutti gli Stati dell'Impero a maggioranza cattolica, ma «in

21 Cfr. «La confession helvétique postérieure» (1566), in *Confessions et cathechismes de la foi reformée*, édit. par O. Fatio, Genève, Labor et Fides, 1986, pp. 297-299. Una traduzione italiana è data in *Conf. Chiese crist.*, pp. 854-856.

22 Cfr. F. Lebrun, «Le Riforme: devozioni comunitarie e pietà personale», in *La vita privata. Dal rinascimento all'illuminismo*, a c. di P. Ariès, G-Duby, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 74.

23 *Codice giuseppino*, p. 198, in nota.

Italia” appariva ai funzionari asburgici «molto più delicato di quello che lo sia in queste Province» dell’Austria. Lo stesso Kaunitz, in una lettera al plenipotenziario conte Wilczeck del 3 febbraio 1783, metteva in risalto quest’aspetto, consigliando di far conoscere gli editti dell’imperatore su tale materia «senza risvegliare troppo la pubblica attenzione»²⁴, cosa che avrebbe portato a dissensi e ad ulteriori reclami²⁵. Si trattava, come si può ben constatare da quanto detto nei capitoli precedenti, di un forte retaggio lasciato dalla cultura controriformista sia tra il clero sia tra la popolazione italiana; la Controriforma aveva perseguito ogni presenza di eterodossi nei territori cattolici, imponendo anche il divieto di rapporto con persone di fede e cultura diverse. È qui che bisogna trovare la causa di quella poca sensibilità italiana ad aprirsi alla tolleranza religiosa, che al Kaunitz anche due anni dopo (nel marzo del 1785) apparirà «un oggetto che urta ancora troppo l’inveterata prevenzione del Clero d’Italia contro gli Acattolici»²⁶.

Tuttavia quell’antica e profonda “prevenzione”, a dire il vero, come tutta la storiografia sulla politica degli Asburgo ha dimostrato, era stata alimentata nei secoli precedenti, almeno per quanto riguarda i loro territori ereditari, dalla stessa politica dei reggenti austriaci succedutisi sul trono di Vienna²⁷.

La lettera del cancelliere viennese Kaunitz richiamata sopra, inviata da Vienna nel marzo 1785 come risposta al governatore di Milano e da questi trasmessa alla curia milanese, esprime dunque un giudizio molto critico nei riguardi del clero italiano e ingiunge di trovare soluzioni adeguate e sagge in tale materia sulla scia della prassi vigente in altri Stati dell’Impero. Il caso Blondel esige, nell’opinione viennese, da una parte “riparo”, dall’altra una “necessaria circospezione”, perché costituisce come già abbiamo visto elemento che urta i cattolici italiani, ed in particolare il clero²⁸. La Corte asburgica nutre ancora forti dubbi sulla disponibilità del clero italiano all’attuazione della politica religiosa instaurata dall’imperatore; coglie piuttosto il persistere di posizioni chiuse, se non addirittura intolleranti e

24 Vienna, 3 febbraio 1783, in ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, prot. 223.

25 Numerosa è la documentazione soprattutto di parroci e inquisitori milanesi che reclamano contro la presenza più o meno numerosa di protestanti e di alcuni «scismatici» nel territorio lombardo, prima del varo della patente di tolleranza; cfr. ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

26 *Paragrafo di Lettera di S. A. il Sig.r Principe Kaunitz relativo all'affare Blondel*, in ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, n. 308 [f. 4].

27 Cfr. R. J. W. Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550-1700. An Interpretation*, Oxford 1979; ed. it. trad. di C. Prandi: *Felix Austria. L'ascesa della monarchia asburgica*, Bologna, Il Mulino, 1981 (tr. tedesca: *Das Werden der Habsburgermonarchie 1550-1700. Gesellschaft, Kultur, Institution*, Wien-Köln, 1986); i saggi sull’azione controriformista nell’opera miscelanea trilingue: *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564-1628 – Katoliška prenova in protireformacija v notranjeavstrijskih deželah 1564-1628 – Riforma cattolica e controriforma nell’Austria Interna 1564-1628*, F. M. Dolinar, M. Liebmann, H. Rumpler, L. Tavano (hrsg), Klagenfurt-Ljubljana-Wien, 1994; *Controriforma e Monarchia assoluta nelle provincie austriache. Gli Asburgo, l’Europa centrale e Gorizia all’epoca della Guerra dei Trent’Anni*, a c. di S. Cavazza, Gorizia, Istituto di storia sociale e religiosa, 1997.

28 *Paragrafo di Lettera di S. A. il Sig.r Principe Kaunitz relativo all'affare Blondel*, in ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, n. 308 [f. 4].

sfavorevoli nei riguardi dei non cattolici. Molto probabilmente era ancora vivido lo strascico della vicenda dell'arcivescovo goriziano R. von Edling, che aveva opposto un rifiuto deciso, ma ad un tempo sofferto, alla pubblicazione e divulgazione nella sua diocesi delle disposizioni giuseppine sulla tolleranza degli acattolici e degli ebrei. L'arcivescovo goriziano aveva pagato tale atteggiamento con le proprie dimissioni forzate, e la vicenda andava concludendosi proprio in quei mesi, con la soppressione dell'arcidiocesi di Gorizia e il trasferimento dell'arcivescovo a Roma, in qualità di assistente al soglio pontificio. L'Edling terminò poi i suoi giorni «in esilio» a Lodi, ove morì l'8 dicembre 1803²⁹.

D'altra parte il Kaunitz trovava nella petizione del Blondel dei «difetti», perché, stando alle disposizioni, il riformato ginevrino emigrato nei territori lombardi avrebbe dovuto far battezzare il figlio nella chiesa cattolica secondo il rito di questa stessa Chiesa e non secondo quello riformato né tanto meno in casa sua, come egli richiedeva. Per quanto riguardava invece la tumulazione dei due suoi familiari, essi avrebbero dovuto essere seppelliti «ma senza cerimonia» nel cimitero cattolico, come da lui desiderato, in considerazione del fatto che – si rileva – le sepolture, anche dei cattolici, ormai non venivano più effettuate nei recinti delle chiese, ma in cimiteri comuni. La conclusione dell'alto funzionario asburgico esprimeva un invito al governo lombardo a trattare «d'intelligenza» con i vescovi del luogo, cercando modalità applicative sulla scia di quanto già si praticava nelle altre province austriache. Là, infatti, veniva messo in atto il regolamento generale degli Stati imperiali, senza che si fosse verificato fino ad allora alcun inconveniente³⁰.

Ricevuta da Vienna tale risposta, il conte Wilczeck affidò subito agli uffici competenti l'incarico di stilare delle direttive pratiche sulla questione originata dal ricorso del Blondel. Sentito il parere della Giunta Economale, responsabile non solo della politica economica ma anche dell'amministrazione dei luoghi pii, indirizzava il 16 aprile 1785 a tutti i vescovi lombardi le nuove disposizioni in materia, ribadendo nella sostanza quanto Vienna aveva proposto. Si trattava dunque di norme stabilite in considerazione della situazione prettamente locale lombarda, costituita – lo ribadiamo – da famiglie protestanti isolate, insufficienti a creare un proprio oratorio ed avere un pastore. Compendiate in quattro punti, chiari e precisi, stabilivano l'obbligo per i protestanti di far battezzare i propri figli dal parroco cattolico del loro distretto, in chiesa ma in forma privata, «omesse le cerimonie risguardanti [sic] la comunione della chiesa cattolica». Tale battesimo avrebbe dovuto essere registrato nei libri parrocchiali separatamente, affinché si

29 Manca una biografia su questa figura di vescovo; su di lui vedi: L. Valdani, *In morte di sua altezza reverendissima Rodolfo Giuseppe de' conti e signori d'Edling [...]. Orazione [funebre]*, Milano, 1804; F. Spessot, *La consacrazione episcopale di Mons. Edling (Consuetudini...e contrasti)*, in «Ce fastu», a. VIII, n. 7-8 (1932), pp. 1-7 (dell'estratto); R. Klinec, *L'attuazione della legislazione ecclesiastica di Giuseppe II nell'archidiocesi di Gorizia*, Gorizia, 1942, pp. 30-52, 67-76, 177-182; ed il profilo, già richiamato, stilato da S. Cavazza, in DBI, XLII.

30 *Paragrafo di Lettera di S. A. il Sig.r Principe Kaunitz relativo all'affare Blondel*, in ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, n. 308, [f. 7].

potesse appurare che era stato amministrato dal parroco; infine i corpi dei protestanti sarebbero stati seppelliti nei cimiteri dei cattolici, ma senza cerimonie. La lettera concludeva con la raccomandazione di diramare quelle disposizioni ai parroci perché vi si adeguassero con “esattezza e precisione”; un’ulteriore precisazione stabiliva di dare tali informazioni ai pastori cattolici senza “pubblico avviso”. Si trattava di un richiamo che molto probabilmente mirava a non suscitare reazioni negative nella popolazione non ancora del tutto pronta ad assumere un atteggiamento di tolleranza³¹.

In effetti le prescrizioni riflettevano quasi in pieno quelle date dalla corte di Vienna per altri territori imperiali. Vi troviamo, rispetto alle norme per la Slesia, estese a tutti i territori ereditari³², una sola aggiunta chiarificatrice: la celebrazione privata e l’omissione delle cerimonie cattoliche nel battesimo di un bambino figlio di protestanti.

7. LE RISPOSTE DEI VESCOVI LOMBARDI

La risposta dei vescovi non fu univoca. Diedero il pieno assenso, il 20 aprile di quel 1785, il vescovo di Como Giovanni Battista Mugiasca³³, «sicuro per parte de’ stessi Parrochi dell’esatto adempimento di tai superiori ordinazioni»³⁴, e, il 12 maggio, il vicario capitolare della diocesi di Reggio A. Rosa. Questi, in sintonia con il nuovo vescovo, asserì anche di aver delegato l’arciprete del Palidano a recapitare le missive ai parroci «di questa Diocesi esistenti ne Stati Imperiali»³⁵, perché si uniformino alle Disposizioni del Reale Governo»³⁶. Altri ordinari, pur dando una loro disponibilità ad obbedire a quelle disposizioni, espressero delle difficoltà o perplessità. Innanzitutto il vescovo di Lodi, Giovanni Antonio della Beretta³⁷, assicurò di aver adempiuto a quanto ordinato, sottolineando però che «[...] qui da lunghissimo tempo e forse immemorabile li Protestanti si sepeliscono in luogo vicino bensì, ma però separato da quello de’ Cattolici»³⁸; quindi pare

31 Lettera del Wilczek all’arcivescovo Filippo Visconti, Milano, 16 aprile 1785, ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, prot. 778 (Atti relativi al regolamento per li battesimi e la tumultazione dei protestanti, tolleranza cristiana) [ff. 2-3], (minuta); anche in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 1 (originale).

32 Codice giuseppino, p. 196 e ss.

33 Vescovo di Como dal 26 nov. 1764 al 5 gennaio 1789; *Hier. Cath.* VI, 176.

34 ASMI, *Culto p. a.*, cart. 2158, prot. 778.

35 Si evince dunque da questo documento che alcune cittadine – e relative parrocchie – sottoposte alla giurisdizione del vescovo della diocesi di Reggio (città territorialmente appartenente al ducato di Modena) nel 1785 erano ancora sottomesse sul piano politico alla Lombardia austriaca, e quindi dovevano sottostare alle disposizioni giuseppine.

36 ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, prot. 778.

37 Fu vescovo di Lodi dal 14 febbraio 1785 al 16 febbraio 1816; *Hier. Cath.* VI, 254.

38 ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, prot. 778.

che nel lodigiano esistessero due cimiteri, o comunque due parti separate di un unico camposanto: una per i cattolici ed un'altra per i protestanti. Il problema delle sepolture fu sollevato anche dal vescovo di Mantova, Giovanni Battista von Pergen, che rilevò come non esistesse nella città alcun cimitero ed i morti fossero seppelliti nella «fossa di sepolture comuni nelle chiese coi Cattolici». Il presule però lasciava intravedere una sua preoccupazione, che l'ordine di seppellire i cadaveri dei protestanti assieme a quelli dei cattolici potesse originare qualche reazione da parte del popolo. Richiamava perciò l'opportunità dell'opera di un assistente civile³⁹. Il vescovo di Cremona, Ignazio Maria Fragneschi⁴⁰, ordinario del territorio da cui era partito il "reclamo" del Blondel, proponeva invece un emendamento alle norme. Egli asseriva che "dopo le più serie riflessioni" sulle disposizioni imperiali, trovava un «preciso dovere del Pastorale mio ministero e della delicatezza di mia coscienza» sottoporre alle autorità governative la richiesta di applicare, piuttosto che le regole da esse emanate, la pratica messa in atto dai cappellani delle milizie imperiali in questi casi. In tal modo, a suo avviso, «si conserverebbe nel suo vigore il metodo della chiesa cattolica, si osserverebbe la tanto commendata pratica dell'uniformità, e si soddisferebbe alle Petizioni dei Protestanti medesimi»; questa soluzione gli pareva la migliore per risolvere le richieste dei non cattolici⁴¹. Non abbiamo reperito alcun documento che ci chiarisca la pratica dei cappellani delle milizie imperiali, installate a Cremona. Possiamo ipotizzare che essa non fosse molto dissimile dalla prassi in atto in altre zone dell'Impero, e di cui si riferirà oltre. In ogni caso, essa parrebbe consistere – qualora non vi fossero stati pastori delle due confessioni protestanti tollerate – nell'amministrazione privata ed in forma non solenne del battesimo da parte del cappellano cattolico, e nella sepoltura dei morti in un cimitero comune, sebbene in zone separate. Ci sembra infatti questa la prassi cattolica più frequente in vigore nei territori italiani, e ad essa sembra richiamarsi il vescovo cremonese⁴². D'altra parte lo stesso Giuseppe II aveva ordinato nel 1782 che gli acattolici tollerati, quando non potessero disporre di un proprio pastore, dipendessero dal ministro cattolico «come sin'ora praticato» per battesimi, matrimoni e sepol-

39 *Lettera di G. B. von Pergen al conte Wilczeck*, Mantova, 21 aprile 1785; ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, prot. 778.

40 Vescovo di Cremona dal 22 settembre 1749 al 16 agosto 1790; *Hier. Cath.* VI, 186.

41 *Lettera di Ignazio Maria Fragneschi al Wilczeck*, Cremona, 12 giugno 1785; ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, prot. 778.

42 Ci sembra interessante richiamare qui una lamentela del predecessore del Fragneschi sulla cattedra episcopale della città lombarda. Egli nel 1738 scrive al governatore di Milano denunciando l'operato di un «cappellano scismatico del Reggimento Cantacuseno d'Illirici». Questi celebrava "le proprie funzioni in pubblico" ed esercitava il suo servizio pastorale secondo la propria "Religione" proibita negli Stati italiani sottomessi all'Austria. Gli fu ordinato dal governatore milanese, tramite il comandante delle guarnigioni dislocate in quella città, di astenersi dall'esercitare in pubblico quelle sue funzioni; *Lettere del vescovo di Cremona al governatore di Milano*, Cremona, 15 e 22 maggio 1738; ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

ture⁴³. Il vescovo cremonese dunque si appellava alla prassi tradizionale su tale materia, adducendo motivi di adeguamento e uniformità con le altre diocesi, con l'intenzione di evitare al contempo ogni turbativa nel territorio ed aggravio della sua personale coscienza.

Una particolare attenzione merita la risposta dell'arcivescovo di Milano, Filippo Visconti, che aveva sostituito da un anno appena il Pozzobonelli nella guida della diocesi ambrosiana. Egli fa presente con una certa immediatezza (il 27 aprile) che l'ordinamento governativo su battesimi e sepolture gli suscita nell'animo "gravi dubbi", per cui ha bisogno di tempo per "una maturata ponderazione" prima di comunicare ai parroci le istruzioni imperiali «circa un proposito di tanta importanza»⁴⁴. L'atteggiamento incerto e perplesso del cardinale milanese viene rimproverato dal governatore in una missiva (del 4 giugno) in cui gli comunica l'adeguamento alle disposizioni imperiali dichiarato da altri vescovi, e lo invita ancora una volta a informarne «colla solita sua esattezza e premura» i parroci perché le eseguano⁴⁵. Il Visconti in quello stesso giorno aveva già preparato una lettera di risposta al Wilczeck, in cui assicurava che avrebbe fatto adempiere gli ordini imperiali circa il battesimo dei fanciulli acattolici «omesse le sagre cerimonie e circa la sepoltura dei morti protestanti nei cimiteri dei cattolici»⁴⁶. Probabilmente questa, che stava per essere inviata al governatore di Milano, era una risposta non convinta e volutamente generica. Difatti sarà sostituita da un'altra lettera che porta la data del giorno dopo. Cosa è intervenuto nell'animo del prelado milanese da indurlo a non spedire la lettera già preparata, una volta ricevuta quella del conte dai toni quasi ultimativi? Fu proprio il tono perentorio del plenipotenziario la causa della stesura di una nuova missiva? L'arcivescovo non sopportava imposizioni, e per di più in tono così drastico, da parte del potere politico in una materia, quale quella religiosa, tradizionalmente di competenza dell'ordinario del luogo. L'arcivescovo era chiaramente non giuseppinista, ed esigeva di essere personalmente convinto della validità dell'invito governativo, prima di dare una risposta di assenso. Si può supporre che, probabilmente anche con l'aiuto di alcuni suoi collaboratori, intendesse far ulteriori tentativi per giungere ad una certa chiarezza su quei problemi e forse anche a trovare soluzioni alternative, che gli evitassero quella che poteva sembrare quasi una sua capitolazione dinanzi agli ordini governativi. La nuova lettera, fatta redigere il giorno dopo, sa veramente di compromesso. L'arcivescovo milanese, memore probabilmente della «severità» dell'imperatore già espressa nei riguardi degli inadempienti alle sue disposizioni, anche ove si trattasse di alti prelati – come il già ricordato von Edling e i vescovi dei Paesi Bassi austriaci, fra i quali innanzitutto l'arcivescovo di

43 *Circolare* (Lettera circolare di Giuseppe II), Vienna, 31 gennaio 1782; ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

44 *Lettera dell'arcivescovo Visconti al Wilczeck*, Milano, 27 aprile 1785; ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, prot. 1778.

45 *Lettera del Wilczeck al Visconti*, Milano, 4 giugno 1785; ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158.

46 *Lettera del Visconti al Wilczeck*, Milano, 4 giugno 1785; ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159; N. 4.

Malines, il card. Johannes Heinrich von Franckenberg⁴⁷ – vi dichiara da una parte, a parziale consenso, la volontà di uniformarsi a quei “comandamenti” asburgici, ma dall’altra «per prendere tempo»⁴⁸ si riserva di comunicare al Wilceck i risultati di informazioni richieste ai vescovi cattolici della Germania e degli altri Stati ereditari, circa l’applicazione di quelle normative imperiali. Con ciò, il Visconti si garantiva la possibilità di chiedere alle autorità preposte di potervisi eventualmente uniformare⁴⁹.

8. BATTESIMO E SEPOLTURA NELLA TRADIZIONE CATTOLICA

È necessario analizzare più in profondità la posizione dei vescovi lombardi così come essa appare emergere dai loro scritti. Le posizioni sono diverse, andando dall’assenso di massima del Visconti, alla richiesta del vescovo di Cremona di un adeguamento alla prassi tradizionale, passando per le difficoltà espresse dagli ordinari di Lodi e Mantova, con riferimenti ad usi vigenti nelle loro diocesi. Cosa c’è dietro le perplessità di quei vescovi, in particolare dell’arcivescovo milanese? Forse quelle disposizioni minacciavano la comprensione che i cattolici avevano da secoli del battesimo e della sepoltura?

A mio avviso perplessità e “dubbi” dei vescovi lombardi riguardavano questioni di carattere religioso di notevole importanza, con profonde implicazioni civili.

Innanzitutto c’era la questione del battesimo. Esso fin dall’età dei Padri è inteso⁵⁰ come sacramento dell’iniziazione cristiana e della rigenerazione spirituale⁵¹,

47 Il Franckenberg inviò al governo di Bruxelles una sua *Représentation*, in cui descriveva in termini pessimisti ciò che egli chiamava “la desolazione generale” provocata dall’editto di tolleranza. Gli facevano eco molti altri vescovi delle Fiandre, i quali si lamentavano che la tolleranza avrebbe portato la «degradazione totale dei costumi e la fine di quanto la chiesa aveva realizzato e acquisito nel corso dei secoli»; P. Maertens, “La promulgation de l’Edit de Tolérance dans les Pays-Bas autrichiens: réaction et conséquences immédiates”, in *La tolérance civile*, pp. 55-62, qui p. 57.

48 È detto espressamente in alto alla lettera del 4 giugno 1785 che doveva essere inviata al Wilceck; ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159; N. 4.

49 «Qualora poi i vescovi cattolici della Germania ai quali da molto tempo sono stati abbassati gli ordini di S. M. relativi ai due divisati propositi avessero nella esecuzione di essi posta in pratica qualche più precisa e particolare modalità mi riserbo di far ciò presente all’Eccellenza vostra in altro tempo, affinché si degni indicarmi allora se io potrò conformarmi»; Lettera del Visconti al Wilceck, Milano, 5 giugno 1785; ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 5 (minuta); ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, prot. 1778 (orig.). Le divergenze tra minuta e originale sono solo formali.

50 Sulla questione del battesimo nella storia della Chiesa rimando ai saggi: G. Bareille, *Baptême d’après les Pères Grecs et latins*, in DTC, II, coll. 178-219; J. Bellamy, *Baptême dans l’Église latine depuis le VIII siècle avant et après le concile de Trente*, *Ibid.*, coll. 250-296; C. Rugh, *Baptême d’après le concile de Trente*, *Ibid.*, coll. 296-328; anche a A. Nocent, *Battesimo*, in NDL, pp. 140-157.

51 Il Concilio di Firenze (1439) afferma chiaramente che «per baptismus enim spiritualiter nascimur»; DZ n. 1311.

necessario alla salvezza⁵²; esso costituisce la porta d'ingresso alla vita spirituale attraverso la quale si diventa membra di Cristo e del corpo della Chiesa⁵³. L'unica e vera Chiesa, per i vescovi lombardi come per tutta la gerarchia cattolica fin dai secoli dello scisma tra Oriente e Occidente e della scissione in Europa a seguito della Riforma, era la Chiesa cattolica riunita sotto l'obbedienza al papa di Roma. Se il battesimo era la porta d'ingresso nella Chiesa di Cristo, esso non poteva essere celebrato che secondo le intenzioni e la forma che si era data la Chiesa cattolica, anche se amministrato da un pagano o un eretico⁵⁴. Di conseguenza come poteva un parroco cattolico – si sarà chiesto l'arcivescovo di Milano – battezzare il figlio di un protestante omettendo le formalità cattoliche? Non sarebbe stato questo un riconoscere che anche la Chiesa di Lutero e quella di Calvino erano vere Chiese di Cristo, e che anche il battesimo da loro amministrato dava la salvezza dell'anima? Non contraddiceva tutto questo la dottrina tradizionale della fede cattolica? Altra cosa era la concessione, grazie alla patente di tolleranza, della cittadinanza ai protestanti e l'equiparazione loro, degli ortodossi e degli ebrei, a livello politico e civile ai cittadini cattolici. Ciò, in effetti, competeva al potere politico, in questo caso cioè al governo imperiale, ed era conseguenza del *cuius regio eius religio*, sanzionato ad Augusta (1555) e a Westfalia (1648)⁵⁵. Ma considerare valido il battesimo amministrato secondo la forma dei protestanti appariva quanto meno “dubbio”, se non impossibile, al pastore cattolico milanese. Va precisato inoltre che il Concilio di Firenze – assise convocate con lo scopo di riunire le Chiese d'oriente con la Chiesa cattolica – aveva avallato tre formulazioni diverse dell'amministrazione del battesimo, tra cui quella usata dagli Armeni, tutte accettate perché vi si riconosceva la stessa intenzione e la medesima fede della

52 Il Concilio di Trento (1547) dichiara che il battesimo è “lavacrum regenerationis” (DZ n. 1524) “necessarium ad salutem” (DZ n. 1618).

53 Concilio di Firenze: «Baptisma [...] vitae spiritualis ianua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae» (DZ n. 1314); cfr. anche Concilio di Trento (DZ n. 1671), e *Sinodo Diocesano della chiesa di Parenzo* (1733), Venezia, 1733, p. 23.

54 Concilio Lateranense IV (1215): Il battesimo «ad invocationem individuae trinitatis, videlicet Patris et Filii et Spiritus sancti, consecratur in aqua, tam parvulis quam adultis in forma ecclesiae ac quocunque rite collatum proficit ad salutem»; COD 230, 41-231, 1. Concilio di Firenze: «Minister huius sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare. In causa autem necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et haereticus baptizare potest, dummodo formam servet Ecclesiae et facere intendat, quod facit Ecclesia» (DZ n. 1315); cfr. anche Concilio di Trento (DZ n. 1617). Benedetto XIV dirà più esplicitamente che con l'amministrazione del battesimo si diventa «Ecclesiae catholicae membrum; *Breve Singolari nobis* (DZ n. 2567).

55 Dopo i due famosi trattati di pace, il battesimo amministrato nella chiesa di appartenenza del principe concedeva in una determinata città ai battezzati anche la piena cittadinanza, cioè tutti i diritti civili e politici, in molti casi negati a quelli di altre confessioni di fede; anche se in alcune città venivano concessi ai battezzati in altre chiese solo i diritti civili e non quelli politici; cfr. E. Brambilla, *Battesimo e diritti civili dalla Riforma protestante al giuseppinismo*, pp. 604-613.

Chiesa cattolica⁵⁶. Ma accogliere le forme verbali e gestuali dei riformati, che si erano separati dalla Chiesa di Roma, avrebbe significato un avallo della loro intenzione di distinguersi dalla Chiesa cattolica. Inoltre era necessario chiedersi se oltre le parole dell'amministrazione del battesimo, erano *conditio sine qua non* per la validità del sacramento anche gli altri segni e le altre cerimonie cattoliche della celebrazione battesimale; era possibile per un parroco celebrare un battesimo «senza cerimonie» cattoliche, così come era stato proposto dal governo imperiale, tramite il conte Wilczeck? Benedetto XIV nelle sue encicliche *Postremo mense* (1747) e *Probe te meminisse* (1751) aveva affrontato il problema del battesimo ai bambini figli di infedeli, ma non della liceità di conferire il sacramento ai figli di eretici o scismatici, né tantomeno aveva trattato delle cerimonie. La stessa S. Congregazione di *Propaganda Fide* d'altra parte nella sua *Istruzione* del 17 agosto 1777 – confermata poi dalla Congregazione del S. Uffizio – aveva dichiarato che bisognava astenersi dal battezzare i figli di eretici se non si aveva alcuna “speranza probabile” che essi sarebbero stati “istruiti cristianamente”⁵⁷.

Altrettanto problematica appariva la questione della sepoltura⁵⁸ dei morti riformati nello stesso cimitero dei cattolici. L'ordine imperiale intaccava tutta l'antica concezione che i cattolici avevano del cimitero. Esso fin dal secolo XII veniva considerato come “grembo della chiesa”, in quanto coloro che vi venivano deposti erano fedeli appartenenti alla Chiesa cattolica. Il suo carattere di «*locum publicum et ecclesiasticum*», era determinato dall'appartenere alla collettività dei credenti trapassati, che qui avevano il loro luogo fisico, così come lo avevano avuto da vivi laddove si radunavano per le celebrazioni religiose. I cristiani già nell'XI secolo – fu stabilito da Umberto di Borgogna – dovevano essere sepolti solo «nei luoghi venerati e pubblici, destinati a quest'uso e consacrati allo scopo»⁵⁹. Questa concezione medievale si riallacciava alla prassi dei primi cristiani, che seppellivano i morti presso le tombe dei martiri e lontano dagli abitati. I cimiteri perciò venivano considerati sacri e costituivano uno spazio inviolabile, da venerare e rispettare⁶⁰. Con la diffusione della dottrina del purgatorio e dell'intercessione per i morti da parte dei vivi con

56 Il Concilio fiorentino le riconosceva in ragione del comune richiamo all'invocazione della Trinità (DZ n. 1314). Credo però che non vada dimenticato anche il momento “politico” in cui si situa l'approvazione della formula battesimale degli orientali; il Concilio di Firenze-Ferrara, già ricordato, mirava ad una concordia e ad un comune riconoscimento tra le Chiese ortodosse e quella di Roma per creare un fronte unico contro i turchi.

57 C. Rugh, *Baptême des infidèles, d'après Benoit XIV*, in DTC, II, coll. 341-356 (qui col. 348).

58 Per un approfondimento dei problemi legati alla sepoltura vedi: A. Bride, *Sépulture*, in DTC, XIV, coll. 1884-1905; F. Brovelli, *Esequie*, in NDL, pp. 463-476, in part. pp. 468-469.

59 Ph. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1980 (orig. franc. *L'homme devant la mort*, Paris, 1977), p. 46.

60 Eccezione era il caso dell'Irlanda. Lì invece le sepolture erano date in un luogo posto al centro dell'abitato dei vivi, in un “camposanto” che diveniva anche sede di attività sociali, commerciali e di feste; J. Bossy, *L'occidente cristiano 1400-1700*, Torino, Einaudi, 1990 (titolo originale inglese *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford, 1985), p. 37.

preghiere, liturgie e opere di bene, il camposanto divenne il luogo ove si pregava per coloro che vi erano sepolti. Questa pratica si sviluppò assieme alla concezione della sacralità del corpo e delle tombe, considerate come “fonti di vita e di santità”; tali considerazioni pertanto fecero sì che man mano i corpi dei morti fossero posti nelle chiese o ne fossero costruite altre per custodirveli: dapprima solo i morti riconosciuti come santi, poi eccezionalmente i vescovi e gli abati, i religiosi, i preti, e col permesso del vescovo i laici, fondatori e benefattori della Chiesa, incominciando dal re, o quanti facevano parte di una certa “fraternità” legata ad una determinata chiesa o parrocchia; i morti venivano seppelliti sotto i pavimenti, nelle cappelle, sulle colonne e nelle pareti. Le chiese divennero nel Medioevo luoghi di sepoltura, e tali rimasero anche in età moderna. Solo nel Settecento si interruppe l’usanza di seppellire i morti nelle chiese; i cimiteri divennero luoghi recintati, cui si addiceva “silenzio riverente”. Da qui lo stretto legame tra cimitero e chiesa: il luogo delle sepolture dei morti come luogo ecclesiale, il cimitero come “ambiente” di deposizione dei corpi dei giusti. Erano esclusi dalla sepoltura nelle chiese e nei cimiteri consacrati i corpi dei malvagi, dei suicidi, dei giustiziati; come anche di chi non era stato in comunione con la Chiesa, come i valdesi e gli hussiti, per i quali d’altronde non assumeva alcuna importanza la terra ove erano seppelliti i morti, fosse consacrata o meno. I corpi di questi “scomunicati” e dei malvagi dovevano essere sepolti altrove, per non contaminare la chiesa o il cimitero. Pertanto il cimitero, secondo l’affermazione di Onorio di Autun, diveniva appunto “*ecclesiae gremium*” (grembo della chiesa), ove dormivano le anime dei morti secondo la carne per essere poi restituite alla vita eterna, proprio come il battesimo le aveva fatte nascere alla vita spirituale⁶¹.

La sepoltura nel cimitero era dunque un diritto religioso, ma anche civile, riservato a quanti erano stati, in vita ed in morte, pienamente in comunione con la comunità locale – “cittadina” dunque – cattolica. I morti in disgrazia con la Chiesa, come i malvagi, non potevano quindi fruire di un diritto non solo religioso, ma anche civile, qual era la sepoltura nel cimitero.

Da queste considerazioni sorge l’altro “dubbio” dei vescovi lombardi. In loro era viva e persistente la mentalità antica della Chiesa romana, che avvertiva come fortissima contraddizione la sepoltura di uno scomunicato, che da vivo non aveva fatto parte della vera Chiesa, nel cimitero cattolico, che di quella Chiesa è il grembo. Non equivaleva a considerarlo un giusto, un’anima in attesa della vita eterna?

Questa concezione teologica veniva suffragata dalla normativa delle *Institutiones Juris canonici*. Esse vietavano espressamente la sepoltura ecclesiastica agli eretici e ai loro figli⁶². Per chi invece avesse osato concederla le norme canoniche prevede-

61 Ph. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, pp. 46-55.

62 «Ecclesiastica quoque sepultura usque adeo carere debent [haereticis], ut si eosdem credentes aut fautores eorum scienter Ecclesiasticae sepulturae tradere ausi fuerint; Excommunicationis Sententiae subjacere debeant: nec antea Absolutionis mereantur beneficium, quam propriis manibus hujusmodi corpora extumulent, et projiciant: locus autem ille perpetuo carebit sepultura»; *Institutiones juris canonici de mandato Pauli Papae IV a Joanne Paulo Lancellotto J.C. Perusino conscriptae, et in Aula Romana ab illustribus Viris recognitae*, liber IV, *De Judiciis Criminalibus*, Venetiis, 1704, pp. 112-113.

vano una scomunica, che non sarebbe stata tolta finché il trasgressore non avesse dissotterrato “con le proprie mani” quei corpi e li avesse gettati via in un luogo che poi non sarebbe mai stato adibito per la sepoltura di credenti cattolici. Quella norma contro gli eretici colpiva anche i loro discendenti, solo quelli di primo grado se matrilineari, e anche di secondo se patrilineari⁶³. È interessante notare però che si verificava talvolta il caso di località cattoliche ove era tollerata la presenza degli eretici, e nelle quali per evitare scandalo si dava a questi ultimi la sepoltura “in modo fittizio”. Ciò significava che le preghiere recitate durante le esequie venivano applicate intenzionalmente per altri defunti, ed una volta sepolti, nottetempo i corpi degli eretici venivano riesumati e buttati fuori del luogo santo⁶⁴.

9. IL PARERE DEI TEOLOGI MILANESI

I dubbi nutriti dal Visconti erano dunque sia di natura teologica sia relativi al diritto canonico, perciò il 27 aprile aveva preso tempo per valutare meglio il problema e trovare un'adeguata soluzione.

Per sciogliere quelle sue perplessità egli affidava nel mese di maggio la ricerca di un chiarimento ad un gruppo di esperti di teologia e diritto ecclesiastico. Di tale “numerosa Congregazione”, fecero parte tra gli altri il cancelliere teologo penitenziere e gli “esaminatori sinodali” Taverna, Bossi, Fenini, Bialino, Canevesi⁶⁵.

Non si trattò di un semplice incontro. Quella “congregazione” fu una vera e propria commissione o “seminario” di studio. Il vescovo non ritenne opportuno indire un sinodo, nonostante la rinnovata spinta alla sinodalità propria degli ulti-

63 *Ibid.*, pp. 113 e ss.

64 Lo richiama Giovanni Paolo Lancellotto, il curatore del testo di diritto canonico da noi consultato: «Alicubi Haereticis toleratis, qui inter Catholicos degunt, ad scandalum vitandum datur sepultura Ecclesiastica fictitie: cum intentione scilicet applicandi pro aliis defunctis orationes exequiarum: eorum tamen cadavera post noctu exhumantur, et foras ejiciuntur. Super quo standum est consuetudini, ubi legitime approbata fuerit»; *Institutiones juris canonici*, *Ibid.*, p. 113, nota 7.

65 *Battesimi e Sepoltura de' Protestanti. Serie*, in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159. Si trattava di teologi ben quotati nella Milano di fine Settecento. Il Bossi ed il Fenini difatti li troviamo anche nell'elenco della commissione che il plenipotenziario milanese Firmian voleva indire nel 1780 per la stesura del nuovo catechismo lombardo, sulla base delle indicazioni viennesi; cfr. P. Vismara Chiappa, *Il «Buon cristiano». Dibattiti e contese sul catechismo nella Lombardia di fine Settecento*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1984, p. 95 e ss. Il Fenini sarà incaricato nel 1786 dall'arcivescovo Visconti ad esprimere dei pareri e fare eventuali correzioni sul “Catechismo di Rovereto” – traduzione italiana del catechismo già in uso a Vienna nelle scuole – ritradotto dal Soave, che la corte viennese voleva introdurre nelle scuole della Lombardia austriaca. Il teologo milanese darà un suo parere nelle sue *Riflessioni sul catechismo manoscritto ad uso delle scuole della Lombardia austriaca* (aprile 1788), lavoro rimasto inedito e conservato in ASMI, *Fondo Studi*, p.a., cart. 209; da P. Vismara Chiappa, *Il «Buon cristiano»*, p. 95 e ss.; pp. 103-105.

mi decenni del XVIII secolo⁶⁶. Quella convocazione di esperti costituiva probabilmente una modalità ormai consolidata nell'arcidiocesi milanese per affrontare questioni di carattere teologico e canonistico; anche nelle intenzioni del Visconti quella "congregazione" rispondeva meglio alla soluzione dei suoi dubbi. Difatti l'anno dopo una commissione analoga sarebbe stata indetta per la revisione del catechismo, che la Corte imperiale voleva far introdurre nelle scuole lombarde⁶⁷.

In quel mese gli ecclesiastici milanesi convocati dal loro pastore diocesano dovettero riunirsi varie volte, giungendo ad esprimere il proprio pensiero circa la questione dei battesimi e delle sepolture dei protestanti nelle modalità indicate dal governatore di Milano. Le posizioni dei singoli però non risultarono concordi. Forse dovettero anche discutere a fondo nel tentativo di trovare una soluzione univoca. La cosa non trovò felice epilogo: «Le risultanze de pareri furono scisse, epperò», si legge nel compendio della documentazione relativa⁶⁸. Il Visconti chiese pertanto ad alcuni di loro di mettere per iscritto il proprio pensiero, probabilmente per valutare le posizioni più convincenti e decidere poi personalmente con qualche altro suo autorevole confidente ecclesiastico. Gli esperti di cui si conserva il parere sono l'arciprete di S. Ambrogio maggiore Giovammaria Bossi, l'arciprete di S. Eusebio don Fenini e il parroco di S. Vito don Canevesi. A questi bisogna aggiungere l'oblato Peronti, professore degli studi del collegio elvetico, che non figura tra i nomi inclusi nel resoconto sintetico del "carteggio", sulla questione del battesimo e sepoltura ai protestanti, sollevata dal caso Blondel. Di lui però viene conservato nel fascicolo il parere scritto. Probabilmente anch'egli dovette essere interpellato dall'arcivescovo milanese sulla questione.

Circa il battesimo due erano i problemi sollevati: era lecito ad un parroco cattolico amministrare il battesimo ai figli dei protestanti? Ed in caso affermativo, era valida la celebrazione privata e senza tutte le cerimonie cattoliche? Tre di quegli esperti milanesi, il Bossi, il Fenini ed il Canevesi, diedero in sostanza un assenso di massima; di parere negativo invece fu il Peronti. I primi suffragarono il loro giudizio positivo ricorrendo al "caso di necessità", che però singolarmente interpretavano in modo diverso. Il Bossi coglieva quel "caso di necessità" previsto dai canoni, che permettono l'amministrazione del battesimo da parte del parroco

66 Un esempio ne è il *Progetto di regolamento sulla disciplina* (agosto 1785) pubblicato dal granduca di Toscana Leopoldo, su proposta del vescovo di Pistoia Scipione de' Ricci; in esso si ordinava la riunione biennale dei sinodi; cfr. E. Préclin-E. Jarry, *Le lotte politiche e dottrinali nei secoli XVII e XVIII (1648-1789)* (Storia della chiesa, dir. da A. Fliche-V. Martin, XIX/2), Torino, SEI, 1975, p. 1161. Tale disposizione si rifaceva al Concilio di Basilea che nella sessione XV (26 novembre 1433) aveva stabilito di tenere i sinodi diocesani ogni anno, e quelli provinciali ogni due anni (COD 473-474); e al Concilio di Trento che, nella sessione XXIV (11 novembre 1563), aveva comandato di indire i concili provinciali ogni tre anni e quelli diocesani ogni anno (Decreto di riforma, c. II; COD 761, 13-35).

67 Cfr. P. Vismara Chiappa, *Il «Buon Cristiano»*, pp. 95-106.

68 *Battesimi e Sepoltura de' Protestanti. Serie*, in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159.

cattolico ad un bambino figlio di protestanti, anche senza le dovute cerimonie stabilite – proprio come invitava a fare l'imperatore –, nelle conseguenze che un eventuale rifiuto del battesimo avrebbe potuto comportare mettendo in pericolo "l'eterna salute" del bambino. Il battesimo in tal caso però doveva essere dato non nelle chiese cattoliche, ma nelle case dei protestanti, altrimenti la celebrazione avrebbe dovuto essere "per se stessa solenne", cioè con le cerimonie. Avallava inoltre la sua proposta con il richiamo alla prassi francese, instauratasi con l'editto di Nantes (1598) – che il Bossi erroneamente ritiene ancora in vigore a quel tempo⁶⁹; e si appellava alla carità cristiana che prescrive di non lasciar perire i figli dei "fratelli erranti", ricorrendo quindi alla parte "sostanziale" dell'amministrazione battesimale, data in forma privata, nelle loro case⁷⁰. Il Fenini, invece, nella sua lunga e articolata relazione scritta in italiano, dopo aver enucleato i vari "titoli" (o "pro necessitate") per i quali è permessa l'amministrazione del battesimo ai figli dei protestanti⁷¹, sosteneva che non il pericolo di morte, ma il comando del sovrano rappresentava un "titolo" di necessità, al pari degli altri casi. Tuttavia egli metteva in rilievo un aspetto interessante per la soluzione del problema presentato dal suo arcivescovo Visconti. Sottolineava infatti che le cerimonie non rappresentano la parte sostanziale ("la forma") del battesimo. Esse difatti non sono state istituite da Cristo e divergono nei diversi riti ecclesiali, così come, ad esempio, le cerimonie battesimali del rito ambrosiano differiscono da quelle del rito romano. Distinguendo il battesimo solenne, che richiede le cerimonie, da quello privato celebrato in casa, senza cerimonie, dichiarava che, a suo avviso, sarebbe stata possibile l'amministrazione del sacramento secondo le modalità protestanti se il vescovo, cui competeva il giudizio delle situazioni – in quanto rappresenta "il superiore" della Chiesa particolare, che «colla sua autorità rende legittima l'omissione delle cerimonie» – avesse colto il caso di necessità proprio nell'ordine dell'imperatore Giuseppe II, imposto alla Chiesa lombarda. D'altronde, aggiungeva il Fenini, lo stesso Concilio di Trento parla esclusivamente di omissione a piacere ("pro libito") dei ministri, che – implicitamente secondo l'interpretazione dell'ecclesiastico milanese – viene imputata "a grave peccato"

69 «Tale si vuole credere, che fosse la dottrina del clero di Francia, essendo tutt'ora in vigore il celebre editto di Nantes; dacché più volte quella generale assemblea fece istanze al Re Cristianissimo, che venissero obbligati i Protestanti a chiamare alle loro case un ministro cattolico pel Battesimo dei loro figliuoli che altrimenti ne rimarrebbero privi»; *Relazione Bossi*, in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 16 [f. 1v]. Ripetiamo che l'editto di Nantes venne revocato da Luigi XIV nel 1685 con la promulgazione di quello di Fontainebleau.

70 *Ibid.* [ff. 1r-2r].

71 Il Fenini elenca ben 6 "titoli" riconosciuti giusti in tutte le leggi della Chiesa come "necessità" che possono far omettere le cerimonie: 1) il pericolo della vita del battezzando o 2) del battezzante, 3) lo scandalo di scisma, 4) il timore, 5) la persona del battezzando – come l'eretico – e 6) del battezzante; anche l'eretico in caso di pericolo di morte può battezzare; *Relazione Fenini*, in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 18.

se fatta senza necessità⁷². Il parroco pertanto non doveva far altro che attenersi a quanto stabilito dal vescovo, cui spettava anche «istruire i parrochi dell'obbligazione derivante in essi dal prefato comando». Concludeva il suo rapporto – di stampo “giurisdizionalista” proprio perché riconosceva *de facto* al vescovo l'obbligo di eseguire il comando del sovrano⁷³ – che i parroci dovevano omettere solo le cerimonie prettamente cattoliche. A tal fine proponeva di conoscere le cerimonie usate anche dai protestanti per l'amministrazione dei sacramenti, in modo da poter fare la dovuta separazione tra cerimonie cattoliche e protestanti⁷⁴.

Anche il parroco Canevesi – che aveva presentato un lunghissimo rapporto, scritto in latino e ricco di citazioni e riferimenti a documenti ufficiali, in particolare della Congregazione del S. Uffizio, e ai brevi di Clemente XII e Benedetto XIV – coglieva il caso di necessità nel pericolo di morte fisica del bambino, con conseguenze gravi per l'anima. Era, a suo avviso, il precetto della carità ad imporre tale amministrazione. In questa concessione egli non vedeva alcuna eventualità di disprezzo delle cerimonie battesimali cattoliche, intese cioè “come orribili”, da parte dei bambini dei protestanti, innocenti e non ancora eretici; né tantomeno essi potevano “ritenerle negative”. Prevedeva tuttavia una difficoltà: un domani quei battezzati molto probabilmente, qualora fossero sopravvissuti, avrebbero seguito l'eresia dei genitori. Lo stesso spettro della morte di parecchi fanciulli prima dell'uso della ragione, e della loro eterna dannazione qualora venisse negato loro il battesimo, a suo avviso, era insufficiente a controbilanciare tale difficoltà. La probabile educazione eretica di quei bambini ed il pericolo di perversione – cioè la convinzione, che avrebbe potuto insinuarsi in molti, che comunque il battesimo liberi da malattie o da altri malefici o disgrazie – avrebbe dovuto risiedere, a parere del Canevesi, ed in linea con quanto detto dal Papa Benedetto XIV nella sua istruzione *Postremo mense* del 1747, nella prudenza dei ministri. Avrebbe dovuto essere loro precisa premura il vagliare se battezzarli o meno, dato il sempre possibile pericolo della perversione, a prescindere da chi sia il ministro, cattolico o eretico. Il parroco di S. Vito vedeva anche la possibilità di omettere in tali casi le cerimonie solenni, perché non lo vieta il Tridentino, come già sostenuto dal Fenini, e aggiungeva che è dottrina e prassi della Chiesa che in caso di pericolo di morte si possa perfino eludere il ministro cattolico e ricorrere a chiunque altro, anche un laico e un eretico, per battezzare senza le cerimonie cattoliche un bambino figlio di protestanti. Quello che è interessante è la sottoli-

72 Si rifà al can 13. *De sacramentis in genere*: «Si quis dixerit, receptos et approbatos ecclesiae catholicae ritus in solemnibus sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema sit»; COD 685, 17-20.

73 «Il vescovo egli pure è comandato dal Sovrano. Non è fatto giudice dei titoli, che hanno mosso il sovrano al comando. Ma è seriamente comandato di eseguirlo, e dee altresì provvedere ai Parrochi che pur loro comandati, né debbono essere dal vescovo abbandonati»; *Relazione Fenini*, ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 18 [f. 12].

74 *Ibid.*

neatura fatta dal Canevesi: il pericolo di morte improvvisa è sempre imminente, anche per quanti sono ben disposti fisicamente e appaiono in grado di vivere una lunga vita⁷⁵. L'ecclesiastico milanese pertanto, vista la necessità assoluta del battesimo per ottenere la salvezza eterna, avallava la liceità dell'omissione delle cerimonie cattoliche nell'amministrazione del battesimo ai figli dei protestanti da parte del ministro cattolico, qualora fosse assente il loro pastore. D'altra parte la necessità di battezzare quanto prima era confermata da vari sinodi, che vietano di procrastinare troppo il battesimo dei bambini, e concedono al massimo l'attesa di 8 giorni. Tale pericolo è di per sé già sufficiente per omettere le cerimonie nell'amministrazione del battesimo, come aveva concesso Clemente XII nel 1734 per i casi particolarmente gravi e come Benedetto XIV aveva esplicitamente previsto nelle chiese delle missioni. Tali disposizioni e concessioni sembravano in sintonia con la legge di tolleranza dell'imperatore, di cui si riconosceva la bontà della finalità. In Germania, d'altronde, ciò non faceva scandalo ai cattolici, né la religione era sottoposta a disprezzo⁷⁶.

Queste tre posizioni, univoche nella soluzione proposta, non trovavano consonanza nel Peronti. L'oblato, pur ricorrendo per lo più alle stesse fonti utilizzate dagli altri esperti, ne diede un'interpretazione diversa. Ad esempio, assolutizzò il concetto espresso dal 13° canone sui sacramenti varato dal Concilio di Trento, prendendone alla lettera le affermazioni. D'altra parte, pur richiamando il caso di necessità, egli non lo applicò alla situazione in questione, appellandosi alla Tradizione Apostolica ed al IV Sinodo di Toledo per sostenere la tesi che il vescovo non può dispensare dalle cerimonie stabilite nell'amministrazione del sacramento del battesimo⁷⁷. L'elemento che mi pare più rilevante è che il Peronti, a differenza degli altri esperti, non consideri come casi di necessità né il pericolo di morte, né quello dell'ordine giuseppino, "titoli" non sufficienti ad indurre alla deroga dalle definizioni conciliari. Per lui il battesimo agli eretici andava dato pubblicamente e con tutte le cerimonie stabilite fin dall'antichità dalla Chiesa. Dunque una disparità di vedute tra i quattro esperti riguardò già il primo problema.

La questione del battesimo ed in particolare quella delle cerimonie richiamava inoltre un altro importante aspetto: quello del padrino. Questo argomento venne affrontato però solo da due dei quattro relatori milanesi. Ci si chiedeva se la presenza di un padrino fosse facoltativa, e, nel caso in cui, invece, fosse obbligatoria, se un credente protestante potesse far da padrino ad un bambino protestante durante il battesimo amministrato dal parroco cattolico. Tale funzione doveva forse essere svolta solo ed esclusivamente da un cattolico? Il Peronti è deciso nel ritenere che, escluso il caso di necessità – vale a dire il pericolo di morte –, nei

75 «Si quidem in parvulis recens natis semper est aliquod subitae mortis periculum, ut, texte experientia, saepe deficiant etiam ii, qui recte a natura comparati, et validi diuturnam vitam acturi videntur»; *Relazione Canevesi*, ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 17 [ff. 10-11].

76 *Ibid.* [ff. 13-15].

77 *Relazione Peronti*, in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 19 [ff. 1-3].

battesimi solenni, a cui, secondo il suo giudizio, deve ricorrere il parroco anche nell'eventualità in cui si tratti di un figlio di protestanti, non può mancare il ruolo del padrino. Nel sostenere ciò, egli tuttavia riconosce che tale funzione non fa parte della "necessità del sacramento", ma di quella "del precetto"; essa è pertanto sottoposta alla tradizione e alle norme della Chiesa, fin dai tempi degli apostoli, come viene confermato da Dionigi Areopagita nella sua *Ecclesiastica Hierarchia* e dagli antichi rituali dell'amministrazione del sacramento.

La risposta del Bossi arriva alle medesime conclusioni del Peronti. Il padrino, anche nel caso in cui si tratti di un figlio di protestanti, deve essere presente al battesimo, e non può essere un eretico. La sua dimostrazione è articolata e ricca di argomentazioni, con appelli ai rituali della Chiesa cattolica, ai collettori dei sacri canoni, ai Padri Tertulliano e Agostino. Tra le motivazioni addotte, egli fa riferimento alla funzione dei padrini che, secondo l'arciprete di S. Ambrogio maggiore, è di grande importanza, perché essi sono garanti ("*sponsors*") che intervengono, anche in caso di pericolo, al momento del battesimo professando la fede al posto del bambino. Inoltre, qualora i "genitori veri" venissero a morire, o ad essere impossibilitati nelle cure genitoriali, chi ha tenuto a battesimo il bambino diventa, in qualità di "difensore del piccolo", tutore del suo corpo e della sua anima. Infine – e l'affermazione appare estremamente significativa – la partecipazione dei padrini all'amministrazione del battesimo è «segno di riconoscimento (*quaedam tessera*) di comunione e unità della chiesa». Questi argomenti spingono a nutrire forti dubbi su una vera professione – nel momento del battesimo del bambino – della fede "ortodossa e cattolica" da parte di chi è separato dalla comunione con la Chiesa romana. Il Bossi si chiedeva anche come potesse un eretico essere "*sponsor et vas*" di questa fede, ed in qual modo gli aiuti spirituali e gli ammonimenti "salutari" potessero essere procurati a chi ne aveva bisogno⁷⁸.

A noi pare importante rilevare come dietro questa concezione dei due milanesi appaia la questione della "parentela spirituale". Il Concilio di Trento, sulla scia della tradizione cattolica, durante la XXIV sessione aveva richiamato nei decreti "sul matrimonio" come tra padrino e battezzato si instaurasse un legame molto stretto, una vera parentela spirituale⁷⁹. Questo induceva i nostri due ecclesiastici a ritenere che il ruolo di padrino non potesse essere assunto da un protestante ad un battesimo amministrato da un parroco cattolico, anche nel caso in cui il bambino fosse figlio di un eretico. Agli occhi dei due esperti si sarebbe verificata un'anomalia, cioè una parentela priva di consanguineità a livello spirituale, perché l'uno, il padrino, appartenente ad una "famiglia" o comunità ecclesiastica non cattolica, avrebbe stretto un legame parentale con un bambino di un'altra

78 «Quod autem orthodoxam et catholicam fidem profiteri potest qui a Romanae ecclesiae communionem se junctus est? Quomodo huius fidei sponsor esse potest et vas? Qua ratione spiritualia subsidia et salutis monita subministrare indigenti?» E per suffragare questi suoi interrogativi rimanda al *De theologica Disciplina* di Alberto (Magno), LXXX; *Relazione Bossi*, in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 16 [f. 3r].

79 Cfr. COD 757, 15-22.

comunità spirituale, poiché il battesimo, ricevuto da quest'ultimo secondo il rito cattolico, ne avrebbe fatto in sostanza un battezzato cattolico.

La questione del padrino però aveva, a nostro avviso, dei risvolti ancora più profondi, perché nella prassi, come ha messo in rilievo la storiografia degli ultimi decenni, quella parentela spirituale diventava anche in qualche modo "naturale". Le famiglie del padrino e del battezzando, rileva J. Bossy, rafforzavano il legame fra di loro talmente da far diventare quelle relazioni del tutto analoghe alle parentele di sangue⁸⁰.

In tal modo le "funzioni" della parentela spirituale si espandevano. L'educazione religiosa – che pur doveva essere quella che più competeva al padrino – nella pratica sembra che venisse ad essere realmente la meno importante e che rimanesse nel vago. "L'obiettivo principale" appariva essere «la creazione di uno status di amicizia formale tra parente spirituale e parente naturale; con effetto piuttosto simile a quel patto di fratellanza sancito col sangue o dalla confraternita in generale». Si trattava dunque di «una relazione di mutua assistenza» oppure di un modo per «gettare le basi di un nuovo gruppo» e dare così al fanciullo la possibilità un domani di appoggiarsi ad altri, in caso di necessità. Insomma per lo storico inglese si trattava di un effetto sociale del battesimo che creava, secondo l'espressione dell'antropologo E. R. Wolf, una "coalizione orizzontale poliadica", un nuovo gruppo parentale formato da una parte naturale e da una parte artificiale⁸¹. Ci sembra di poter cogliere qualche elemento di tale visione del padrinato anche nel caso che si sta analizzando. Molto probabilmente tale espansione parentale in un certo qual modo preoccupava gli ecclesiastici milanesi, che sapevano bene come la celebrazione del battesimo creasse nuovi intrecci di relazioni tra le persone, in tal caso tra appartenenti a gruppi religiosi diversi. Essi erano consapevoli che un eventuale padrino cattolico avrebbe potuto influenzare un domani il bambino figlio di protestanti, orientandolo ad una scelta ecclesiale cattolica.

Infine la questione della *sepoltura*. Poteva un protestante essere accompagnato al cimitero dal parroco cattolico e venire sepolto nello stesso camposanto dei cattolici?

Al problema risposero solo tre degli esperti, che nella sostanza espressero pareri concordi, anche se uno di loro presentò qualche dubbio. Il Canevesi si dichiarò favorevole, perché quel "servizio" non era concesso per presunzione o temerarietà dei protestanti stessi, e nemmeno per un loro disprezzo del potere della Chiesa, ma in forza della legge di tolleranza emanata dal principe e da lui autorizzata e comandata. Aggiungeva a quest'osservazione la considerazione personale che il cimitero consacrato o la chiesa non sarebbero stati contaminati dalla

80 J. Bossy, "Sangue e battesimo: parentela, comunità e cristianesimo in Europa occidentale dal XIV al XVII secolo" in *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino, 1998, p. 43 [il saggio originale in inglese è "Blood and Baptism: Kinship, Community and Christianity in Western Europe from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries", in D. Baker (a c. di), *Sanctity and Secularity. The Church and the World. Studies in Church History*, vol. X, Oxford 1973], pp. 129-143.

81 *Ibid.*, p. 45.

sepoltura degli eretici e non avrebbero avuto bisogno di «riconciliazione» dopo la loro tumulazione; così non ci sarebbe stato bisogno di dissotterrare i loro corpi una volta inumati – come avvenuto nel passato –, né questi luoghi sarebbero stati carenti di stabili sepolture, come è spiegato nelle testimonianze da lui presentate⁸².

Sulla stessa linea si tenne il Peronti, decisamente favorevole alla sepoltura degli eretici in un cimitero cattolico, come comandato dal sovrano. Concederlo non avrebbe comportato un contravvenire ai dogmi cattolici, perché il caso non rivestiva carattere dottrinale ma faceva piuttosto parte delle disposizioni disciplinari che la Chiesa stessa si era data. Anche i teologi ritengono d'altronde che, in presenza di una ragionevole causa, si possa permettere che «i cattolici abbiano qualcosa in comune con gli eretici», purché ciò non comporti un'approvazione dell'eresia: ad esempio il tetto, la mensa e altre cose del genere, qualora questo non costituisca un «pericolo di seduzione» o scandalo per i pusillanimità⁸³. Tale concessione si poteva estendere, a suo avviso, anche alla sepoltura sacra effettuata senza cerimonie per gli eretici, per la quale la giusta causa poteva essere ravvisata nell'editto di tolleranza e nella necessità di appoggiare quanti combattono i disordini (*«perturbationis secutores»*). L'oblato Peronti trovava un ulteriore sostegno alla sua tesi nel permesso, concesso da alcuni rituali ai cattolici colpiti dalla pena capitale, di essere seppelliti sul far della sera e senza cerimonie; fatto che costituiva di per sé una deroga alle norme stabilite da sinodi e da altre leggi canoniche; altrettanto, a suo avviso, avrebbe potuto essere lecitamente fatto per gli eretici⁸⁴.

Fu il Bossi ad esprimere alcune perplessità in questo caso, pur non negando la possibilità di concedere la sepoltura. Egli rilevava innanzitutto che la tumulazione dei protestanti nel cimitero cattolico, sia pur con l'esclusione delle cerimonie, era vietata dalla «disciplina» della Chiesa cattolica; la proibivano tanto le costituzioni ecclesiastiche universali, quanto quelle del clero gallicano. Tuttavia egli riteneva che tale disciplina, tenute presenti le dovute circostanze, avrebbe potuto essere suscettibile di cambiamento. L'arciprete milanese accompagnava però questa sua «apertura» con un forte dubbio. Egli si chiedeva infatti se bastasse, per tale concessione, «il timore non affatto fondato di alienare gli animi de' Protestanti»; e incalzava, in modo retorico, domandando se l'eventuale inasprimento del loro animo costituisse di per sé un bilanciamento adeguato del «certo pericolo di scandalo a fedeli» cattolici. Insomma, il prevosto di S. Ambrogio non era affatto convinto che quel timore potesse essere una convincente contropartita pastorale per accettare un sicuro scandalo della parte cattolica. Pertanto di fronte a tale indecisione consigliava o di non dare un'istruzione precisa ai parroci o di

82 *Relazione Canevesi*, in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 17.

83 «Communiter Theologi rationabiles de causa permittunt, ut absque favore haeresis Catholici habeant aliquid commune cum haereticis, uti exempli gratia tectum, et mensam, aliamque id generis, si modo seductionis periculum, et infirmorum scandalum absit»; *Relazione Peronti*, ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N.19 [f. 4].

84 *Relazione Peronti*, ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 19 [f. 5].

presentare ad essi in questa materia disposizioni “generali”: obbedire al sovrano e «trattare con carità i fratelli erranti»⁸⁵.

Il parere dunque è, nell'insieme, positivo, e solo il Bossi sembra adombrare quella concezione che noi abbiamo evidenziato per il passato. Ma allora dobbiamo concludere che quanto espresso sulla sepoltura ai protestanti dagli esperti milanesi rifletteva un certo superamento della visione del cimitero come “*gremium ecclesiae*” dei soli cattolici, e in particolare di quelli morti in comunione con la Chiesa ufficiale. L'unica perplessità che rimane, che è poi una semplice preoccupazione, è un eventuale scandalo dei pusillanimi. Vi è quindi possibilità di una deroga o della considerazione comunque del camposanto consacrato come di un luogo non di esclusivo appannaggio dei cattolici. È evidente la presenza di nuove riflessioni e di nuove prassi, anche in conseguenza delle recenti norme civili riguardanti i cimiteri, emanate nel corso del Settecento.

Come già i lavori della “congregazione”, anche i pareri scritti degli ecclesiastici interpellati non presentavano nel complesso delle conclusioni unanimi. Diversa era la posizione dei singoli esperti circa il battesimo da parte del parroco; in particolare il Pironti si staccava dagli altri soprattutto sulla questione delle cerimonie cattoliche, che considerava indispensabili nell'amministrazione del sacramento del battesimo ad un bambino figlio di protestanti; come pure creava problemi al Bossi ed al Pironti stesso l'eventuale assenza di un padrino cattolico. Forse il problema della sepoltura dei protestanti nel cimitero cattolico trovava tutti gli esperti consenzienti, anche se da parte di qualcuno di loro si richiamava l'attenzione alla posizione dei pusillanimi.

10. PRASSI BATTESIMALE E FUNEBRE NEI RIGUARDI DEGLI ACATTOLICI IN BOEMIA E CARINZIA

Di fronte a questa diversità di pareri e indicazioni, anche pastorali, nell'animo dell'arcivescovo Visconti le perplessità rimasero immutate. Prendendo spunto dall'accento del Canavesi all'applicazione, in atto in Germania senza particolari difficoltà, delle disposizioni dell'imperatore, decise di interpellare alcuni vescovi dei territori asburgici per chiedere loro quale fosse la prassi proposta e messa in atto in tale materia nelle diocesi di loro competenza. In particolare si rivolse ai pastori di Vienna, delle Fiandre e di Lubiana, e ad un “amico” viennese, molto probabilmente il nunzio a Vienna, Giuseppe Garampi⁸⁶. Si tratta di vescovi di diversa

⁸⁵ *Relazione Bossi*, in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 16 [ff. 2r-v].

⁸⁶ Lo si vince dall'intestazione della lettera inviata il 18 giugno 1785: *Lettera scritta agli E.mi Sig.ri card. Migazzi arciv. Di Vienna, e Frankenberg arciv.° di Malines, come pure a Monsig.re vescovo di Lubiana, e ad un'amico corrispondente di Vienna sul proposito del Battesimo e sepoltura de' Protestanti*, Milano, 18 giugno 1785; in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 6. “L'amico”, a cui fa riferimento la lettera, probabilmente era il nunzio Giuseppe Garampi, non nominato esplicitamente per motivi precauzionali, visto che l'ex prefetto degli archivi vaticani e incaricato delle missioni

posizione nei riguardi della patente di tolleranza. L'arcivescovo di Vienna, card. Cristoforo Megazzi, ed il nunzio Giuseppe Garampi erano due ecclesiastici contrari alla politica dell'imperatore, come pure l'arcivescovo di Malines, J. H. von Frankenberg⁸⁷, già ricordato; mentre l'arcivescovo di Lubiana Karl von Herberstein era un chiaro vescovo giuseppinista. Nel 1782 nella sua lettera pastorale si era espresso a favore della libertà di coscienza e della scelta personale della propria religione⁸⁸.

È qui opportuno chiedersi perché l'ordinario milanese si rivolgesse particolarmente a quei vescovi, e non ad altri. Erano infatti già molti gli ordinari di diocesi di territori "austriaci" che avevano dato disposizioni in tale materia, e si era probabilmente già a conoscenza, in Italia, di norme applicative della patente di tolleranza emanate da altri pastori, in particolare indicazioni su battesimi e sepolture ai protestanti, nel caso specifico, in mancanza di un pastore luterano o calvinista e di un cimitero proprio della comunità riformata.

Occorre ricordare ancora che si era al corrente, nella Chiesa italiana, di come nei territori tedeschi soggetti all'Impero fossero già state prese, da oltre un secolo, alcune importanti decisioni in merito. Difatti nella pace di Westfalia (1648) erano stati stabiliti alcuni principi d'uguaglianza tra cristiani di diversa confessione, soprattutto in materia di tumulazione: vi si definiva il diritto di sepoltura in pubblici cimiteri, senza alcuna richiesta di permesso, indistintamente per i "sud-

diplomatiche in Germania era chiaramente antigioseppinista; cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore*, IV/2, p. 661n, 662n, 664, 665. L'ipotesi che si tratti del Garampi può trovare conferma nel fatto che egli, in qualità di nunzio a Varsavia (1772-1776) e poi a Vienna (1776-1785), divenne il centro di una fitta rete di corrispondenti favorevoli all'autorità indiscussa della S. Sede e alla causa ultramontana, contraria alle riforme attuate dalla Corte di Vienna, particolarmente in materia religiosa, e alle "tendenze realistiche" fautrici della fondazione di Chiese nazionali; cfr. J. Roegiers, "Chiesa belga, illuminismo cattolico e giuseppinismo", in *Storia religiosa di Belgio, Olanda e Lussemburgo*, a c. di L. Vaccaro, II, Milano, Centro Ambrosiano, 2000, pp. 343-359 (qui p. 354). Sul Garampi vedi la biografia di D. Vanysacker, *Cardinal Giuseppe Garampi (1725-1792): an enlightened ultramontane*, Bruxelles-Roma, 1995; e sul suo ruolo di nunzio l'opera di U. Dell'Orto, *La nunziatura a Vienna di Giuseppe Garampi, 1776-1785*, Città del Vaticano, 1995; anche M. Caffiero, *Garampi Giuseppe*, in DBI, LII, pp. 224-229.

87 Il Franckenberg fu nominato arcivescovo di Malines per il suo atteggiamento favorevole alle riforme asburgiche; all'inizio del suo episcopato difatti ebbe rapporti con il giansenismo. In seguito mutò posizione diventando ultramontanista e avversando la politica di Maria Teresa e di Giuseppe II. La stessa linea era tenuta dal card. Megazzi; cfr. J. Roegiers, *Chiesa belga, illuminismo cattolico e giuseppinismo*, p. 354. Sul rapporto tra il Frankenberg ed il Migazzi e la loro lotta ultramontanista: E. Kovacs, *Ultramontanismus und Staatskirchentum im thesesianisch-josephinischen Staat. Der Kampf der Kardinäle Migazzi und Franckenberg gegen den Wiener Professor der Kirchengeschichte Ferdinand Stöger*, Wien, 1975; sul card. Migazzi: C. Wolfsgruber, *C. A. Kardinal Migazzi*, Wien, 1897; P. Hersche, *Erzbischof Migazzi und die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Wien*, in "Mitteilungen des Österreichischen Staatarchivs", 24, 1971, pp. 280-309.

88 Cfr. D. Menozzi, *La patente di tolleranza in Italia*, p. 76. Il Papa Pio VI rilevava nella sua missiva del 15 nov. 1783 indirizzata a Giuseppe II come la lettera pastorale del vescovo di Lubiana aveva avuto «l'obbrobrioso elogio della gazzetta protestante di Erlang dei 12 agosto dell'anno caduto»; cfr. U. Dell'Orto, *La nunziatura a Vienna di Giuseppe Garampi*, p. 416. Tale scritto del von Herberstein fu pubblicato prima in "Gazzetta universale" 1782, 533 e 542, e poi in *Opuscoli interessanti la religione* 6, Pistoia, 1784, pp. 278-298.

diti” cattolici, luterani e calvinisti; questi avevano solo l’obbligo di pagare la tassa spettante ad ogni parrocchiano per quel servizio⁸⁹. Si trattava di una normativa di carattere generale, di cui però era chiaro lo spirito di uguaglianza e insieme di tolleranza, che il centro-Europa aveva richiesto dopo una lunga guerra, terribile per intere popolazioni, sia pure senza che venisse messo in discussione il principio politico del *cuius regio eius religio*. È evidente che il Visconti non aveva compreso né condivideva la politica di tolleranza di Giuseppe II e cercava tutti i modi possibili perché minori “danni” ricadessero sulla Chiesa cattolica. Per quanto riguarda l’applicazione della patente di tolleranza, anche per affrontare il caso Blondel ed altri, simili, che si fossero presentati in futuro, avrebbe in effetti potuto prendere in considerazione le lettere pastorali di due vescovi di altri territori dell’Impero: quella dell’ordinario della diocesi di Königsgrätz (oggi Hradec Králové), in Boemia, Johann Leopold von Hay⁹⁰, o quella del vescovo di Gurk (presso Klagenfurt), in Carinzia, Joseph Franz Anton von Auersperg⁹¹. Entrambi i vescovi austriaci facevano parte della cerchia dei febroniani, favorevoli alla politica di tolleranza di Giuseppe II⁹². Anzi il vescovo Leopold von Hay veniva considerato allora – così ce lo presenta la storiografia – come «il preparatore e l’iniziatore della patente di tolleranza e della “Missione tollerante”. Più tardi egli fu una delle colonne del sistema della tolleranza»⁹³. I due vescovi, con le loro *Hirtenbriefe* (Lettere pastorali), incitavano i parroci a seguire la politica di tolleranza dell’imperatore ed offrivano loro anche norme applicative. Ed è interessante sottolineare il fatto che le lettere pastorali erano apparse in traduzione italiana in alcuni «giornali», le cosiddette gazzette, per lo più vicini alle idee illuministiche⁹⁴.

Il Visconti dunque vi avrebbe potuto trovare con facilità indicazioni abbastanza chiare per la soluzione dei suoi dubbi. I due vescovi, sia pur entrambi favorevoli alla politica di tolleranza, esprimevano impressioni e atteggiamenti

89 Difatti l’art. V, par. 35 degli accordi di pace di Osnabrück stabilisce che i sudditi delle tre confessioni cristiane – cattolica, luterana e calvinista – «[...] noch viel weniger von den öffentlichen Friedhöfen oder der Ehre der Bestattung ausgeschlossen werden; für die Bestattung soll von den Hinterlassen nichts gefordert werden außer den rechtmäßigen Gebühren einer jeden Pfarrkirche, die für die [Bestattung der] Toten entrichtet zu werden pflegen [...]»; da *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung*, B. IV, *Gegenreformation und Dreißigjähriger Krieg 1555-1648*, hrsg. von B. Roock, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 408.

90 Su di lui v.: W. Müller, *Johann Leopold von Hay. Ein biographischer Beitrag zur josephinischen Kirchenpolitik*, Wien, 1892; R. J. Wolny, *Die josephinische Toleranz unter besonderer Berücksichtigung ihres geistlichen Wegbereiters Johann Leopold Hay*, München, 1973.

91 Su di lui: J. Obersteiner, *Die Bischöfe von Gurk 1072-1822*, Klagenfurt, 1969, pp. 475-493.

92 J. Karniel, *Die Toleranzpolitik Kaiser Joseph II*, p. 357.

93 *Ibid.*, p. 328.

94 Quella del vescovo Hay era apparsa sulla “Gazzetta universale” 1782, 76, 83-84, 92-93, 101, 110; e sulla “Gazzetta di Mantova”, n. 5 (1 febbraio 1782), 6 (8 febbraio 1782), 7 (15 febbraio 1782). Mentre quella dell’Auersperg sulla “Gazzetta universale” 1782 247-248, 253-254, 261-263, 269-271; da D. Menozzi, *La patente di tolleranza in Italia*, p. 58, nota 8; p. 61, nota 21

diversi a seguito del varo della patente del 1781 a favore dei protestanti e dei greci ortodossi nell'esercizio privato della loro fede; ed anche a livello pratico non offrivano indicazioni e soluzioni del tutto identiche. L'Hay vedeva riflesso nell'editto imperiale l'insegnamento evangelico della "carità e [del]la condiscendenza" e quello dei Padri, che richiamano alla «legge piena d'amore, d'indulgenza di beneficenza, di tolleranza»⁹⁵; pertanto invitava i suoi collaboratori nel servizio pastorale ad educare i cattolici alla preghiera e alla tolleranza, ad usare la loro "facondia" nel persuadere "soavemente" il popolo "renitente" ad usare "carità" nei riguardi degli acattolici. Anzi esortava "paternamente e cordialmente" i parroci a spiegare minuziosamente ai loro fedeli la legge della tolleranza, facendone cogliere da un lato l'adesione al comandamento dell'amore divino in cui essa aveva la sua origine, d'altro lato la sua necessità e utilità; e viceversa di allontanare ogni fomite di odio, di dissenso e di eventuale cattiva interpretazione della legge stessa⁹⁶. Il von Auerspergen invece nella sua lettera pastorale⁹⁷ parlava di una certa "inquietudine" (*Unruhe*) che provava il suo animo di pastore a seguito di quella legge, per il timore di un'eventuale incomprensione del senso di quella disposizione imperiale. Egli rassicurava i suoi fedeli non solo della volontà del "sommo principe regnante" di proteggere (*schützen*) la vera religione, che è quella cattolica, ma della sua intenzione di farsene promotore (*befördern*) ed espanderla (*erweitern*). Per evitare fraintendimento e confusione, esprime la necessità di «rafforzare i cattolici nella loro fede contro tutti i casi di seduzione» attraverso l'istruzione catechetica, e di ricondurre gli acattolici stessi fuori dell'"errore" in cui erano caduti «con interventi assidui, ragionevoli e moderati»⁹⁸.

95 *Epistula circularis authentica Joannis Leopold ab Hay, Dei et apostolicae sedis gratia episcopi Reginae-Hradecensis, ad clerum tam secularem quam regularem, data die 20 november 1781*. Abbiamo consultato la traduzione italiana: *Lettera circolare autentica di Giovan Leopoldo Ab Hay. Per grazia di Dio e della Sede Apostolica Vescovo di Königsgrätz al clero secolare e regolare della sua diocesi, in data de' 20 di novembre 1781*, tradotta dall'originale latino stampato in Vienna, stamperia Giuseppe de Kurzebeck, 1781 (apparsa in Emmanuele M. Iturriaga, *Sul sistema della tolleranza. Giudizio apologetico*, Roma, 1785), p. IX. Ricordiamo il giudizio storico di F. Venturi sulla lettera pastorale dell'Hay, circolata in Italia nelle fiorentine "Notizie del mondo". Si tratta a suo avviso di «un documento d'eccezionale importanza», perché «faceva risuonare anche in Italia accenti che da tempo erano dimenticati»; F. Venturi, *Settecento riformatore*, IV/2, p. 661.

96 «Potrà giovar molto in tal caso [di pregiudizi di cattolici nel dare sepoltura ad un protestante] la facondia del Paroco, acciocchè il popolo renitente con soave persuasione s'induca, a questo ufficio di carità»; *Lettera circolare autentica di Giovan Leopoldo Ab Hay*, p. XV.

97 J. F. Anton von Auersperg, *Hirtenbrief über die den augsburgischen und helvetischen religionsverwandten, dann den nicht unirten Griechen gestattete christliche Toleranz*, Klagenfurt, 1782. Vedi anche il saggio di K. Schwarz, *Das josephinische Toleranzpatent und der Toleranzhirtenbrief des Gurker Fürstbischofs Joseph Anton Graf von Auersperg (1782)*, in "Carinthia", I, 172, 1982, pp. 129-143.

98 «Unsers Orts sind Wir hievon vollkommen überzeugt [...] welcher Unserer bischöflichen Sorgfalt gleichsam zuvor kommen, um das jene an die Seelsorger zu verlassen, was zu ihrem Unterricht und Belehrung nothwendig sein dürfte, um sowohl die Katholiken in ihrem Glauben wider alle Fälle einer Verführung zu stärken, als auch die Unkatholische selbst mit einer eifrig // vernünftig // und moderaten Verwendung von ihren Irrthume zurückzuführen»; J. F. Anton von Auersperg, *Hirtenbrief...*, p. 2 e ss.

Entrambi i pastori, sia pure nei due diversi contesti, davano indicazioni su battesimi e sepoltura di protestanti.

Circa il battesimo di un bambino figlio di acattolici, così come per la sepoltura, secondo l'Hay, il parroco cattolico deve conservare ciò che è «essenziale al valore del sacramento», astenendosi del tutto «dalle formole puramente cattoliche, e direttamente opposte a' lor [degli acattolici] dogmi». Pertanto nell'amministrazione del battesimo dato ad un protestante, secondo il vescovo di Königsgrätz, «sarebbe contro la legge [...] interrogare i Padrini, che per la prole rispondono: Credisne in Ecclesiam Catholicam?»⁹⁹. Questa domanda equivaleva ad una cerimonia prettamente cattolica e, naturalmente, non poteva essere accettata da un credente non cattolico. Era quindi necessario escluderla in questa particolare celebrazione. Dello stesso avviso era il vescovo di Gurk, che stabiliva, fino al momento in cui i protestanti non avessero un loro proprio pastore, l'amministrazione del battesimo da parte dei parroci cattolici ai loro “parrocchiani protestanti” secondo le modalità fino ad allora seguite, mettendo tuttavia «da parte le cerimonie prescritte nel rituale cattolico»¹⁰⁰. Quindi la proposta pastorale del pedobattesimo ai protestanti è identica nei due vescovi cattolici. Alquanto diversificata invece è la soluzione per la sepoltura dei protestanti. Il von Hay dispone innanzitutto di non benedire le salme dei morti protestanti, rito che contravverrebbe la legge della tolleranza, dato che quei seguaci di Lutero e Calvino negano il Purgatorio¹⁰¹. In tal modo egli invita i parroci ad evitare ogni cerimonia cattolica nelle esequie dei riformati, proprio in rispetto della loro credenza. Molto più spazio dedica il vescovo di Königsgrätz al problema specifico della sepoltura. Pur riconoscendo che il diritto ecclesiastico vieta di seppellire nello stesso cimitero cattolici e quanti sono morti fuori della Chiesa, tuttavia a suo avviso quelle «costituzioni di semplice disciplina [possono] mutar secondo le circostanze delle cose e dei tempi». La novità proposta dalla patente di tolleranza mira a “la pace e la tranquillità pubblica” e auspica di «convivere co' Protestanti nostri Concittadini in amichevole tolleranza». Perciò egli dichiara di accordare «ad essi fra di noi un luogo di quiete dopo la morte», in cui sia possibile seppellirli «providamente e conformemente alla carità cristiana» assieme ai fedeli cattolici finché non sarà varata una legge contraria o gli stessi protestanti non provvedano diversamente per loro. Solo in caso di gravi turbolenze (“cattivo fermento”) si deve «cedere alla forza maggiore» e seppellire il loro cadavere fuori del cimitero cattolico¹⁰². Diversa l'indicazione data dal von Auersperg. Egli

99 *Lettera circolare autentica di Giovan Leopoldo Ab Hay*, p. XIV.

100 «[...] jedoch wird es ein jeder Pfarrer von selbst dahin zu nehmen wissen, daß die Kinder von diesen mit Hindanlassung der im katholischen Ritualbuche vorgeschriebene ceremonien getauft»; J. F. Anton von Auersperg, *Hirtenbrief...*, p. 11.

101 «Così sarebbe contro la legge [...] dar sepoltura recitare le preci solite pe' morti di coloro che negano il Purgatorio, spargere acqua benedetta su corpi o morti o vivi di chi ne aborrisce la pratica»; *Lettera circolare autentica di Giovan Leopoldo Ab Hay*, p. XIV.

102 *Ibid.*, pp. XIV-XV.

dispone che il parroco cattolico in nessun modo porti personalmente, secondo gli usi cattolici, il cadavere di un protestante al cimitero parrocchiale. È invece ammesso l'accompagnamento provvisorio (*einstweilig*) ad un luogo separato posto vicino al cimitero, mentre la sepoltura verrà attuata dai correligionari del defunto secondo le loro "maniere". Sarà cura del parroco cattolico, secondo le prescrizioni vigenti, trascrivere in un particolare registro i nomi dei morti¹⁰³.

Come si può constatare, le disposizioni fatte arrivare dal governatore di Milano Wilczeck ai vescovi della Lombardia austriaca riflettevano molto chiaramente quelle dell'Hay, mentre il von Auersperg dava una linea di condotta alquanto diversa in merito alla sepoltura.

Viene dunque spontaneo chiedersi perché il Visconti non abbia preso in considerazione le lettere dell'Hay e dell'Auersperg. Egli, però, non faceva parte della cerchia dei febroniani favorevoli alla politica di tolleranza di Giuseppe II, trovandosi invece tra quei prelati "conservatori" contrari a tale idea di tolleranza e fautori piuttosto della supremazia assoluta della fede cattolica sulle altre confessioni cristiane e, naturalmente, sulle altre religioni. Il compito della Chiesa, nella loro visione, era sempre quello di indurre gli "erranti" a ritornare alla Chiesa cattolica, evitando di avallare situazioni o prassi che potessero creare confusione tra i fedeli cattolici o dare spazio al proselitismo di altre confessioni. D'altro canto, le lettere pastorali dei due vescovi austriaci erano state rese note al pubblico italiano da gazette di stampo "illuminato", cultura a cui il vescovo milanese era chiaramente contrario; e certamente anche questo aveva contribuito a far sì che il Visconti non vi ricorresse. Ma molto dovette influire su di lui la conoscenza della denuncia inviata a Roma da Vienna dal nunzio Garampi del "grande scandalo" costituito dalla lettera pastorale del vescovo Hay¹⁰⁴. Queste motivazioni molto probabilmente erano condivise da altri vescovi lombardi, anche se le fonti di cui oggi siamo a conoscenza non ci danno la possibilità di cogliere eventuali diversità di sfumatura.

11. BATTESIMI E SEPOLTURA DEGLI ACATTOLICI A VIENNA, LUBIANA E MALINES

Il Visconti nella lettera inviata il 18 giugno ad alcuni vescovi o ecclesiastici dei territori "austriaci" aveva diviso le sue richieste di informazione in merito a battesimo e sepolture dei protestanti nelle zone di loro competenza – da lui definite "materie di tanta rilevanza" – in sei distinti punti, dando però più spazio ai quesiti riguardanti il battesimo. Le domande risultavano così formulate: A) sul battesimo 1. I figli degli acattolici erano portati alla chiesa cattolica per essere battezzati o i parroci andavano nelle loro case «senz'alcuna solennità»? 2. Qualora avesse luogo in chiesa, il battesimo era amministrato privatamente o pubblicamente? 3. In tale celebrazione venivano escluse in tutto o solo in parte le cerimo-

103 J. F. Anton von Auersperg, *Hirtenbrief...*, p. 11.

104 Cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore*, IV/2, p. 661, nota 29.

nie previste dalla Chiesa cattolica? 4. Il padrino doveva obbligatoriamente essere un cattolico o poteva essere anche un acattolico, e in tal caso questi era obbligato a «prestarsi in tutto e per tutto come se fosse cattolico»? B) sulle sepolture: 5. Nei cimiteri si seppellivano “confusamente” cattolici e acattolici, oppure si avevano sepolture separate? 6. Vi era l'intervento del parroco nelle sepolture degli acattolici e con quale “formalità o titolo”; oppure il tutto avveniva “privatamente” senza l'intervento di detto parroco?

L'enfasi posta sul battesimo corrisponde alla consapevolezza di una maggiore rilevanza del problema, che riguarda la celebrazione di un sacramento, momento centrale della vita del cristiano e della Chiesa, in quanto comunica la grazia santificante al battezzando e lo immette nella comunità ecclesiale. La difficoltà o la mancanza di chiarezza risulta dunque al Visconti più rilevante se relativa al battesimo. Gli altri due punti, relativi alle sepolture, come abbiamo potuto vedere, sono piuttosto concernenti una disciplina con minori implicazioni socio-religiose.

L'arcivescovo milanese chiedeva ai suoi destinatari di essere «distintamente informato delle precise modalità» con cui i parroci delle loro diocesi eseguivano gli ordini della maestà imperiale, perché egli potesse sciogliere i suoi dubbi e «corgiosamente procedere [...] senza la menoma esitazione». Interessante notare la motivazione addotta dal Visconti alle sue richieste: procedere anche nella diocesi milanese sulla base delle istruzioni dell'ordinario, e non dei regolamenti introdotti¹⁰⁵, in un momento che egli giudica “emergente”. Un modo per sottolineare l'intenzione di mantenere una certa “indipendenza” dalla politica giuseppina.

Le risposte inviate dai quattro vescovi sono significative per lo studioso, a mio avviso, perché ci testimoniano come l'applicazione della patente di tolleranza si diversificasse da territorio a territorio del medesimo Impero; e ci danno possibilità di conoscere costumi e modalità religiose di alcuni territori sottoposti agli Asburgo, fino ad essere in un certo senso illustrazioni di alcuni aspetti di vita religiosa.

Per quanto riguarda invece il Visconti, l'arcivescovo di Milano ebbe modo, grazie alle risposte dei suoi interlocutori, di farsi un quadro generale della situazione¹⁰⁶.

105 «[...] affinché ancor io possa dare conformemente le mie Istruzioni, e non di partire dai regolamenti, che possono [essere] stati costà introdotti»; *Lettera scritta agli E.mi Sig.ri card. Migazzi arciv. Di Vienna, e Frankenberg arciv. di Malines, come pure a Monsig.re vescovo di Lubiana, e ad un'amico corrispondente di Vienna sul proposito del Battesimo e sepoltura de' Protestanti*, Milano, 18 giugno 1785; in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 6 [ff. 1-3].

106 Facciamo rilevare qui un problema. Il doc. N. 7 del *Carteggio ufficiale*, cart. 159, conservato nell'ASDMI, ha l'intestazione «Copia di Lettera venuta da Vienna» e – con inchiostro e grafia diversi – la data: «Vienna a 6 Giugno 1785». A nostro avviso, questa data acclusa è errata, perché la risposta non poteva essere stata scritta il 6 giugno, in quanto la lettera del Visconti era stata scritta il 18. Pertanto riteniamo che essa debba essere il 6 di luglio. Inoltre manca la lettera del nome del mittente. Ipotizziamo che esso sia quell'“amico” di cui si dice nell'intestazione della missiva dell'arcivescovo milanese del 18 giugno (cfr. nota 94), cioè il nunzio Giuseppe Garampi. La risposta dell'arcivescovo di Lubiana, Karl von Herberstein, inviata il 4 luglio 1782, costituisce il N. 8; quella dell'ordinario di Vienna, il card. Cristoforo Migazzi (dell'11 luglio 1782) il N. 9, ed infine quella del vescovo di Malines, Ioannes Heinrich von Frankenberg, scritta l'8 luglio, è il documento N. 10 del *Carteggio ufficiale*, cart. 159.

Innanzitutto il battesimo dei figli degli acattolici, nei territori in cui non vi erano oratori protestanti (il solo caso è quello della città di Vienna, ove il numero dei protestanti e degli ortodossi raggiunge la quota stabilita per poter costituire una loro chiesa), si celebrava nelle parrocchie cattoliche. Solo il vescovo di Lubiana riferisce di aver concesso unicamente in caso di necessità – il che non è sottoposto alla legge – il battesimo di acattolici nella propria casa. Fanno eccezione, aggiunge, i figli dei militari, che sono tutti “*indistinte*” battezzati nelle loro case.

La celebrazione è “pubblica”, come lo sarebbe per il figlio di un cattolico, e le cerimonie non solo non mancano dell'essenziale, ma mantengono tutto quanto è prescritto dal rituale cattolico diocesano. Il solo vescovo di Lubiana aggiunge, però, che nel caso del battesimo di un acattolico la celebrazione è eseguita nella lingua vernacola, come previsto dalla legge di Giuseppe II del 12 marzo 1782. È di notevole interesse quanto notifica a tal punto il nunzio Garampi. Egli giustifica l'applicazione di tutte le norme previste dal rituale cattolico anche per la celebrazione del battesimo di un figlio di un protestante, in quanto, sostiene, questo bambino viene considerato come se fosse uguale a quello di un cattolico; anzi soggiunge, quel bambino cessa di essere cattolico solo quando arriva all'età della ragione ed abbraccia “la setta dei protestanti”. Se per caso però egli «avesse il bene di premorire prima di pervenire a detto uso di ragione sarebbe beato come gli altri fanciulli nati dai cattolici»¹⁰⁷. Un'affermazione che si allinea con quanto la tradizione cattolica ha sostenuto: la scelta della fede può essere fatta solo in pieno uso di ragione, altrimenti nel sacramento del battesimo, amministrato secondo l'intenzione della Chiesa, la grazia agisce *ex opere operato*.

Circa il padrino i vescovi interpellati dichiarano che può essere liberamente anche un non cattolico, purché si adegui in tutto a quanto richiede la Chiesa cattolica per questo compito. Il Frankenberg riferisce però che fino ad allora nelle Fiandre i padrini, anche in caso di battesimo di figli di protestanti, sono stati sempre dei cattolici «et fin ora non ho incontrato difficoltà veruna»¹⁰⁸.

Fin qui, tranne qualche piccola diversificazione, le applicazioni appaiono uniformi. Differenze invece si evincono nel modo di seppellire i non cattolici.

Nelle Fiandre e a Vienna, infatti, i cattolici e gli “eretici” non vengono sepolti “confusamente” assieme nello stesso luogo, ma in ogni cimitero c'è una parte separata e non benedetta destinata proprio agli acattolici; diversamente avviene nella diocesi di Lubiana, ove i cimiteri non hanno fosse separate per gli acattolici¹⁰⁹. Infine, per quanto concerne l'accompagnamento e la sepoltura dei prote-

107 ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 7, f. 1.

108 ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 10, f. 2.

109 Il nunzio Garampi aggiunge nella sua relazione che «Dalla chiesa dovrebbero gli Acattolici essere esclusi, ma dopo la Legge di Tolleranza non ve posso dire se lo sarebbero realmente, non dandosi un tal caso negli altri stati di S. M. dacchè la sepoltura nelle Chiese è generalmente proibita a tutti, e farebbe forse gran meraviglia a S. M. se venisse alla sua cognizione di continuarsi ancora in alcun distretto del Milanese la cattiva pratica di mettere ne sotterranei delle Chiese i feti di cadaveri»; ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 7.

stanti, nelle Fiandre i parroci cattolici non intervengono mai e la sepoltura viene effettuata privatamente¹¹⁰. A Lubiana invece avviene il contrario: il parroco cattolico, anche se i protestanti hanno il loro pastore, accompagna comunque il cadavere di un acattolico al cimitero, precedendo il feretro di uno o due passi. Quella sua presenza deve essere considerata però come un'attestazione che niente venga fatto dagli eterodossi in disprezzo della religione cattolica. Difatti egli al sepolcro non benedice la tomba o la salma, non è vestito né con la stola né col "superpelliceo" o piviale – segni di un atto liturgico –, ma indossa solo la propria veste nera; inoltre, quale funzionario civile dello Stato, deve vigilare che il "canto funebre" intonato dal "ludidirector" al cimitero presso la fossa non contenga niente di contrario al dogma sul purgatorio. I militari però costituiscono una nuova eccezione. Essi vengono accompagnati al cimitero e ivi sepolti dal loro cappellano castrense, e solo in sua assenza dal parroco del luogo¹¹¹. Una lieve differenza si ha nella diocesi di Vienna. Il parroco accompagna al cimitero la salma di un protestante solo se è invitato; in tal caso lo fa allo stesso modo con cui avviene a Lubiana, la sua presenza – è detto specificamente – è quella «semplicemente come un amico o un testimonio che presta un onore esterno al morto». Il nunzio Garampi attesta anche come nella capitale dell'Impero si metta in atto la normativa giuseppina sui funerali dei cattolici. Essa distingue due classi di esequie: una per nobili e facoltosi e l'altra per poveri e borghesi, con modalità e spese diverse, ma comunque in entrambi i casi la salma viene portata in chiesa per le preghiere e la benedizione¹¹². I cadaveri dei non cattolici invece vengono portati direttamente dalle loro case al cimitero «nel solito carrozzone» se sono della prima classe, solo sulle spalle dei «beccamorti» se appartenenti alla seconda. Il parroco cattolico, qualora venga invitato a parteci-

110 Il Frankenberg riporta il caso della moglie di un «ricco e accreditato banchiere morta nelle vicinanze di Brussel sepolta da domestici»; ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, n. 10.

111 L'arcivescovo di Lubiana precisa che le funzioni del cappellano militare sono pari a quelle del parroco del luogo, per lo stato militare: predica, celebra la messa, battezza ecc.; ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 8, ff. 2-3.

112 «Quelli della prima classe sogliono trasportarsi in un gran carrozzone mortuario sino alla chiesa dove trovansi i sacerdoti i Parenti e gli amici del Defunto. Il Cadavere chiuso in cassa si accompagna dentro il circuito interno della Chiesa, e durante l'accompagnamento si canta il Miserere, e le solite preci. Indi si dà dal Parroco l'ultima benedizione, quindi rimesso il cadavere nel carrozzone Mortuario, che sta attendendo alla Porta della chiesa, si conduce fuori della città al Cimitero colla solita compagnia de' Beccamorti, che ne sono i custodi. Quelli della seconda classe vengono pure chiusi in cassa ma portati dai Beccamorti sulle spalle, ed alla casa dei morti vi vanno pure i sacerdoti in cotta con tutta la parentela ed amici, che conducono alla Chiesa Parrocchiale il cadavere, dove fatte in breve l'esequie e datagli l'ultima benedizione vien riportato fuori della chiesa sino al cimitero dai soli Beccamorti, e senz'altro accompagnamento». *Copia della Lettera venuta da Vienna [del nunzio Garampi]*, Vienna, 6 luglio 1785; ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 7, ff. 2-3. Le rubriche del Codice giuseppino parlano di tre «classi» di accompagnamento al cimitero e altre per i bambini; per gli acattolici erano previste 4 classi; cfr. *Codice giuseppino*, pp. 121-140. Questo indica come in pratica si cercasse, nella stessa Vienna, di semplificare l'ampia normativa giuseppina.

parvi, segue durante il trasporto della salma al cimitero «tale accompagnamento se della prima classe in carrozze separate e della seconda a piedi»¹¹³.

12. EPILOGO

Il quadro che si presenta al vescovo di Milano, al di là delle specificità riguardanti i militari, e delle esequie distinte in prima e seconda classe, differiva dalla normativa del 16 aprile dello stesso anno ricevuta dal conte Wilczeck essenzialmente in due soli punti. L'ordine governativo stabiliva che il battesimo dei figli di acattolici doveva essere celebrato nella chiesa cattolica in forma privata, mentre nei territori di cui ha ricevuto informazioni avviene in forma "pubblica". Inoltre mentre la direttiva milanese proponeva di omettere nell'amministrazione del battesimo le cerimonie specifiche del rituale cattolico, eludendo riferimenti alla questione del padrino, nei paesi consultati invece si applicavano *in toto* tutte le cerimonie cattoliche e quindi anche il padrino non cattolico doveva adeguarvisi. Circa le esequie, le norme date dalle autorità governative milanesi sulle sepolture stabilivano solo genericamente che dovevano essere senza cerimonie, e non davano indicazioni precise sulla presenza del parroco alla sepoltura dei protestanti; i vescovi interpellati invece offrivano soluzioni diversificate su questa presenza, ma comunque escludevano cerimonie o ogni azione religiosa del parroco cattolico.

La difficoltà e l'imbarazzo del Visconti sono evidenti. Egli aspettò più di un mese dall'arrivo delle risposte dei quattro vescovi, per scrivere al plenipotenziario governativo. In una missiva datata 22 agosto riferì il risultato delle sue indagini sull'applicazione della patente di tolleranza in Austria e nelle Fiandre, mettendo in rilievo l'uniformità delle applicazioni, tacendo i punti difformi: celebrazione pubblica del battesimo dei bambini degli acattolici nelle chiese cattoliche, con tutte le cerimonie previste dal rituale cattolico, alla presenza del padrino – cattolico o acattolico indifferentemente – che si conforma in tutto e per tutto alla normativa prevista dalla Chiesa cattolica. Per quanto riguarda le esequie e la sepoltura il pastore milanese riportò solo la prassi usata a Vienna e nelle Fiandre, senza alludere a quella, diversa, di Lubiana: le salme degli acattolici vengono seppellite in una zona non benedetta dei pubblici cimiteri senza alcuna cerimonia¹¹⁴. La lettera del Visconti terminava evidentemente con la richiesta di

¹¹³ *Ibid.*, f. 3.

¹¹⁴ Cfr. *Lettera del Visconti a S. E. Sig.le Conte De Wilzech*, Milano, 22 agosto 1785, in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 11; e *Foglio inserito alla Lettera scritta a S. E. Si.le Conte de Wilzech sotto di 22 agosto 1785*, in *Ibid.*, N. 12. In calce a questo documento il Visconti mette in evidenza come tale usanza sia conforme all'Editto sopra i campi santi promulgato nelle Fiandre, che stabiliva: «Sarà riservato in ogni Cimitero un Luogo separato per i Protestanti destinato a seppellirvi i loro morti quando però essi non preferissero avere un Cimitero particolare, nel qual caso i magistrati assegneranno per quest'effetto un Luogo gratis fuori di Città» (f. 2). Il Visconti riporta quest'articolo dell'Editto citato con un'evidente sottolineatura.

poter uniformare in tal senso la prassi della sua arcidiocesi. Il Wilczeck, ricevuta la lettera del Visconti, si riservava di comunicargli la sua decisione, dopo aver interpellato la corte di Vienna¹¹⁵, la cui risposta fu comunicata al pastore milanese il 9 novembre con la firma del ministro Nicolò Pecci. La prassi da attuare – vi si dichiara – è quella utilizzata in Germania e nelle Fiandre circa battesimi e sepolture di protestanti prima che questi formassero proprie parrocchie con loro pastori. I neonati dei protestanti dovevano essere portati nelle rispettive parrocchie cattoliche e l'amministrazione del sacramento doveva conformarsi in tutto al rituale cattolico, anche se il padrino fosse stato di altra fede; era fatto obbligo di pagare i diritti di stola al parroco. I morti invece venivano tumulati “promiscuamente” nel medesimo recinto cimiteriale assegnato alla parrocchia a cui apparteneva il defunto protestante. Tuttavia si permette di soddisfare l'eventuale desiderio dei parenti del morto di seppellirlo in un luogo separato dalle tombe dei cattolici ma all'interno dello stesso cimitero, senza però segni che ne distinguano la separazione. La lettera si conclude con la notifica che tali “schiarimenti” devono servire come appendice a quanto già dichiarato nell'istruzione governativa precedente del 16 aprile¹¹⁶. Come tali li accetta l'arcivescovo milanese¹¹⁷, assieme ad altri presuli lombardi, come il vescovo di Como – che assicura di far pervenire quelle precisazioni arrivate dal governo ai loro parroci, «onde servino ad essi di opportuno lume ne' relativi eventuali casi»¹¹⁸ – e quello di Cremona¹¹⁹.

L'epilogo di questa lunga “battaglia” era di piena soddisfazione dell'arcivescovo Visconti e degli altri prelati lombardi? Si trattava di una vittoria parziale, perché solo per quanto riguardava il battesimo era stato loro concesso l'applicazione della prassi “tedesca”, come richiesto, mentre era stata di nuovo confermata, per le sepolture dei protestanti, la normativa – da loro stigmatizzata – della “promiscuità” delle tombe dei cattolici con quelle dei protestanti nello stesso cimitero.

115 Risposta del Wilczeck alla lettera del Visconti, Milano, 30 agosto 1785, in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 13.

116 Risposta del Pecci alla Lettera del Visconti, Milano, 9 novembre 1785, in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, N. 14. Si tratta della *Circolare ai vescovi per li battesimi e sepoltura degli Accattolici*, 9 novembre 1785, conservata come minuta in ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, n. 308.

117 Lo attesta nella *Lettera a S. E. Pecci segretario di Stato*, Milano, 16 novembre 1785, in ASDMI, *Carteggio ufficiale*, cart. 159, n. 15. La lettera originale arrivata al Pecci è in ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, n. 308.

118 *Lettera del vescovo di Como al segretario di Stato*, Como, 13 novembre 1785, in ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, n. 308.

119 Tuttavia pare che l'ordinario della diocesi cremonese non abbia ben compreso la disposizione delle sepolture. Difatti egli afferma: «[...] quanto alla tumulazione de' cadaveri, rispetto alla quale sembra che si possa bensì assegnare il luogo di tale tumulazione entro il Recinto de' cemeteri, senza che siegua la promiscuità coi cadaveri dei cattolici»; ma non precisa che questo è possibile solo se richiesto dai parenti ed eredi dei morti protestanti. *Lettera del vescovo di Cremona al segretario Pecci*, Cremona, 17 novembre 1785, in ASMI, *Culto p.a.*, cart. 2158, n. 308.

Da questa nostra indagine appare chiaro che il caso Blondel aveva sollecitato un confronto tra il governo asburgico e buona parte dell'episcopato lombardo, e che da tale confronto la Chiesa cattolica – e di conseguenza i vescovi – uscivano in qualche misura battuti. Essi avevano dovuto accettare, nonostante tutte le petizioni e le tergiversazioni, una legislazione che non solo nei principi ma anche nelle linee applicative portava, secondo la loro ottica, ad un indebolimento della religione dominante e ad una vistosa apertura alla presenza delle altre confessioni cristiane.

Lo conferma il fatto che una volta morto Giuseppe II (1790) e salito al trono suo fratello Leopoldo II, l'arcivescovo Visconti e i vescovi di Cremona, Lodi e Pavia, chiedono al nuovo imperatore – lo ha rilevato già molto bene D. Menozzi¹²⁰ – la revoca non dell'editto di tolleranza, ma delle disposizioni giuseppine in materia di battesimi e sepolture dei protestanti, vale a dire proprio l'annullamento delle conclusioni di quella battaglia sostenuta contro il caso suscitato dal Blondel. Evidentemente, nella sensibilità dei vescovi non si era trattato di problemi di dettaglio, o di questioni di poca cosa. Quelle norme applicative sui battesimi e le sepolture dei protestanti, sia pure nella “versione” tedesca, apparivano ad una parte dell'episcopato lombardo lesive di qualcosa di fondamentale e significativo: la visibilità dell'unica vera religione, quella cattolica. E concedevano diritti religiosi e diritti civili anche ad altre confessioni cristiane, in un territorio, qual era quello lombardo, calpestato un tempo dal campione della Controriforma Carlo Borromeo, di cui il Visconti era successore.

Lo stesso arcivescovo milanese, alla morte di Giuseppe II, passato alla storia come l'imperatore sagrestano, ne ricordava la figura come quella d'un “vero principe cristiano” che ebbe come scopo principale di «prestarsi interamente a' doveri pressanti del suo stato» e di offrire «indefessa attenzione al bene della Monarchia» e al “pubblico bene”. E quanto ai suoi «indispensabili doveri del cristianesimo» il Visconti rileva invece come «nel decorso della sua vita e nella sua morte [abbia espresso] le prove della di lui esattezza ne' pubblici atti di Religione»¹²¹. Vuole evidenziare, a nostro avviso, l'immagine di un buon principe cristiano, più che dell'imperatore del Sacro Romano Impero, difensore della Chiesa cattolica e della “societas Christiana”, a cui chiaramente il Visconti pensava ancora.

120 D. Menozzi, *La patente di tolleranza in Italia*, p. 83 e ss.

121 Filippo Visconti, *Al diletto clero, e popolo della città, e diocesi [di Milano]*, Milano, 7 marzo 1790, in ASDMI, *Stampati A (1787-1791)*.

Capitolo settimo

La Repubblica di Venezia e gli Stati Asburgici del Nord Italia e gli zingari

1. GLI ZINGARI

Con il termine zingari oggi s'intende genericamente una popolazione posta ai margini della società, quei "marginali" che vivono in accampamenti di fortuna, considerati per lo più come dediti al furto, all'accattonaggio o ad altre attività illecite. Si sa però che in questa generica denominazione bisogna distinguere, almeno per quanto riguarda l'Italia e buona parte dell'Europa, i Rom e i Sinti. Difatti oggi gli zingari per definirsi usano maggiormente il termine *Rom* (al plurale: *Rom*, o più raramente, *Roma*), che significa uomo, maschio. Questo è il nome che essi ormai usano per designare tutto il loro popolo. Tuttavia il termine *Rom* specificamente indica i nomadi che sono arrivati più tardi (ma anche in tempi più recenti, per esempio dalla seconda metà del XIX secolo in poi e negli ultimi anni, provenienti dalla ex Jugoslavia), e si sono stabiliti soprattutto nell'Europa del Sud e dell'Est, e cioè la gran parte dei nomadi europei. Invece si preferisce usare la denominazione di *Sinti* per designare quelle popolazioni che nel corso delle loro migrazioni arrivarono in Occidente nel tardo Medioevo (tra il XIII-XV secolo), interessando con la loro presenza Germania, Austria, Boemia, Slovenia ed Italia del Nord. Questo nome deriva da *Sindh*, la regione del Pakistan occidentale, attraversata dal fiume Indo, dalla quale erano partiti.

Molte persone propongono così di usare il nome Rom, ed in particolare, Rom e Sinti, come nomi collettivi di questo popolo, anche se ormai il termine zingari è molto usato per designare tutti i diversi gruppi nei quali è diviso questo popolo. Da notare poi che, per fare un esempio, gli zingari dell'Iran non conoscono e quindi non usano il nome *Rom* (o Roma), quelli di Spagna preferiscono chiamarsi *Kalo* (plurale: *Kale*) e quelli dell'Armenia usano per se stessi il termine *Lom*¹.

Per quanto riguarda il periodo da noi preso in considerazione – i secoli XV-XIX – su questa particolare popolazione sarà opportuno rifarsi alla documentazione arrivata a noi, o comunque da noi consultata, che li chiama, come si vedrà, genericamente *cingani*, *zingani*, ma anche *egizi*, *nomadi*.

2. LA QUESTIONE DELLA VENUTA DEGLI ZINGARI NEL TERRITORIO ITALIANO

Gli zingari hanno avuto le loro origini – secondo la maggioranza degli storici – nell'India, e precisamente nel Punjab, nelle Indie orientali, che lasciarono nell'XI secolo a causa dell'invasione guidata da Mahmud Ghaznavi (971-1030) o forse dopo la sconfitta dei dominatori Rajput ad opera dei musulmani guidati da Mohammed Ghur nel 1192. La loro diaspora li portò in Persia, dove la corrente migratoria si scisse in due parti: una, a sud-ovest si mescolò alla popolazione araba, andando in Siria e, forse, in Egitto; l'altra parte si diresse verso l'Armenia e il Caucaso. Quindi gli zingari passarono nei paesi bizantini; una parte considerevole di loro restò nell'Europa balcanica; alcuni gruppi si dispersero un po' in tutta l'Europa occidentale, mentre altri vennero deportati dal secolo XVI in poi come schiavi in America e in Africa.

Nell'Impero bizantino si trovavano particolarmente in Grecia, a Candia, Corfù, Cipro, ove vivevano in accampamenti di 100-300 capanne²; nei Balcani si hanno testimonianze che li danno presenti a Prizren, in Serbia, nel 1342, a Dubrovnik nel 1362³.

Molto aperta rimane la questione relativa all'apparizione degli zingari in Italia ed in particolare nelle zone scelte dalla nostra indagine. Lo storico polacco Geremek dichiarava oltre trent'anni fa che la ricerca sull'arrivo e l'insediamento di questa popolazione in Europa si presentava insoddisfacente⁴. A maggior ragione la questione non è chiara per quanto riguarda i territori italiani.

1 Per una comprensione delle varie designazioni della popolazione zingara vedi A. Colocci, *Gli zingari. Storia d'un popolo errante*, Torino, Loescher, 1889, pp. 9-32; K. Wiernicki, *Nomadi per forza. Storia degli zingari*, Milano, Rusconi, 1997, pp. 17-23, 75-83; sulla presenza oggi nelle varie nazioni europee vedi L. Paisere, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004, in particolare pp. 4-10.

2 Si attesta che due frati, andando in pellegrinaggio in Palestina, passarono per Creta, ove incontrarono un gruppo di zingari; A. Colocci, *Gli zingari*, p. 42.

3 D. Kenrick, *Zingari: dall'India al Mediterraneo. La migrazione degli Zingari*, Parigi-Roma, Centre de recherches tsiganes-Centro Studi Zingari-Anicia, 1995, p. 48; anche A. Colocci, *Gli zingari*, pp. 36-37.

4 B. Geremek, *Uomini senza padrone. Poveri e marginali tra medioevo e età moderna*, Torino, Einaudi, 1992, p. 151. Di più ne sappiamo oggi grazie ai lavori dell'ultimo decennio tra cui richiamiamo i già citati testi, sia pur sintetici, di D. Kenrick, *Zingari*; L. Paisere, *I rom d'Europa*, pp. 31-56.

La storiografia sostiene per lo più che essi sono apparsi in Europa occidentale nei primi decenni del secolo XV; ci si rifà particolarmente, per l'Italia, alla cronaca bolognese, riportata da Ludovico Antonio Muratori, che documenta nel 1422 la presenza di un gruppo di zingari, detti allora "Egizi", nei pressi della porta Galliera della città di S. Petronio⁵. Essi, guidati dal loro capo Andrea, autodefinitosi duca, passarono per Bologna, poi furono visti a Forlì nell'agosto dello stesso anno e ancora nelle Marche e nell'Umbria prima di raggiungere Roma, ove dovevano terminare il proprio pellegrinaggio dal Papa.

Non manca però chi rileva tracce di zingari da collocare già nel Trecento, come F. De Vaux de Foletier, che richiama come documenti del XIV secolo attestino la presenza di questa popolazione nei territori bizantini, particolarmente a Creta, ed il loro incontro con frati e viaggiatori⁶.

Anche nel Mezzogiorno d'Italia, secondo alcuni autori, il loro arrivo risalirebbe alla fine del XIV secolo, quando gruppi di zingari calderai si insediarono in Abruzzo, precisamente a Penne; mentre in seguito, con l'arrivo di altri nomadi, "la loro capitale", secondo lo storico Giambattista Masciotta, sarebbe stata la città di Ielsi, da cui si diramarono in altri paesi vicini⁷.

Per l'Italia centro-settentrionale la storiografia finora è rimasta legata alla documentazione fornitaci da Antonio Ludovico Muratori, con la *Cronaca bolognese*, richiamata già sopra. Ci pare opportuno proporre all'attenzione degli storici un documento, pubblicato solo in parte dal Tassini in *Curiosità Veneziane*⁸ e da noi consultato sull'originale conservato nella biblioteca del Museo Correr di Venezia. Esso ci sembra di enorme interesse, perché qualora trovasse conferme da altra documentazione, sposterebbe a circa due secoli prima, cioè al XIII secolo, la venuta di questa popolazione nel Nord Italia, o almeno nei territori oggetto della nostra ricerca. Si tratta di un *Capitolare dei Signori di Notte* del 4 marzo 1283, che riportiamo per intero in una traduzione resa da noi in italiano.

5 *Corpus Chronicorum Bononiensium*; il testo è riportato nell'opera di L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, t. XVIII, Mediolani, 1731, p. 611. Il testo è offerto anche da G. Viaggio, *Storia degli Zingari in Italia*, Roma, Anicia, 1997, pp. 21-22, e da K. Wiernicki, *Nomadi per forza. Storia degli zingari*, pp. 26-27.

6 F. De Vaux De Foletier, *Mille anni di storia degli zingari* (tr. it. a c. di M. Karpati), Milano, Jaca Book, 1997 (tit. orig. *Mille ans d'histoire des Tsiganes*, Paris, 1970), p. 46 e ss.

7 Lo afferma Loise de Rosa (1385-dopo il 1475) nella sua *Cronica di Napoli*; da G. M. Viscardi, "Chiesa e zingari nel Mezzogiorno d'Italia secoli XIV-XIX", in Id., *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 185-414, qui pp. 185-187.

8 G. Tassini, *Curiosità veneziane ovvero Origini delle denominazioni stradali di Venezia*, Venezia 1887⁴, p. 627; l'ultima edizione, l'ottava del testo del Tassini, è del 1979; con introduz., revisione e note di L. Moretti, pref. di E. Zorzi; la parte che ci interessa è a p. 560.

GLI OSTI NON DEVONO DARE ALBERGO AI GAIUFFI

Anno 1283, indizione undicesima, domenica 4 marzo entrante.

Il Signor doge rende noto ed è un ordinamento dei Signori di notte che nessun oste o albergatore né alcun'altra persona in tutta la città di Venezia abbia l'ardire per l'avvenire di ospitare o di dare albergo o di tenere o accogliere nella propria dimora un gaiuffo o una gaiuffa né di dare loro da bere o mangiare. Essi vanno in modo insidioso e indebito ingannando la gente, fingendosi di essere indovini, o erbarii e accaparrandosi elemosine presso ospedali, monasteri e da altri poveri e persone perbene usando sacche, immagini e servendosi dei loro bambini piccoli e di altri inganni, simulando di essere ospitalari e persone perbene e invalidi. Pagheranno la pena di tre libre per ogni gaiuffo o gaiuffa tutte le volte che saranno sorpresi in flagrante contro i sopraddetti divieti. E per l'avvenire nessun gaiuffo o gaiuffa deve permettersi di presentarsi [in città] sotto pena del pagamento di tre libre per ciascuno o ciascuna e di perdere tutto quanto fosse trovato in loro possesso ogni volta che si fossero permessi di comparire; e se per caso non potessero assolvere al pagamento dovranno stare per tre giorni alla berlina o per un mese in carcere e dopo essere espulsi. E colui che avrà accusato qualcuno dei predetti dovrà essere ricompensato della metà della pena pecuniaria e di tutto ciò che fosse trovato loro; e un quarto sia del Comune e un quarto dei Signori di notte; e l'accusatore di notte e l'accusatore siano presi in considerazione se credibili⁹.

Chi erano quei "gaiuffi"? Non è né facile né semplice rispondere a tale interrogativo. Il Tassini, che, come abbiamo già detto, presenta nelle sue *Curiosità Veneziane* parte di questo testo, sostiene sulla base di un'informazione ricevuta dal dottor Theodor Elze, pastore luterano a Venezia a metà dell'Ottocento, che il termine "gaiuffo" deriva "dal dalmato *gejupka*" col significato proprio di "zingano"; da esso proviene la voce italiana *gaglioffo*, nel senso di furfante. Il Tassini sostiene altresì che gaiuffo sia alla base dell'origine dei toponimi veneziani "Ruga Gaiuffa", ora "Giuffa di S. Maria Formosa", e "Ruga Giuffa S. Apollonia", situata tra il Ponte di Canonica ed il Campo dei santi Filippo e Giacomo. Queste zone della città lagunare furono così denominate, a suo avviso, perché ritenute "sede in antico di tali impostori".

9 Il testo originale è in latino: «Quod hosterij non audeant albergare gaiufos. Millesimo ducentesimo octuagesimo tertio indicione decima prima, die dominico quatuor intrante marcio. Dominus dux facit notum et est ordinamentum dominorum de nocte quod nullus hosterius seu albergator nec aliqua alia persona in tota civitate Venecie audeat de cetero hospitare vel albergare seu tenere vel recipere in domo sua aliquidem gaiufum vel gaiufam nec dare eis bibere vel comedere qui deceptivo et indebite vadunt per civitatem decipiendo gentes, fingendo se esse divinos, vel herbarios et accipiendo helimosinas hospitalibus, monasteriis et aliis pauperibus et bonis personis cum calicibus, anchonis, pueris parvis et aliis deceptionibus, simulando se esse hospitalarios et bonas personas ac debiles sub pena librarum tres pro quolibet gaiufo vel gaiufa et tociens quociens inventi fuerint contra predicta facere. Et nullus gaiufus vel gaiufa se permittat de cetero reperiri sub pena librarum tres pro quolibet vel qualibet et sub pena perdendi totum quod foret eis repertum tociens quociens se reperiri permiserint et si non poterint solvere debeant stare per tres dies super berlinam vel per unum mensem in carcere et postea debeant expelli. Et ille (nel testo originale è illi) qui accusaverit aliquem de predictis habere debeat medietatem pen(a)e et tocius quod foret eis repertum et quartum sit comunis et quartum dominorum de nocte et accusator de nocte et accusator teneatur de credencia». BM-CVE, Rip. *Comunis* ms III n. 349, codice Correr 1507, doc. XXXV. È riportato in buona parte anche da M. Roberti, *Le magistrature giudiziarie veneziane e i loro capitolari fino al 1300*, vol. III, Venezia 1913, pp. 81-82 (i volumi sono pubblicati il I a Padova 1906, il II e il III a Venezia 1909, 1913).

Tuttavia il Tassini non suffraga in alcun modo la tesi dell'Elze, né questi si rifà a lavori di carattere etimologico o glottologico. Neppure altri, prima o dopo di lui, hanno ripreso la questione o cercato di provare la veridicità di quell'assunto. A nostro avviso la questione merita particolare attenzione. Molte cose suffragano l'attestazione dell'Elze che il termine "gaiufi" significhi zingari. A noi, però, sembra erroneo che esso derivi, come afferma il pastore tedesco, dal "dalmato *gejupka*"; ci sembra piuttosto che esso origini da una lingua slava, che esprime con quel termine gli "egizi". Difatti nelle ricerche effettuate in vari dizionari del dalmatico, come il Bartoli ed il Miotto¹⁰, non abbiamo trovato il termine riportato dal Tassini.

A noi pare di poter affermare con un buon margine di certezza che quel "gaiuffi" rappresenti la latinizzazione o l'assorbimento nel dialetto veneziano di un termine slavo – come spesso avveniva a Venezia¹¹ –, usato nel XIII secolo in una parte del territorio balcanico, che richiama gli "egizi", che poi saranno qualificati in Italia *cingani* o *zingari* nei secoli successivi. Più specificamente il termine deriva con tutta probabilità dal croato *jeđupak*, abitante di *Jeuđopta* (Egitto); nella zona di Cakovec ("čakavaca"), nel Nord-Est dell'odierna Croazia, questo termine si scrive mettendo la *j* al posto della *đ* e quindi: *jeđupak* (plurale *jeđupka*), che dunque significa "egiziano" ed anche "zingaro"¹². Difatti tutta la storiografia ha richiamato che uno dei termini con cui venivano denominati gli zingari era quello di Egizi, proprio perché si riteneva quasi unanimemente nel passato che quella popolazione provenisse dall'Egitto. Gli stessi zingari, d'altronde, si dicevano originari da Misira (o Misr) dell'Egitto. Una convalida forte ci viene dal termine spagnolo *gitano*, o dall'inglese *gypsy*, che significa proprio zingaro, derivante da *Egypt* (Egitto), *egyptian* (egiziano), che per significare gli zingari perde la "e" iniziale. Il termine *jeđupak* a partire dal secolo XV si trova in vari vocabolari croati, e dal XVII nel Montenegro e nelle zone circoscrutte quella parola significa zingaro¹³. Una prova ulteriore ci viene dal titolo del libro dell'olandese Johann van Ewsum (1570) *Clene Gypta sprake* (Lingua del Piccolo Egitto), in cui Egitto (*Gypta*) è senza la "E" iniziale; questa voce indicava per l'autore la patria di quei prigionieri zingari i cui vocaboli ed espressioni egli si preoccupò di raccogliere¹⁴.

10 M. Bartoli, *Das Dalmatische*, 2 Bände, Halle 1900; L. Miotto, *Vocabolario del dialetto veneto-dalmata*, Trieste, 1984.

11 «I continui contatti con altri latini e orientali produssero un processo di osmosi per cui il dialetto veneziano finì per assorbire molti elementi stranieri»; tra questi si citano i termini di origine greca "scala" e "gondola", o di origine araba come "fontego", "zecca", "doana", "tariffa", "gabella"; D. Jacoby, "La dimensione demografica e sociale", in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, vol. II, *L'età del comune*, a cura di G. Cracco, G. Ortalli, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, Treccani, 1995, p. 702, 707.

12 Lo apprendiamo dal più importante dizionario della lingua croata e serba, edito dall'Accademia Jugoslava per le Arti e le Scienze: vedi le voci JĚĐUPAK e JĚĐUPAKA in *Rječnik Hrvatskoga ili Srpskoga Jezika*, na svijet izdaje Jugoslavesnka Akademija Znanosti i Umjetnosti, obrađuje P. Budmani, dio IV, U Zagrebu, 1892-1897, p. 566 e ss.

13 *Ibid.*

14 Cfr. F. De Vaux De Foletier, *Mille anni di storia degli zingari*, p. 33.

A nostro avviso, perciò, quei gaiuffi o egizi coincidono con quelli che poi sono stati denominati in Italia cingani, zingari. E dunque il parere di Theodor Elze, riportato dal Tassini, appare veridico.

Determinato questo, si può constatare allora l'importanza del testo veneziano. Esso si presenta, per quanto ci è dato sapere, come uno dei più antichi documenti europei finora ritrovati dagli storici riguardanti gli zingari, quanto meno per ciò che riguarda il territorio italiano¹⁵.

Quei "gaiuffi"-zingari già nella seconda metà del Duecento venivano presentati come uomini e donne che andavano per Venezia ingannando la gente. Si fingevano indovini e venditori d'erbe medicinali o guaritori; oppure chiedevano l'elemosina alla popolazione veneziana presso ospedali, ospizi e monasteri e ad altre persone sia povere sia perbene, avendo in mano tazze o sacche ed immagini, probabilmente sacre. Si servivano anche dei loro piccoli per attirare maggiormente la compassione della gente ed indurla a dare un obolo. Simulavano, sostiene il decreto veneziano, anche di essere "ospitalari", membri appartenenti cioè all'ordine "ospitaliero di S. Spirito"¹⁶ o ai sei ospedali veneziani dediti all'accoglienza di poveri e infermi¹⁷, che raccoglievano elemosine da distribuire poi a viandanti, pellegrini, ammalati o poveri; infine quei "gaiuffi" si presentavano anche come persone perbene e invalide, quindi bisognose di aiuto.

Il testo ci porta a diverse considerazioni di notevole importanza storica. La prima è relativa alla datazione. Il documento da noi consultato in originale è autentico e testimonia che gli zingari erano presenti in Europa già nel XIII secolo, così come già avevano sostenuto alcuni autori come Georges Pray, per l'Ungheria, e il Sulzer e Grisellini¹⁸. Essi, provenienti dall'India nella loro diaspora del XII secolo, si fermarono inizialmente nell'Impero bizantino e in Grecia e da questi territori si diffusero poi nel vecchio continente. C'è chi invece, come Donald Kenrick, ha sostenuto che la partenza degli zingari dall'India sia iniziata già al tempo della conquista di quel territorio da parte dei Persiani, durante il regno di Ardashir (224-241 d.C.), mentre il Turner data quella partenza a prima del 1000 d.C.¹⁹. Comunque sia, ormai la storiografia è concorde nel sostenere la presenza degli zingari all'interno dell'Impero bizantino nei secoli XII-XIII. Le notizie

¹⁵ Oltre che dal Roberti una trascrizione del testo è data da F. Nani Mocenigo, *Il Capitolare dei Signori di Notte*, Venezia, Tipografia del Teatro, 1877, n. 33, cap. 34.

¹⁶ Gli Ospitalieri avevano nel XIII sec. già 71 case in Italia: P. De Angelis, *L'ospedale di Santo Spirito in Saxia*, voll. I-II, Roma, 1960-62; B. Rano, *Ospitalieri di Santo Spirito*, in DIP, VI, coll. 994-1014 (qui col. 1005), cfr. S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, XII, Torino, 1984, p. 203.

¹⁷ Tra questi sei era compreso anche il lebbrosario di S. Lazzaro, ma vi erano anche la *domus Dei* e la *domus Misericordiae*; cfr. G. De Sandre Gasparini, "La pietà laicale", in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, vol. II, *L'età del comune*, p. 941.

¹⁸ C. J. Popp Serboianu, *Les Tsiganes. Histoire-Ethnographie Linguistique Grammaire-Dictionnaire*, Paris, 1930, p. 27.

¹⁹ D. Kenrick, *Zingari: dall'India al Mediterraneo*, p. 39 e ss.

certe della loro presenza nel 1348 a Prizren, in Serbia, nel 1362 a Dubrovnik, e nel 1373 a Corfù²⁰, da noi già accennata, va completata con l'osservazione che si trattava di territori tutti in un certo senso soggetti o collegati con Venezia. Probabilmente un gruppo di zingari già nel XIII secolo si trovava nella città lagunare, ove, secondo il documento del 1283, viveva di espedienti, inganni ed elemosine. La storiografia degli ultimi decenni è d'accordo con l'attestazione di un'emigrazione in Europa da parte degli zingari già a partire dalla fine del XII-inizi del XIII secolo²¹. Il documento da noi proposto ci conferma dunque che nel Duecento gli zingari si trovano anche a Venezia. La Serenissima a quell'epoca, a seguito soprattutto della conquista di Costantinopoli con la quarta crociata (1204) e la fondazione dell'Impero latino d'oriente che durerà fino al 1261, era diventata «la Dominante» di molte terre dalla Dalmazia all'Egeo, a Cipro e al Mar Nero, aveva il monopolio delle grandi vie commerciali tra l'Oriente e l'Occidente; lo stesso Doge acquistò il titolo di duca della Dalmazia e della Croazia. Venezia era allora teatro di un andirivieni di uomini da varie località, particolarmente dall'oriente del Mediterraneo. Era centro di grande richiamo per le attività economiche ed offriva possibilità di lavoro anche ai forestieri; ma si presentava anche come luogo di transito per crociati e viaggiatori diretti in oriente, ambasciatori, pellegrini e persone che per motivi politici erano costrette a lasciare la loro terra; veniva offerto loro anche asilo più o meno temporaneo. Si distinguevano pertanto, sotto il profilo giuridico, “forinseci”, “habitatores” e quindi i “cives”²². Tra gli ospiti o forestieri, o persone di passaggio presenti per un certo periodo, dovevano allora essere inclusi anche quei “gaiuffi” o zingari che agivano nel modo descritto dal documento della Serenissima.

Diverse sono le considerazioni che scaturiscono dal nostro editto veneziano, che, naturalmente, necessita della conferma di ulteriori documenti. Innanzitutto che gli zingari non hanno fatto la loro prima apparizione in Italia, né tanto meno nell'Europa occidentale, nel XIV-XV secolo, ma ben qualche secolo prima, almeno nella metà del Duecento. La seconda considerazione ci appare altrettanto importante. Fin dai primi contatti con gli europei, gli zingari vengono considerati imbrogliatori e impostori; gente che vive alle spese degli altri, fingendosi povera e inferma o appartenente a confraternite, come quelle degli “ospitalari”, per raccogliere elemosine. Per questo il doge e il governo veneziano ordinano – sotto minaccia di una pena pecuniaria di tre libbre – agli albergatori, ai locandieri della città e a tutti i veneziani di non dare loro ospitalità né di offrire alcunché da mangiare e da bere; e intimano di punire ogni gaiuffo o gaiuffa scoperto in circolazione nella città con la stessa ammenda, cioè il pagamento di tre libbre (lire); ognuno di questi inoltre avrebbe perso tutto quanto fosse stato trovato in suo

²⁰ *Ibid.*, p. 44, 48

²¹ Cfr. F. De Vaux De Foletier, *Mille anni di storia degli zingari*, pp. 56-57; K. Wiernicki, *Nomadi per forza. Storia degli zingari*, pp. 26-28.

²² F. Sonelli, “La società”, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, vol. II, *L'età del comune*, p. 533, 536.

possesto; e qualora non avesse potuto pagare, sarebbe stato condannato alla pena infamante dell'esposizione per tre giorni alla berlina o ad un mese in carcere. L'attendeva poi l'espulsione dalla città e dalla Repubblica. Anche la popolazione veniva coinvolta nella caccia a questi "furfanti": chi ne avesse denunciato qualcuno, collaborando alla sua cattura, avrebbe percepito la metà della penale pecuniaria inflitta e dei beni requisiti ai gaiuffi; inoltre un quarto della somma pagata e delle cose sequestrate andava alla cassa del Comune e un quarto ai "Signori di notte". Infine Venezia spinge gli esecutori della legge ad accertarsi della verità, per cui decreta che quanto riferiscono magistrato accusatore di notte e cittadino accusatore sia preso in considerazione qualora se ne colga la credibilità.

Questo provvedimento veneziano appare veramente grave. Si tratta di una delibera che identifica una popolazione con un certo modo di vivere e di agire all'interno della città lagunare e giunge perciò alla sua espulsione indiscriminata e preventiva. Non ci sembra di poterla annoverare tra le pulizie etniche sia pure *ante litteram*, quanto di coglierla come provvedimento prettamente poliziesco. Dovevano apparire veramente pericolosi per l'ordine pubblico quei gaiuffi-zingari se la Repubblica veneziana non si limitava a minacciarli di punizione e di espulsione, se colti a imbrogliare la gente, ma incitava la popolazione a ricorrere alla delazione e prometteva di premiare chi avrebbe aiutato i "Signori di Notte", magistrati preposti alle guardie addette a mantenere l'ordine pubblico di notte²³, a scovare quei trasgressori della legge. A subire intralcio, però, non era solo l'ordine pubblico, ma anche, e soprattutto, la stabilità della vita socio-amministrativa della Repubblica, che inquadrava anche l'attività caritativa e la richiesta di elemosine in un sistema, proteggendo quanti aiutavano o si attivavano a favore dei poveri e bisognosi, come le confraternite non professionali, di cui facevano parte nobili e non nobili, membri datori e membri beneficiari di carità. Per questo le confraternite erano regolate direttamente dal Consiglio dei Dieci di Venezia, che vietò se ne formassero di nuove senza il suo permesso²⁴. Anzi, nel Cinquecento Venezia nominò persino i "Tre provveditori sopra Ospitali" (1561) con l'incarico di esaminare l'osservanza delle tavole di fondazione degli ospedali, controllarne l'amministrazione e l'ordinamento e rivederne i lasciti testamentari. Alcuni decenni più tardi (nel 1586) affidò loro anche il compito di provvedere al riscatto, con fondi appositi, dei sudditi fatti schiavi dagli infedeli, e nel 1588 conferì

23 I "Signori di notte" a Venezia furono istituiti nella seconda metà del XIII secolo, ed erano in numero di sei, uno per ogni sestiere. Dal tramonto all'alba dovevano far rispettare l'ordine relativo alle taverne e perseguire alcuni reati: porto d'armi proibite, assassini, furti, vagabondaggio, stupro, turbamento della quiete, malcostume, meretricio, sodomia; S. Battaglia, *Grande Dizionario della lingua italiana*, XI, Torino, 1981, p. 590. Essi avevano autorità su cento-centoventi birri, o guardie, che per legge dovevano essere abitanti del sestiere ove prestavano servizio, il che sta a significare come «il servizio di vigilanza locale si identificasse con gli interessati»; cfr. F. C. Lane, *Storia di Venezia*, p. 118.

24 Cfr. F. C. Lane, *Storia di Venezia*, p. 183.

perfino l'incarico di vigilare sui questuanti²⁵, che molto probabilmente creavano problemi del tutto analoghi a quelli verificatisi alla fine del Duecento con i "gaiuffi". I falsi questuanti dunque minacciavano di scardinare parte del sistema organizzativo della città e della Repubblica, e perciò dovevano essere fermati ed espulsi.

Zingari imbrogliatori e furfanti, "accattoni", postulanti di elemosine, ma anche indovini: sarà un topos ricorrente e fisso nel giudizio della gente veneziana e italiana, se non europea, fino ai nostri giorni.

Ci preme ancora rilevare qui che il documento veneziano ed in particolare la sua datazione ci portano a demolire una tesi storiografica finora un po' comune, quella cioè di un primo periodo – Quattro-Cinquecento – di accoglienza e di assistenza degli zingari in Europa²⁶. Non si può parlare di una tolleranza di certe attività di questa popolazione per le strade della Serenissima; il loro agire intaccava il sistema di vita e di convivenza cittadina; occorreva estirpare quel male "gagliofo" e controllarne le azioni. Perciò li si minaccia con pene pecuniarie, con il sequestro dei beni, la berlina o il carcere, l'espulsione.

Il testo veneziano ci porta d'altronde ad ipotizzare che quegli zingari giunti nel territorio della Repubblica, come gli altri "forestieri", abbiano ricevuto permesso di passaggio o di permanenza, ma che poi siano stati perseguiti nelle loro azioni "gagliofo", puniti ed espulsi proprio per il loro vivere "ozioso" e illecito.

I provvedimenti di espulsione appaiono perciò strettamente correlati con l'attentato all'ordine e ad una certa stabilità del sistema pubblico.

3. LA POLITICA DI VENEZIA CONTRO GLI ZINGARI

Non abbiamo reperito alcun altro documento veneziano dei secoli XIII-XV relativo agli zingari. Dei secoli successivi invece numerosa è la documentazione di decreti che attestano come questi nomadi avessero ottenuto permessi di «poter venire a stantare nel Dominio» di Venezia attraverso patenti o licenze concesse loro dai vari Rettori di Terraferma²⁷. Il Senato della città lagunare prenderà di nuovo posizioni drastiche – dopo le misure adottate nel XIII secolo – con provvedimenti che ne limitano la permanenza.

È ormai risaputo che la storia sociale e politica di Venezia è caratterizzata da uno spiccato etnocentrismo originario, che non è ancora, pare, estinto del tutto ancora oggi. Cittadini veneziani erano essenzialmente quelli che discendevano da antiche famiglie veneziane. A questi era riservato il carattere di "venezianità" e fin dal Medioevo anche tutte le alte cariche dello Stato (il Doge, i membri del Maggior Consiglio e del Consiglio dei Dieci) e della Chiesa (Patriarca, canonici,

25 A. Da Mosto, *L'Archivio di Stato di Venezia*, Roma, 1937, p. 205.

26 B. Geremek, *Uomini senza padrone*, p. 153 e ss.

27 *Decreto del Consiglio dei Dieci*, Venezia, 21 dic. 1549; ASVE, *Senato Terra*, reg. 36, c. 184v; cfr. anche *Leggi criminali venete*, p. 44v.

vicari e parroci). Tutti quelli che non avevano le loro origini nella Serenissima erano considerati stranieri. Per integrarsi nella società veneziana criterio fondamentale era sì la stabilità di abitazione, ma in maggior misura l'esercizio di un mestiere che garantisse non solo il proprio sostentamento ma anche e soprattutto il sostegno allo Stato. Quanto più il forestiero rendeva un servizio utile alla Repubblica tanto più diminuiva la sua condizione di emarginato e cresceva la sua considerazione di appartenenza alla cittadinanza della Repubblica. Certo esisteva tutto un sistema di controllo degli stranieri, che per entrare in Venezia dovevano avere un salvacondotto, un permesso di passaggio e/o di soggiorno temporaneo rinnovabile. Quanto più il forestiero entrava nel mondo del lavoro, tanto più godeva di vari diritti legati al salario e alla qualità della professione o mestiere esercitato, particolarmente al numero di anni di residenza in città, al pagamento delle imposte e soprattutto a seguito di una prestazione militare nell'esercito della città. In tal modo il forestiero entrava man mano a far parte della categoria dell'*habitor*, intermedia tra il cittadino e lo straniero, un immigrato integrato nella società veneziana con una posizione privilegiata nel diritto pubblico rispetto ad uno straniero. Questo principio ha guidato la politica sociale veneziana nel Medioevo come nell'età moderna. In tal modo a Venezia, attraverso tutta una serie di "privilegi" – specialmente in periodi in cui ha cercato di attrarre stranieri in città, per bisogno di manodopera e di nuove entrate fiscali o dopo un periodo di pestilenza – ha visto crescere lungo i secoli la presenza di varie "colonie" insediate nella città: greci, dalmati, albanesi, arabi, turchi, slavi, tedeschi, inglesi che potevano quindi avere diritto di cittadinanza; quella *de intus* dava la possibilità di occupare cariche amministrative secondarie e commerciare nella città. Si può ben dire che «nel Settecento, la popolazione veneziana rappresentava un mosaico di popoli e di lingue»²⁸.

Gli zingari in quanto tali invece non ebbero un loro riconoscimento. Venezia nei loro confronti ebbe sempre una politica di rigido controllo e timore. Dai documenti cinquecenteschi e secenteschi veneziani si evince dunque come un rinnovato senso di fastidio verso questa popolazione si fosse di nuovo diffuso nella Repubblica. Le fonti reperite sono costituite da reiterate leggi, emanate dal Consiglio dei Dieci di Venezia dalla prima metà del Cinquecento, che ingiungono ai vari Rettori della Terraferma di non concedere più «ad alcun cingano vagabondo» di dimorare nel territorio veneziano, di mandarli fuori dai territori loro affidati entro dieci giorni e per l'avvenire «per alcun modo dar licentia, per deliberatione di questo Consiglio»²⁹. Il provvedimento, datato 1549, non verrà però rispettato dai Rettori, come testimonia un ulteriore decreto dei Dieci del 1558, ancora più restrittivo e punitivo nei riguardi di questi uomini e donne. Si revocano tutte le patenti concesse e si stabilisce che gli zingari possano al massimo transitare per

28 B. Imhaus, *Le minoranze orientali a Venezia 1300-1510*, pp. 245-271, qui p. 247.

29 *Decreto del Consiglio dei Dieci*, Venezia, 21 dic. 1549; ASVE, *Senato Terra*, reg. 36, c. 184v; cfr. anche *Leggi criminali venete*, p. 44v.

tre giorni nei territori della Repubblica; senza alcun esplicito consenso del Consiglio dei Dieci non possono essere erogate patenti o permessi. Si minaccia da una parte di condannare alle galere per dieci anni gli zingari trasgressori e dall'altra di esautorare e di privare "in perpetuo" dei pubblici uffici i cancellieri o i ministri che non ottemperassero a questa disposizione. Chi invece avesse preso e consegnato i "cingari contrafacenti" alle forze della giustizia, sarebbe stato compensato con dieci ducati; e si sarebbe concessa perfino – talmente si riteneva importante l'apporto dei cittadini nella lotta contro quei disturbatori della tranquillità pubblica – l'impunità in caso d'omicidio di questi particolari uomini "erranti"³⁰.

Con questa politica di espulsione degli zingari dal suo territorio Venezia vuole creare un cordone sanitario che impedisca loro ogni forma di stazionamento nella Repubblica, e lo mette in atto – attestano i suoi decreti del 1567 – anche perché suffragata, come si legge nelle stesse ordinanze veneziane, dalla medesima politica operata nei loro riguardi e contro i vagabondi in genere da parte dello Stato della Chiesa e del "Serenissimo Re Cattolico in Italia"³¹, Filippo II signore di Milano e Napoli.

I governatori della Serenissima, tuttavia, alcuni anni dopo (1588) lamentano nuovamente l'inosservanza dei decreti antizingari. Pertanto ordinano ai Rettori di Terraferma di far pubblicare ogni anno queste ordinanze, ingiungono ai veneziani di non dare alloggio agli zingari, pena la condanna a tre anni di galera o di carcere, anzi obbligano "i Merighi di ville", i pubblici amministratori dei singoli territori³², sotto la minaccia dell'inflizione delle stesse pene, di denunciare la loro presenza ai rettori, affinché gli zingari siano cacciati, e vengano castigati quanti hanno dato loro domicilio. L'ordinanza di quell'anno fu veramente drastica: non concedeva a nessuno, nemmeno ai rettori, di accordare permessi né patenti di permanenza e di transito – nemmeno per quei tre giorni elargiti in passato – nei territori della Repubblica, senza licenza del Consiglio dei Dieci³³. I «signori» della Serenissima appaiono veramente preoccupati per la presenza di quella popolazione nomade. Non paghi di reiterare tali norme, un secolo dopo, nel 1690, obbligano perfino i "capi di Contrada" di Venezia a sorvegliare con «diligenza» su un eventuale loro alloggio o vagabondaggio in città, per denunciarli subito e direttamente al Consiglio dei Dieci, così da punirli immediatamente con la prigione o la galea; castighi che sarebbero stati inflitti a loro stessi, qualora non avessero ottemperato a quegli ordinamenti³⁴. E per incentivare la loro azione di denuncia, il Consiglio, due anni dopo (nel 1692), concede agli stessi capi contrada

30 Venezia, 15 luglio 1558; ASVE, *Senato Terra*, reg. 41, cc. 107r-107v.

31 ASVE, *Compilazione Leggi*, b. 368, f. 21r.

32 Il "marigo" nell'antico Veneto era un pubblico ufficiale stipendiato dalla municipalità e dipendente direttamente dal sindaco (il marigo principale); aveva compiti diversi: tra questi la sorveglianza dello stato delle vie di comunicazione e la denuncia di eventuali danneggiamenti dei campi; cfr. S. Battaglia, *Grande Dizionario della lingua italiana*, IX, Torino, 1975, p. 804.

33 *Leggi criminali venete*, p. 67v.

34 *Leggi criminali venete*, p. 172v.

la facoltà di far liberare un bandito, un confinato o relegato ad una pena dai dieci anni in giù, purché abbia i requisiti, per ogni zingaro catturato³⁵. Venezia dunque assume nel Seicento una politica di ancor più forte discriminazione nei riguardi degli zingari. Solo l'espulsione poteva restituire tranquillità al sistema ed ai cittadini. Per questo il Consiglio, quando si troverà di fronte a casi di ottemperanza di tali disposizioni, sarà prodigo di elogi, proprio per incoraggiare quanti seguivano tale politica e spingere altri ad adeguarvisi. È il caso del "procuratore delle Gambararia", che si era impegnato nella cacciata degli zingari dal territorio padovano, eseguendo "con puntualità" le disposizioni del Senato³⁶. Vigilanza e repressione di quella presenza zingaresca, con l'uso dell'"accetta" e del "rigore" prescritti dalle leggi, erano i mezzi con cui diventava possibile mettere al sicuro la Repubblica. A tale politica si atterrà anche il luogotenente del Friuli, Nicolò Contarini, che il 30 ottobre 1762 ordina di espellere gli zingari dal territorio friulano e vieta ad osti, albergatori e religiosi di ospitarli e aiutarli, e li definisce «vagando erranti in figure diverse, e qua e là comparendo anche armati»³⁷. Il decreto del luogotenente del Friuli – territorio dipendente dalla Serenissima – conferma la continuità di atteggiamento della Repubblica veneziana nei riguardi dei gitani e di quanti agissero come loro, protrattosi fino alla sua caduta (1797).

Ci chiediamo a questo punto: quale immagine si aveva allora nella Repubblica della Serenissima di quegli zingari che pur avevano ottenuto nel 1423 da Papa Martino V una lettera d'accompagnamento, come salvacondotto per poter recarsi a Roma in qualità di pellegrini per l'anno santo da lui indetto? Essi, in quella bolla papale, erano stati fortemente raccomandati dal Pontefice perché autorità civili ed ecclesiastiche, cittadini singoli e comunità intere fossero ospitali nei loro riguardi, favorissero il loro transito e sovvenissero in loro aiuto, concedendo loro quanto avessero di bisogno ed elargendo anche «elemosine pietosamente e graziosamente secondo le proprie possibilità»³⁸.

Dalla poca documentazione da noi reperita scaturisce un'immagine particolare e una concezione ben chiara soggiacente all'operazione politica. Gli zingari vengono considerati come uomini appartenenti ad un'etnia di "mala qualità"³⁹, e inglobata tra "vagabondi et occiosi"⁴⁰ e quindi una «publica peste che non può apportare alle Provincie et Città, altro che contaminatione de vitii, et male

35 Il testo sottolinea che il confinato o "relegato" con meno di dieci anni di condanna, per essere liberato al posto di uno zingaro consegnato, «habbi adempiti li Requisiti, e che nella Sentenza non vi sij alcuna conditione [...]»; *Leggi criminali venete*, p. 177v.

36 *Al Capitano di Padova*, Venezia, 18 giugno 1664; in ASVE, *Senato Terra*, reg. 168, f. 294v.

37 ASU, Archivio Belgrado, busta 17; Proclama 30 agosto 1762; citato da P. C. Begotti, *Alcune considerazioni sul passaggio degli zingari a Morteigliano nel 1481*, in "Lacio Drom", 1, 1998, p. 39.

38 Il testo è riportato in italiano (e l'originale in fotografia) da G. Viaggio, *Storia degli zingari in Italia*, pp. 25-27.

39 *Decreto del Consiglio dei Dieci*, Venezia, 15 luglio 1558; ASVE, *Senato Terra*, reg. 41, c. 107r.

40 ASVE, *Compilazione Leggi*, b. 368, *Dispaccio* del 20 febbraio 1567, ff. 14r-v.

operazioni»⁴¹. Sono dunque considerati come una popolazione segnata da un marchio ben preciso, una popolazione che si caratterizza per il suo modo disonesto di vivere che danneggia i cittadini di maggioranza. Per questo, governanti e popolazione della Serenissima esprimono chiaramente e “universalmente” la loro “murmuratione”⁴² contro gli zingari perché li vedono come “pubblica peste” che vive alle spalle degli altri, dedita a furti, rapine, omicidi. Dunque, rispetto al documento del 1283, i decreti del XVI-XVII secolo mettono in luce una connotazione ancora più negativa della presenza zingaresca. Non più soltanto furfanterie o imbrogli, ma anche atti “criminali”: il timore di tutti non è solo di poter subire raggiri e attentati alla struttura socio-assistenziale della Repubblica, ma di trovare minata anche la coscienza e la vita morale dei cittadini, per contaminazione con i vizi degli zingari⁴³. Un esempio di tale timore è dato dal segretario del Granduca di Toscana, A. M. Cospi, che in pieno Seicento, in un testo pubblicato e circolante a Venezia, dirà degli zingari che «mentre insegnano a rubare a i loro figliuoli se lo lasciano lecito in coscienza come quelli, che senza legge, o timore di Dio vivono a guisa di Ateisti»⁴⁴. Sembra però che il crimine più grave di questa popolazione sia rappresentato dal vagabondaggio. Difatti essi sono nelle leggi e costituzioni della Repubblica inclusi tra la “razza” dei “vagabondi”, una categoria di uomini che i legislatori veneziani sentono la necessità di chiarire e di definire con precisione. Non sono da prendere come tali i poveri che si mantengono di carità, né quanti vivono negli “Ospitali” e chiedono l’elemosina, perché essi sono autorizzati dal governo e fanno parte integrante di quel sistema assistenziale che abbiamo già trovato nei secoli passati. Vagabondi sono quanti vengono riconosciuti per «otiosi, flagitiosi che non vivono con il loro lavoro»⁴⁵ o onesto esercizio⁴⁶; insomma tutti coloro che vivono alle spalle degli altri. Questa legislazione, varata tra il 1572-1574, ribadisce la necessità di continuare a perseguire una linea di condotta repressiva, particolarmente con l’allontanamento dai territori della Repubblica di quanti vivono in tale maniera. Tale politica continua fino alla soppressione della Repubblica (1797), a seguito della venuta dei francesi. In quel Settecento Venezia raggiunge, secondo un censimento del 1766, i 140 mila abitanti⁴⁷, e vive una difficoltà e una forte crisi economica fino ad una profonda depauperizzazione; gli uomini dediti al commercio non hanno più il coraggio di fare investimenti, aumenta il costo della vita e cresce anche la mortalità infantile.

41 ASVE, *Compilazione Leggi*, b. 368, *Dispaccio* del 20 febbraio 1567, f. 21r.

42 *Decreto del Consiglio dei Dieci*, Venezia, 15 luglio 1558; ASVE, *Senato Terra*, reg. 41, c. 107v.

43 «[...] huomini, et otiosi, come publica peste che non può apportare alle Provincie» altro che «contaminatione de vitii, et male operationi [...]»; ASVE, *Compilazione Leggi*, b. 368, f. 21r.

44 A. M. Cospi, *Il giudice criminalista*, Venetia, 1681, p. 80.

45 ASVE, *Compilazione Leggi*, b. 368, f. 38v.

46 ASVE, *Compilazione Leggi*, b. 368, f. 44r.

47 N. Jonard, *La vita a Venezia nel XVIII secolo*, Milano, Aldo Martello Editore, 1967, p. 96.

Gli zingari però non sono solo considerati vagabondi, falsi mendicanti, ma vengono associati anche a quegli uomini, come gli sgherri, che prestano il loro servizio armato a signori e maggiorenti locali. Pertanto nelle disposizioni veneziane si ingiunge di perseguire «specialmente quelli che servono per bravi, accompagnando con le armi» e di comminare una pena pure a quanti si servono di questi bravi e li ospitano⁴⁸. La disposizione della Serenissima degli anni settanta del Cinquecento dunque è singolare, perché associa vagabondi e bravi in un'unica categoria; ma non è un ordinamento del tutto nuovo: contro i bravi muniti di "archibugi" Venezia aveva diramato, già nel 1553 e poi nel 1558, leggi di espulsione e di condanne alla galera, alla confisca dei beni e perfino all'impiccagione; provvedimento quest'ultimo preso in caso di uso della loro arma contro qualcuno, a prescindere dall'avvenuto ferimento o meno⁴⁹. Gli zingari erano pienamente coinvolti in queste disposizioni di legge, perché in alcune località si presentavano infatti anche come bravi, al servizio di qualche signore o potente, o come soldati arruolati negli eserciti locali; anzi, rileva il Begotti, proprio nel secolo XVI un topos ricorrente era quello dell'organizzazione zingara in gruppo militare, come «banda armata, minacciosa e suscitatrice di odio e di paura»⁵⁰. Anche in tale veste gli zingari pertanto dovevano essere perseguiti. Testimonianza interessante è quella del vicario del patriarca d'Aquileia Paolo Bisanti, che scrive da Udine il 20 novembre 1579 al suo arcivescovo, Giovanni Grimani, riferendo come il luogotenente friulano abbia «dato buon saggio di sé colla giustitia» nell'impiccare «due vagabondi cogli archibusetti a' piedi»⁵¹. Non c'era soltanto una identificazione degli zingari con bravi e uomini armati al servizio di padroni locali, ma anche con quei "briganti" che ad un tempo esercitavano contrabbando armato. Difatti nelle terre del Friuli, che diventava quasi "piattaforma di smistamento" tra l'Impero austriaco e la Serenissima, avveniva in età moderna fino al Settecento una sorta di mercato di armi da parte di contrabbandieri⁵², costituiti anche da zingari e nomadi.

Venezia dunque ricorre ad un'azione di repressione o espulsione nei riguardi degli zingari, in cui sono coinvolti tutti gli abitanti della Repubblica, in primo luogo gli organi ufficiali dell'amministrazione municipale e periferica: rettori, "meriggi", procuratori, luogotenenti, cancellieri, capi di contrada e addetti all'ordine pubblico, ma ad un tempo anche i semplici cittadini. I primi vi vengono implicati per dovere di ufficio e sono minacciati, in caso di inadempienza, di esautorazione e privazione in perpetuo di ogni incarico ed, eventualmente, di condanna a punitzioni anche gravi. I secondi sono persuasi a dare la loro partecipazione attiva nel-

48 ASVE, *Compilazione Leggi*, b. 368, ff. 44v-45r.

49 *Leggi criminali venete*, p. 48r.

50 P. C. Begotti, *Alcune considerazioni sul passaggio degli zingari a Morteigliano nel 1481*, p. 38.

51 Da *Le lettere di Paolo Bisanti vicario generale del Patriarca d'Aquileia (1577-1587)*, a cura di F. Salimbeni, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977, p. 86.

52 N. Jonard, *La vita a Venezia nel XVIII secolo*, p. 109.

la cattura di quegli zingari con la promessa di ricompense pecuniarie e perfino con la concessione dell'immunità a quanti avessero dovuto ricorrere all'omicidio di questi nemici della "quiete e salute dei sudditi" veneziani.

Il coinvolgimento della popolazione nell'operazione repressiva degli zingari fu molto significativo e sentito fortemente dai veneziani. Li disturbava molto e li metteva in allarme soprattutto il vagabondare e il mendicare di quei "nomadi" perché accrescevano il numero di quanti erano dediti all'accattonaggio. A Venezia nel 1586 il numero dei mendicanti era di appena 445; nei decenni seguenti esso andò sempre più aumentando fin a raggiungere un sesto della popolazione⁵³ con grande preoccupazione di autorità e cittadini. Il governo cercò di prendere misure per contrastare il fenomeno e perseguire eventuali mendicanti di malaffare o lestofanti: emanò un decreto del 1734 che condannava quest'ultimi alla gogna, e alcuni anni dopo creava un ospizio per custodire vagabondi e insegnare loro un mestiere⁵⁴. Gli zingari però venivano visti come "la feccia" di questa categoria di vagabondi, perciò allontanati e/o mandati alle galere.

L'accattonaggio costituiva dunque il motivo maggiore della forte reazione di molti cittadini della città lagunare e dei suoi territori. Ma non era il solo. Ad esso si accompagnava anche il pericolo ventilato di eventuali furti e rapine. Quei "cingani erranti", difatti, venivano accusati nei decreti del XVI secolo di recare molto danno nei luoghi, nelle campagne come nelle città della Repubblica, ove passavano "per giornata" e ci si lamentava da parte dei "sudditi" veneziani per la facilità con cui venivano ammessi nei territori della Serenissima⁵⁵, per le molestie, i danni e i "molti disturbi" causati da quei nomadi⁵⁶, con "pressioni", "rapine e altre forme delinquenziali"⁵⁷. Lo stato d'animo dei veneziani, dunque, era già di per sé molto ostile verso gli zingari. Se a questo si aggiunge la promessa di una ricompensa da parte delle autorità, si comprende come la collaborazione fosse più convinta, e più sentita dalla gente l'apporto all'arresto di quei "furfanti". I diversi ceti sociali veneziani, a cominciare dai nobili, mercanti, operai delle manifatture, bottegai e venditori di ogni genere, ai pescatori e gondolieri vi si sentivano tutti interessati, e ancor di più quanti erano in difficoltà economiche; essi si sentivano invogliati alla delazione e alla denuncia di eventuali presenze di nomadi proprio in vista di un compenso. Non abbiamo documentazione che attesti dati certi e ben quantificati di indennizzi ai delatori, tuttavia ci sono arrivati atti di alcuni processi istruiti contro "cingani", conservati nell'Archivio di Stato veneziano, di

53 Nel 1760 i questuanti nella sola città di Venezia erano diventati 17.956, mentre nel 1787 salivano ancora e raggiungevano la cifra di 23.015; erano compresi nel novero anche i 1.752 bisognosi; cfr. *Ibid.*, p. 102.

54 Pare che l'ospizio non fosse stato costruito: si preferì piuttosto mandare i mendicanti e i vagabondi alle galere, come in passato; *Ibid.*, pp. 102-103.

55 Decreto del Consiglio dei Dieci, Venezia, 21 dic. 1549; ASVE, *Senato Terra*, reg. 36, c. 184v.

56 Decreto del Consiglio dei Dieci, Venezia, 15 luglio 1558; ASVE, *Senato Terra*, reg. 41, c. 107r.

57 Decreto del Consiglio dei Dieci, Venezia, 18 giugno 1664, ASVE, *Senato Terra*, reg. 168, c. 294v.

cui sono riportate anche le sentenze⁵⁸, in cui si coglie il coinvolgimento dei veneziani nella caccia o repressione degli zingari. Sono atti molto interessanti, innanzitutto perché vi si scoprono le accuse a loro rivolte. Esse vanno dalla molestia alle donne⁵⁹, alla fuga dalla galea⁶⁰, dal vagabondaggio e accattonaggio, dal possesso d'armi senza licenza⁶¹, al furto di oggetti preziosi in casa di contadini⁶², dalla bestemmia alla mancanza di permesso per il transito in territori loro vietati e altri motivi in certi casi perfino sconosciuti agli stessi zingari⁶³. Gli accusati/processati ed i testimoni zingari, presentati in loro difesa, dichiarano tra l'altro anche le loro attività, solite dei nomadi: gli uomini barattavano cavalli, o lavoravano sulle galee (in qualità di uomini liberi e volontari come erano gli zingari accusati nel processo del 1518, e Pagomeno di Corfù imputato in quello del 1573), le donne chiedevano l'elemosina o prevedevano il futuro. Particolare interesse suscita la dichiarazione resa da alcuni imputati non solo di essere all'oscuro dei decreti veneziani emanati contro di loro, ma anche di non capire il motivo del divieto del loro transito, visto che alcune autorità locali della Terraferma avevano permesso il loro passaggio. Il che dimostra come le norme del Senato della Repubblica erano sconosciute oppure disattese dai funzionari di alcune località, la cui negligenza si estendeva fino alla omissione della cattura di "malfattori" come gli zingari⁶⁴. Ci interessa anche rilevare in particolare la denuncia, fatta da uno zingaro, dei soprusi di cui era stato oggetto. Si tratta di un imputato, «con la barba nera di quarantenni», che come mestiere faceva il mediatore di cavalli, e che compare disteso su un letto dinanzi ai giudici nel processo istruito nel 1587 ad una carovana di zingari. Egli, venendo da Salò, era passato da Peschiera col permesso delle

58 Cfr. la tesi di laurea in pedagogia di Carlo Calligaris, *La questione degli zingari nei processi criminali a Venezia nel Cinquecento*, relatore M. Cassese, Facoltà di Scienze della Formazione, Università degli Studi di Trieste, a. accad. 2001-2002.

59 Il processo è del 1518; gli accusati sono gli zingari Stefano di Corfù e Francesco Moro di Portogallo, due galeotti al servizio di Andrea Foscarini; vedi ASVE, *Avogaria Commun*, Miscell. Penale 152. In effetti chi avrebbe molestato la donna sarebbe stato Stefano, il quale però durante il processo sostiene che la donna era «una tal Reina» che lo voleva seguire "per cavarsi dal peccato"; *Ibid.*, f. 4r.

60 È il caso dello zingaro Pagomeno di Corfù che nel 1573 fu processato per essere fuggito dalla galea; ASVE, *Avogaria Commun*, Miscell. Penale 168.

61 Come avviene nel caso dei "cingani" Mariantonio di Moretti Modenese e Rinaldo de Paulin, cugini processati nel 1583; ASVE, *Avogaria Commun*, Miscell. Penale 210, cart. 10.

62 Furono processate nel 1587 per questo la moglie di Rizzardin Cingaro e la "femmina" del figlio del Capitano della carovana di zingari; ASVE, *Avogaria Commun*, Miscell. Penale 130, cart. 26. Il processo non viene intentato alle sole due donne, ma a tutta la compagnia di zingari di cui facevano parte, guidati da "capitan Zuane". Tutta la compagnia era stata catturata nel Polesine, mentre si trovava in barca.

63 Come accade per altri zingari implicati nello stesso processo del 1587; ASVE, *Avogaria Commun*, Miscell. Penale 130, ff. 6v-9.

64 È la denuncia che fa Giovanni Battista Cremonese, nipote del Capitano di Campagna al processo del 1587; anzi egli rincara l'accusa dicendo che il Comune aiutava e favoriva gli zingari; *Ibid.*, ff. 2r-3v.

autorità, ma a Zevio veniva espropriato del proprio “materiale”, a Ferrara invece catturato e condotto a Bonavigo ove subiva una defenestrazione – chiaramente opera degli agenti – che gli procurava la frattura della gamba e in questo stato veniva messo anche in prigione⁶⁵. Il maltrattamento degli arrestati era una modalità d’azione consueta presso la polizia veneziana. Lo dimostra il fatto riportato ma lo prevedevano anche le norme criminali: il giudice o chi per lui poteva sottoporre l’imputato a tortura qualora questi non avesse dato risposte soddisfacenti⁶⁶. D’altra parte il ricorso alla violenza entrava nella logica applicata dai diversi burocrati della giustizia impegnati nei tribunali inquisitoriali; avevano facoltà, secondo le norme stabilite, di ricorrere alla tortura per estorcere confessioni e delazioni⁶⁷. Ritornando al coinvolgimento dei veneziani nella cattura e repressione degli zingari, ce ne vengono offerte prove dalle deposizioni dei testimoni interpellati o coinvolti dalla parte accusatrice e dalle sentenze. Le testimonianze dei delatori perlopiù confermano i motivi delle imputazioni rivolte agli accusati, anche se in alcuni casi essi dichiarano di non essere stati presenti al “misfatto” commesso, ma di aver appreso il loro “crimine” solo “per sentito dire” da altri o finanche da “sconosciuti”, come nel caso del processo del 1518 istruito contro Stefano Cingano⁶⁸. Le sentenze svelano ancora di più la “politica” del governo della Repubblica di S. Marco nei riguardi di zingari e vagabondi. Esse terminavano sempre con condanne alle galee per tre-cinque-dieci anni – per qualcuno si provvedeva anche al legamento con i ferri ai piedi per 18 mesi – e al pagamento delle spese processuali; qualora non fossero “boni alla gallia”, cioè inabili ai remi, avrebbero dovuto essere rinchiusi per un anno nelle prigioni e poi banditi per sempre fuori dai confini della Repubblica.

Il motivo della condanna ai remi sulle galee, con cui terminava la stragrande maggioranza di questi processi, aveva una spiegazione di grande importanza. Essa costituiva un modo per rispondere alla necessità incessante di rematori per la flotta veneziana, data la scarsità di volontari sulle navi della Repubblica, sopravvenuta a partire dalla metà del Cinquecento per il calo demografico di quelle regioni, specialmente i Balcani e la Grecia, che fornivano liberi galeotti, ma anche per la richiesta da parte dei rematori di un aumento dei salari, e per il frequente pericolo di attacchi pirateschi nelle acque del Mediterraneo⁶⁹.

65 *Ibid.*, ff. 11v-13v.

66 Cfr. C. Povolo, “Aspetti e problemi dell’amministrazione della giustizia penale nella Repubblica di Venezia”, in *Id.*, *Stati, società e giustizia nella Repubblica di Venezia. Secoli XV-XVIII*, Roma, 1980, p. 167.

67 Rimando ai manuali degli inquisitori; ad esempio F. E. Masini, *Il manuale degli inquisitori*, pp. 115-143.

68 Come attestano i testimoni Giana Comito e Matteo da Cumeno Pedotta, galeotti del Provveditor; ASVE, *Avogaria Comun*, Miscell. Penale 152, ff. 1r-2v.

69 Cfr. A. Viaro, “La pena della galera. La condizione dei condannati a bordo delle galere veneziane”, in *Id.*, *Stato, società e giustizia nella Repubblica di Venezia. Secoli XV-XVIII*, Roma, 1980, p. 379 e ss.

Difficile, se non impossibile, che quei processi trovassero una diversa conclusione. Spesse volte anche la corte d'appello, la cosiddetta "Quarantia criminal", confermava quanto deciso dal tribunale locale, l'"Avogaria di Comun". Lo richiedeva non tanto il senso di giustizia, quanto la necessità politica e socio-economica della Repubblica stessa.

Tuttavia non mancavano in appello casi di revisione dei processi. Ne offriamo un esempio che certamente esce dalla normalità ma che ci aiuta a comprendere un altro lato della politica veneziana verso gli zingari. Si tratta del processo d'appello a Rinaldo de Paulin, istruito dopo la condanna in prima istanza del 29 aprile 1583 a cinque anni di galea⁷⁰. In appello lo zingaro riesce a dimostrare l'infondatezza dell'imputazione che gli era stata mossa. Egli dichiara con attendibilità ed efficaci testimonianze che l'anno prima aveva lasciato la compagnia degli zingari, e ottenuto dal Rettore di Montagnana il permesso di abitare in modo stabile nel territorio, aveva affittato una casa e trovato lavoro presso un contadino, mentre la moglie e la cognata filavano nelle famiglie⁷¹. Per questo chiede l'assoluzione piena e la liberazione. L'accusato si vede con successo annullata la condanna precedente e viene prosciolto⁷².

Il caso costituisce un'eccezione molto interessante nei processi contro gli zingari a noi pervenuti, e lascia intravedere la politica veneziana verso le minoranze presenti nei suoi territori. Severa e repressiva verso furfanti e fannulloni, essa si fa mite nei confronti dei nomadi che diventavano stanziali nei suoi territori e vi dimoravano mantenendosi con un lavoro ben preciso e remunerato.

Tuttavia è da rimarcare che Rinaldo viene prosciolto e liberato non solo perché era diventato stanziale e aveva trovato un lavoro stabile, ma anche perché – e forse ancor più – aveva abbandonato lo status di zingaro. Si trattava di un vero e proprio caso di assimilazione, che entrava nella logica della politica veneziana. Era stato assimilato agli uomini "normali" della Repubblica; non era più un "diverso" della società, ma si era unito alla maggioranza.

4. LA POLITICA ASBURGICA CONTRO GLI ZINGARI

La politica degli Asburgo nei territori dell'Italia del Nord – in Lombardia, come è stato già precisato nella nostra Introduzione, passata dagli Sforza agli Asburgo prima di Spagna (1536) e poi d'Austria (1706), e nel Litorale austriaco, con le città di Gorizia e Trieste in particolare – assunse nei riguardi degli zingari connotati analoghi a quella veneziana, anche se non mancò di alcune peculiarità.

Interessante innanzitutto rilevare che le autorità degli Stati del Nord Italia confinanti tra loro sentirono la necessità di stringere accordi – Milano lo fece

⁷⁰ ASVE, *Avogaria Commun*, Miscell. Penale 210, cart. 10, ff. 33v-34r.

⁷¹ ASVE, *Avogaria Commun*, Miscell. Penale 210, cart. 10, ff. 19r-21v, 25r-34v.

⁷² *Ibid.*, f. 37r.

con Venezia, Genova, i Grigioni della Confederazione elvetica, Parma e Piacenza, Mantova – di aiuto e appoggio reciproco «per snidare et sterminare i banditi et malviventi», tra i quali erano annoverati anche gli zingari, e poi procedere alla “distruzione et persecuzione loro”. Le autorità dei diversi Stati si comunicavano i casi in questione tramite “mutua corrispondenza” e stabilirono norme comuni, quali il divieto di concedere salvacondotti ad un “bandito” o assassino perseguito nello Stato vicino; il permesso alle autorità dello Stato confinante di acciuffare gli imputati macchiati di grave delitto e fuggiti in quei loro domini, e poi consegnarli ai “Signori dei territori vicini”; inoltre l’autorizzazione ai corpi di polizia dell’uno, senza alcuna pena né accusa di reato, di sconfinare nel territorio di un altro Stato per sei miglia al fine di “perseguitare” e prendere i banditi colti in flagranza, e se necessario ammazzarli perfino se non si fossero arresi⁷³.

Nei riguardi degli zingari però sappiamo che nella prima metà del Quattrocento nei territori italiani s’era manifestato un atteggiamento di tolleranza, in special modo durante il loro grande pellegrinaggio a Roma; era stato loro permesso il transito e accordata l’ospitalità in qualità di pellegrini. In tale spirito nel 1423 l’imperatore Sigismondo, rispondendo alle suppliche presentategli dagli zingari guidati dal *voivoda* giudice Ladislao, aveva concesso loro la libertà di stanziare nei suoi territori e ordinato ai suoi sudditi e amministratori di «favorirli e proteggerli»; inoltre aveva accordato al loro *voivoda* il privilegio di giudicare, condannare o assolvere i suoi sudditi⁷⁴. Tale misura di tolleranza, ma anche di rispetto della loro cultura, veniva presto smentita dall’azione e dalle disposizioni politiche di duchi, governatori, re e imperatori da cui nel corso dei secoli dipesero i territori dell’Italia settentrionale passati agli Asburgo. Difatti già agli inizi del Cinquecento la politica adottata verso gli zingari tornò ad essere decisamente repressiva. Le prime disposizioni di nostra conoscenza risalgono al 1506 e impongono la loro espulsione dai territori milanesi. Gli zingari venivano associati ad accattoni e mendicanti ed erano accusati dagli ufficiali della sanità di Milano di essere portatori di peste e di «far nascere qualche principio di male» per la loro cattiva condotta di vita. Dovevano pertanto lasciare il ducato entro quattro giorni, pena la fustigazione o altra punizione a discrezione delle autorità⁷⁵; la decisione ve-

73 G. Liva, “Criminalità e giustizia nel ducato di Milano tra Cinque e Seicento (1570-1630)”, in ASMI, *Aspetti della società lombarda in età spagnola*, vol. II, Como, Nodo, 1985, pp. 7-50, qui p. 20. Nell’accordo tra Milano e la Lega Elvetica del 1598 fu stabilito però che i i poliziotti “stranieri” non potevano entrare nell’altro Stato con le armi, né usare violenza alcuna, e i banditi da loro acciuffati dovevano essere consegnati alle autorità del luogo e attendere ordine dai superiori; vedi *Ibid.*, p. 50. Lo sconfinamento dei poliziotti di uno Stato nell’altro poteva anche variare secondo gli accordi; ad esempio nella convenzione tra la Repubblica di Venezia e lo Stato di Milano del 13 agosto 1580 è richiamata una precedente intesa in cui veniva stabilito che l’entrata in territorio straniero delle guardie poteva raggiungere anche le 15 miglia; *Ibid.*, p. 49.

74 M. Karpati, “Storia degli zingari in Europa”, in *Zingari ieri e oggi*, a c. di M. Karpati, Roma, Centro Studi Zingari, 1993, p. 20 e ss.

75 ASMI, *Fondo Reg. Uff. Stato di Milano*, 24, p. 253; A. Arlati, *Gli zingari nello Stato di Milano (dal periodo sforzesco all’avvento di Maria Teresa d’Austria)*, in “Lacio Drom”, 25/2, 1989, pp. 4-11, qui p. 5.

niva inasprita dal duca Francesco II Sforza con la condanna all'impiccagione⁷⁶. Con Francesco Sforza veniva anche allestito un *corpus* legislativo di carattere penale, che si dice però risalisse a un'idea di Ludovico il Moro; esso, frutto della tradizione giuridica degli esperti di diritto lombardi, fu ripreso da Carlo V e venne a costituire le *Novae Constitutiones* (1541), una raccolta di leggi che a quell'epoca si distinsero per organicità. Filippo II seguì le orme del padre nelle disposizioni legislative ed esercitò un governo fermo e deciso. Le gride e i bandi emanati dai governatori milanesi⁷⁷ rispecchiarono la politica autoritaria di Filippo e dei suoi successori sul trono di Spagna anche in materia criminale e di ordine pubblico; in quei decreti contro malviventi, fuorilegge, vagabondi e banditi, erano inclusi anche gli zingari. Quei decreti tra l'altro vietavano di portare o detenere armi, e introducevano norme contro tutti coloro che creavano scompiglio, disordini come oziosi, vagabondi, mendicanti, zingari, meretrici, giocatori d'azzardo. Gli zingari in particolare dovevano destare più preoccupazione nei governatori milanesi. Basti pensare solo al numero di gride emesse contro di loro: tra il 1570 e il 1630 le gride sul divieto di portar armi furono 26 e 41 riguardarono banditi e bravi⁷⁸, mentre contro i soli zingari furono in tutto il XVI secolo ben 57⁷⁹.

Quei provvedimenti rispecchiavano naturalmente, così come tra i veneziani e i governanti degli altri territori appartenenti agli Asburgo, una visione e un giudizio molto negativi nei riguardi di quella popolazione. Gli zingari erano considerati come "la più perniciosa gente", come li definiva una «grida generale per ovviare ai delitti commessi per la maggior parte dai forestieri» emessa dal governatore di Milano nel 1624⁸⁰; «gente pessima, infame, data solo alle rapine, furti e ad ogni sorta di mali»⁸¹, «feccia di gente, altrettanto perniciosa, quanto vile», che è «di grazia [...] per sempre omninamente indegn[a]»⁸².

Tali valutazioni negative venivano rafforzate certamente anche da voci e narrazioni provenienti da altri territori, che rendevano sempre più odiosa quella

76 *Ibid.*; vedi anche E. Novi Chavarria, *Sulle tracce degli zingari. Il popolo rom nel Regno di Napoli. Secoli XV-XVIII*, Napoli, Guida, 2007, p. 122.

77 Vedi le raccolte curate da P. Malatesta, *Gridario generale dello Stato di Milano dal 1583 al 1686*, Milano (s.d.); Id., *Raccolta di bandi, provisioni, manifesti [...]*, Milano (s.d.).

78 G. Liva, *Criminalità e giustizia nel ducato di Milano*, p. 15.

79 F. Predari, *Origine e vicende degli zingari con documenti intorno le speciali loro proprietà fisiche e morali, la loro religione, i loro usi e costumi, le loro arti e le loro attuali loro condizioni politiche e civili in Asia, Africa ed Europa con un saggio di gramatica e di vocabolario dell'arcano loro linguaggio*, Milano, Paolo Lampato, 1841, p. 174.

80 P. Malatesta, *Gridario generale dello Stato di Milano dal 1583 al 1686*, vol. I, Milano (s.d.), p. 107; M. Zuccon, "Gli zingari nel ducato di Milano", in Ead., *La legislazione sugli zingari negli Stati italiani prima della rivoluzione*, (numero unico di) "Lacio Drom", a. 15, nn. 1-2, gennaio-aprile 1979, p. 22.

81 Decreto del 4 giugno 1640; P. Malatesta, *Gridario generale dello Stato di Milano*, p. 185; M. Zuccon, *Gli zingari nel ducato di Milano*, p. 22.

82 P. Malatesta, *Gridario generale dello Stato di Milano*, vol. I bis, pp. 105-106; cfr. M. Zuccon, *Gli zingari nel ducato di Milano*, p. 23.

popolazione agli occhi e alle orecchie della maggioranza e dei governanti. Un esempio è il ragguglio avuto da Parma nel 1572. Si sparse allora la voce che nel territorio parmense erano comparsi 300 zingari, che vi avevano acquistato un'abitazione e da lì si spostavano segretamente in diversi luoghi commettendo furti e latrocini, e arrecando molti danni alla popolazione locale «in modo che niuna cosa pareva più sicura ai viandanti, ma anche ai propri abitatori di quel ducato». Il duca di Parma pertanto era corso ai ripari, inviando soldati a piedi e a cavallo per reprimere “quei malvagi”. Circondarono la loro “casa” e li uccisero tutti. Appurarono, sempre secondo quella voce, che quegli zingari avevano allargato la loro dimora scavando larghe caverne, al fine di conservare la refurtiva⁸³.

A Milano i nomadi venivano considerati dunque tra i più pericolosi malfattori⁸⁴, erano dei sorvegliati speciali e per questo si ingiungeva loro l'espulsione e qualora fossero stati trovati nei territori milanesi erano loro riservate severe condanne: agli uomini la condanna alla galera, anche perpetua se il Senato lo riteneva necessario, e alla donne la fustigazione e il taglio di un orecchio⁸⁵; in altri casi si minacciava anche l'arresto e la spoliazione dei loro beni, anche da parte dei privati cittadini⁸⁶. La popolazione, in tal modo, analogamente a quanto conseguiva dalle disposizioni della Repubblica di San Marco, veniva coinvolta nella denuncia e nell'arresto di banditi, di forestieri in possesso di armi, e quindi anche di zingari. Lo stabilivano le gride del 1642 per tutti i delinquenti⁸⁷ e quella del 1650, specificamente per gli zingari⁸⁸. Le gride concedevano agli abitanti del ducato di tenere le armi in casa al fine proprio di cacciare via quei banditi. Chi avesse scoperto nel proprio territorio dei malviventi dediti “a robberie e latrocinii”, poteva riunirsi con altri richiamandoli con il suono della campana, inseguire con le armi in pugno quei “turbatori della quiete pubblica”, prenderli «e volendo resistere, ammazzarli impune». Così pure si doveva avvisare subito i podestà – da parte soprattutto di custodi delle porte della città, di barcaioli, osti, sindaci dei diversi paesi – della loro presenza, affinché si potesse con gli uomini di polizia prenderli e ammazzarli. Chi non lo avesse fatto sarebbe stato punito con pene pecuniarie o anche con la galera, mentre gli accusatori e i più attivi in tale caccia sarebbero stati ricompensati.

Fatto non nuovo era poi l'uso della tortura durante i processi. Lo stabilivano le stesse gride governative. I giudici avevano facoltà contro quei malviventi, tra cui zingari e tutti i vagabondi, se arrestati, come in procedure di processi crimi-

83 F. Predari, *Origine e vicende degli zingari*, p. 173.

84 Lo dichiarava una grida del 1624, cfr. G. Viaggio, *Storia degli Zingari in Italia*, p. 40.

85 P. Malatesta, *Gridario generale dello Stato di Milano*, p. 185; cfr. M. Zuccon, *Gli zingari nel ducato di Milano*, p. 22.

86 G. Liva, *Criminalità e giustizia nel ducato di Milano*, p. 17.

87 Vedi fotocopia dell'originale: *Ibid.*, p. 47.

88 M. Zuccon, *Gli zingari nel ducato di Milano*, p. 23.

nali di altri territori, di ricorrere «anco a tortura [...] per saperne la verità» sui loro reati e i loro complici, «affinché resti sradicata tanta tirannide»⁸⁹. Dunque la politica dei governatori milanesi, rispecchiando quella dei re spagnoli e anche dei signori degli altri Stati, consisteva soprattutto nel fare piazza pulita della presenza di quella popolazione considerata del tutto “diversa” dalla maggioranza. Quella gente, ritenuta di malaffare, non poteva avere dimora nei territori lombardi; anche il semplice transito nelle terre milanesi doveva essere effettuato con i dovuti permessi e limitato a pochi giorni.

Per sfuggire e reagire a questa severa legislazione, zingari e altri “forestieri” invisibili alle autorità milanesi idearono un escamotage: alcuni di essi si arruolarono nell’esercito del ducato. In tal modo essi non erano più considerati “forestieri”, grazie ad una grida emanata dai governatori di Milano alla fine del Cinquecento. In essa veniva stabilito che

non era da intendersi per forastiero quello che almeno da tre anni in qua haverà habitato nello Stato, havendo però beni in esso, ovvero facendo qualche esercitio, con quale acquisti il vivere a se, et alla famiglia sua, ne meno s’intendano per forastieri tutti quelli che sono in questo Domenio, et li soldati et stipendiati di S. M. ne i Spagnuoli⁹⁰.

Dopo l’arruolamento, zingari e “forestieri” sarebbero stati equiparati a chi era stanziale nel territorio del ducato da oltre tre anni ed esercitava un mestiere che permettesse di vivere assieme alla famiglia, e dunque da nessuno era più perseguibile per il reato di vagabondaggio. Ecco la soluzione per non subire alcuna molestia o espulsione.

Non abbiamo la possibilità, stando alla poca documentazione reperita finora, di conoscere la numerosità di questi soldati zingari né le modalità con cui riuscivano ad entrare nelle file delle compagnie militari milanesi. Sappiamo però che l’arruolamento di zingari in eserciti statali non costituiva un caso raro. Difatti furono reclutati nel Seicento nelle file di compagnie di principi tedeschi, dai danesi nel 1686 nell’assedio di Amburgo, dagli Svedesi nella guerra dei Trent’anni⁹¹. Per quanto riguarda gli zingari ingaggiati nell’esercito milanese, siamo al corrente solo di alcuni loro nomi: Teodoro Pallavicino, soldato tra le truppe di don Pietro d’Aragona, la cui moglie Cecilia, rimasta vedova, ottenne nel 1681 dal governatore milanese la concessione di non essere “molestata” e di potersi recare in Germania con tutta la famiglia munita di normale passaporto⁹². Così conosciamo anche il

89 *Grida generale contra Bravi, Vagabondi, Forfanti, Barri, Otiosi, Scrocchi et mal viventi*, del 14 dicembre 1618; (fotocopia dell’originale) in G. Liva, *Criminalità e giustizia nel ducato di Milano*, p. 38.

90 *Grida relativa al divieto di porto d’armi e al controllo dei forestieri*, del 19 luglio 1596, emanata da don Juan de Velasco Conestabile; fotocopia dell’originale in G. Liva, *Criminalità e giustizia nel ducato di Milano*, p. 39.

91 A. Colocci, *Gli zingari*, pp. 114-115

92 P. Malatesta, *Gridario generale dello Stato di Milano*, II, p. 87; M. Zuccon, *Gli zingari nel ducato di Milano*, p. 24.

nome di due altri zingari, Giuseppe Morone e Ambrogio Caccianiga; il primo arruolato nella compagnia di don Carlo Corio aveva partecipato all'assedio di Pavia nel 1655⁹³, mentre il Caccianiga aveva fatto parte della compagnia di don Pietro d'Aragona negli anni settanta di quel secolo XVII. Il Morone, proveniente dalla Terra di Mariano, proprio in considerazione dei suoi servizi aveva ottenuto per sé e tutta la sua famiglia la concessione di transitare ed abitare nello Stato di Milano fino al 25 agosto 1675. Riottenne quella licenza nel 1678 e nel 1681, dopo che un bando aveva di nuovo intimato l'espulsione di tutti i forestieri e gli zingari. La concessione gli fu rilasciata dal governatore don Giovanni Velasquez, grazie al fatto che allora il Morone si trovava ancora al servizio dell'esercito capitanato da don Francesco del Pozzo⁹⁴. Il Caccianiga invece, ricevette nel 1675, quale ricompensa per il suo servizio militare, il permesso per sua moglie, la zingara Giovanna de Forza, nativa di Novara, di rimanere presso di lui, senza essere molestata dalla polizia né da alcun altro cittadino. Quel permesso gli fu rinnovato per altre due volte, nel 1680 e 1681, con decreto del governatore Melgar, finché sua moglie Giovanna non fu accusata di aver partecipato assieme ad altri numerosi (si parla di circa quarantasei) vagabondi armati, guidati da un certo Giovanni Giussano di Milano, a ruberie e altri misfatti nel novarese. Fu ritirato così il passaporto alla donna e alla sua famiglia, mentre Ambrogio Caccianiga era stato messo in prigione per altri motivi⁹⁵. Diversi zingari però riuscivano ad arruolarsi nell'esercito, da cui dopo qualche tempo disertavano unendosi ad altri compagni, o anche a falsi zingari, che si mescolavano ad essi vestendosi come loro, e vivevano facendo i mezzani o altri mestieri loro propri. Nonostante il ripetersi di tali diserzioni, sembra che gli zingari abbiano continuato per un certo tempo ad entrare nell'esercito, se gride del 1687 del conte di Fuensalida prima e del marchese di Leganes poi (1692) emanavano severe disposizioni contro il loro arruolamento e ordinavano il licenziamento di quanti già prestavano servizio, pena la condanna all'impiccagione, senza possibilità di grazia, di quanti venivano trovati in flagrante⁹⁶. Tuttavia il fenomeno non dovette cessare, perché troviamo ancora editti degli inizi del Settecento (specialmente quello del 1711) che imponevano nuovamente l'espulsione degli zingari dall'esercito e davano possibilità ancora una volta ad autorità pubbliche e anche ai privati di arrestarli e farli mettere in prigione⁹⁷.

93 Fu il principe Tommaso I di Savoia ad attaccare Pavia con un'armata di 20 mila soldati francesi; dovette però ritirarsi dopo un assedio durato 52 giorni. Sull'assedio di Pavia vedi M. Rizzo, *Un'economia in guerra: Pavia nel 1655*, in «Annali di Storia Pavese», 27, 1999, pp. 339-360.

94 P. Malatesta, *Gridario generale dello Stato di Milano*, vol. II, p. 3; vol. VII, p. 217; M. Zuccon, *Gli zingari nel ducato di Milano*, p. 24.

95 P. Malatesta, *Gridario generale dello Stato di Milano*, II, p. 110; M. Zuccon, *Gli zingari nel ducato di Milano*, p. 25.

96 M. Zuccon, *Gli zingari nel ducato di Milano*, pp. 25-26.

97 *Ibid.*, p. 26.

Il ducato di Milano intanto era passato alle dipendenze degli Asburgo d'Austria, che continuarono la politica di repressione degli zingari. Numerose anche qui le gride contro vagabondi e forestieri e malviventi. Quella del 5 novembre 1754 parla esplicitamente di zingari ai quali comminava la pena severa di dieci anni di galera per gli uomini, mentre alle donne la frusta e il bollo⁹⁸.

Si trattava di una politica già attuata precedentemente nei territori asburgici dipendenti dalla corte di Vienna, come quelli dell'Austria interna, di cui facevano parte Gorizia e il cosiddetto Litorale, con Trieste. L'imperatore Ferdinando III aveva ordinato, il 15 gennaio 1655, «d'invigilare a' confini», per impedire l'ingresso degli zingari nei territori imperiali – attigui per lo più a terre in cui più frequente era la presenza di nomadi, come Serbia e Montenegro – ed impose ai giudici e ai ministri delle varie signorie di scacciare quanti di loro vi si fossero introdotti di nascosto. L'imperatore Leopoldo I a sua volta stabilì di punire gli zingari con la prigione e un certo numero di frustate (1671, 1688), ma pochi anni dopo, visto che quelli continuavano a stanziare nei suoi territori, inasprì le punizioni con la pena di morte, minacciata a quanti per la seconda volta fossero stati trovati ed arrestati nei domini suoi (1689, 1696). Tale legge fu forse considerata da molti sudditi troppo rigida, per cui non risulta essere sempre stata osservata⁹⁹. Anche nei territori imperiali, così come in quelli spagnoli, tra due misure opposte, quali l'espulsione o la repressione e la concessione a risiedere, si optò nel Settecento verso una terza via, negare la loro identità, o la loro esistenza¹⁰⁰.

Una prima forma di politica assimilazionista c'era già stata nei territori milanesi a metà del Seicento, perché non mancò di farsi sentire a Milano l'eco delle disposizioni del re Filippo IV emanate in Spagna l'8 maggio 1633. Il monarca spagnolo, considerata la scarsa efficacia dei bandi emanati dai suoi predecessori nei riguardi degli zingari¹⁰¹, tentò, pur conservando la pena dell'espulsione dai territori per i colpevoli di reati, un annientamento della “cultura zingara”. Volendo far perdere le «abitudini perverse, la loro foggia di vestire e la lingua loro», ordinò, pena l'espulsione per tre anni, di non vivere più nei loro “quartieri separati”, né riunirsi pubblicamente o in privato; di non usare più il loro nome né il loro abbigliamento; e proibì loro i balli e così anche il “vagabondaggio”. Qualora fossero stati colti in flagrante sarebbero stati arrestati e castigati senza possibilità di appello¹⁰².

Più di un secolo dopo l'imperatrice Maria Teresa attuava una politica contraddittoria. Da una parte concedeva agli zingari il privilegio di lavare l'oro, dietro un

98 *Ibid.*, p. 27.

99 C. Morelli di Schonfeld, *Istoria della Contea di Gorizia*, t. II, Gorizia 1855, p. 132.

100 Per la Spagna v. A. Guillaume-Alonso, “Images de la femme gitane au siècle d'or”, in *Images de la femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles. Des traditions aux renouvellements et à l'émergence d'images nouvelles*, Colloque international (Sorbonne et Collège d'Espagne, 28-30 septembre 1992), dir. D'A. Redondo, Paris, 1994, pp. 319-330 (qui p. 323).

101 F. Predari, *Origine e vicende degli zingari*, p. 168.

102 A. Colocci, *Gli zingari*, p. 77.

tributo di quattro fiorini – cosa che determinò l'incremento della produzione mineraria aurifera dei distretti di Uj-Palanca, Orosova e Karansebesh¹⁰³ – dall'altra tentava un'opera di repressione della cultura zingara, in vista dell'assimilazione con le altre popolazioni dell'Impero. Si abolì nei territori asburgici (1767) – inclusi dunque anche il triestino, l'isontino e parte del territorio friulano – quel privilegio concesso dall'imperatore Sigismondo al *voivoda* degli zingari di esercitare il suo compito di giudice¹⁰⁴. Si proibì loro di dormire sotto le tende o nelle capanne, di vagare nel paese, di esercitare «il mestiere di sensale di cavalli, di mangiare carne di animali morti di malattia, di carogne»¹⁰⁵. Era un evidente segnale di negazione del loro costume e sistema di vita. Tutto ciò non impedì alla politica di Maria Teresa di ricorrere anche agli zingari in casi di necessità, come quella rappresentata dalla mancanza di soldati al servizio dell'Impero nella guerra dei Sette Anni (1756-1763). In tale frangente l'imperatrice ordinò per decreto alle varie realtà e istituzioni locali di «poter arrollare anche gente vagabonda [...] purché abbiano le necessarie qualità e abilità e che per questa volta non avrà luoco la reluizione in contanti»¹⁰⁶. Tale reclutamento viene poi revocato da un altro editto, che rileva come quell'adunata anche di «malviventi, vagabondi, e somiglievol feccia di gente» avesse finito per aggravare doppiamente le spese delle comunità soggette, che dovevano contribuire con uomini e denari¹⁰⁷.

La politica dell'imperatrice, con l'apporto del suo primo ministro Kaunitz, fu espressa chiaramente in una serie di provvedimenti, diffusi dal 1768 prima in fogli e poi raccolti e riassunti in una pubblicazione edita in Ungheria nel 1777: *Anzeigen aus den kayserllchen koniglichen Erbländern* (*Avvisi nei territori ereditari imperiali regi*), mirante ad assimilare totalmente la popolazione zingara fino a non lasciare più alcuna traccia della sua identità. Innanzitutto, gli zingari dovevano lasciare i loro usi e consuetudini. Come abbiamo già ricordato, non potevano più abitare sotto le loro tende o capanne, né vagare per i diversi territori dell'Impero, né esercitare il loro mestiere di mediatori di cavalli, e nemmeno di nutrirsi della carne di animali morti di malattia o carogne. Dovevano abbandonare anche la loro lingua, e usare invece quella del distretto in cui sarebbe andati a scegliere il loro domicilio stabile. La loro identità sia etnica sia culturale doveva scomparire del tutto, fino al punto che essi non dovevano essere chiamati più da nessuno zingari, ma *Uj Magiari*, vale a dire nuovi coloni. Erano obbligati ad allinearsi com-

103 *Ibid.*, p. 116.

104 M. Karpati, *Storia degli zingari in Europa*, p. 21.

105 A. Colocci, *Gli zingari. Storia d'un popolo errante*, p. 116.

106 ASOGO, *Editto di Maria Teresa*, 30 dicembre 1757; in *Avvisi ed editti*, busta 26, fasc. 411.

107 ASOGO, *Editto di Maria Teresa*, 6 luglio 1758; in *Avvisi ed editti*, busta 26, fasc. 411. È interessante notare come l'editto imperiale condannò la diserzione dei giovani nobili e non nobili locali, che per non prestare servizio militare si mutilano volontariamente: «con detestabile mutilazione delle proprie membra si sono renduti per vergognosa codardia inabili a tal servizio» o «sono andati in esilio in altri stati».

pletamente ai costumi e alle espressioni culturali della maggioranza. Pertanto erano costretti entro pochi mesi ad abbandonare la loro consuetudine di “vita nomade e selvaggia” e raccogliersi come gli altri sudditi dell’Impero in città o villaggi, costruirsi abitazioni “più decenti” ed esercitare un “onesto mestiere”, vestire come gli abitanti del luogo, cercare il patrocinio di un signore del posto e condurre una vita ordinata e regolare. Per quelli di loro riconosciuti “abili” alla vita militare, sarebbe stato stabilito l’arruolamento nelle milizie imperiali¹⁰⁸. Tale politica assimilazionista è stata giudicata nell’Ottocento in modo contraddittorio: dal Predari è stata considerata come “pia, illuminata e filantropica” azione di governo di Maria Teresa e del figlio Giuseppe II, che a suo avviso «cominciava a porgere una splendida lezione del come doveva essere curato [quello che veniva considerato dai più] un siffatto cancro sociale»¹⁰⁹; il Colocci non è molto lontano da questo giudizio, anche se ne coglieva un grosso limite: la fretta nel portarla in porto. Egli difatti scorgeva in quel procedimento governativo una soluzione “salvatrice” degli zingari, tendente a “civilizzare” quelli che venivano giudicati “selvaggi ospiti”, ma trovava quei provvedimenti “improvvidi”, perché i legislatori avevano dimenticato «le leggi biologiche della trasformazione graduale e del misoneismo». La fretta in quell’opera di assimilazione portò al peggioramento della condizione degli zingari. Difatti fu soppresso loro il diritto di sposarsi senza aver dimostrato di poter sostenere una famiglia, e se ammogliati fu previsto di togliere loro figli e patria potestà se non avessero avuto possibilità di mantenerli e di educarli; quei loro figli sarebbero stati educati dallo Stato lontano dalla famiglia. Il che di fatto avvenne a Fahlandorf nell’isola di Shütt e nel Palatinato di Presburgo e anche a Hideghid tra il 1773-74, dove i figli degli zingari furono rapiti da uomini inviati dall’autorità dello Stato¹¹⁰.

L’opera di Maria Teresa, pur nella sua «buona intenzione» costituiva, a nostro avviso, una chiara azione assimilatrice mirante ad annullare l’identità zingara, azione continuata poi dal figlio Giuseppe II. Egli, sulla scia di tale azione “civilizzatrice”, nel 1782 emanò un regolamento in cui confermava quanto stabilito dalla madre, ma imponeva tra l’altro il divieto di possesso, tranne per i lavatori d’oro, di cavalli d’uso proprio, dell’utilizzo di mantelli – nel timore che fossero usati per nascondere oggetti –, di compravendita nei mercati e nelle fiere annuali, di occuparsi di musica o di altri divertimenti; gli zingari dovevano essere comunque occupati in un’attività remunerativa, e dedicarsi particolarmente all’agricoltura, a cui dovevano venire iniziati dai proprietari dei territori in cui essi stanziavano, anche con l’assegnazione di una certa porzione di terreno. I loro figli piccoli non dovevano andare nudi soprattutto per le pubbliche vie, e femmine e maschi non dovevano dormire mischiati nelle loro tende, in cui continuavano ad abitare.

108 F. Predari, *Origine e vicende degli zingari*, pp. 178-179.

109 *Ibid.*, p. 177.

110 A. Colocci, *Gli zingari. Storia d’un popolo errante*, pp. 116-117.

Il Predari affermava che i provvedimenti di Giuseppe II miravano «a gettare seme di civiltà» e a rendere utili socialmente 80 mila “infelici vagabondi”, «ignoti dei nomi di Dio e delle virtù»¹¹¹. In effetti quella asburgica fu un’opera di vera e propria assimilazione, che cercava di forzare una popolazione, nella sua essenza nomade, ad assumere un carattere sedentario, per nulla suo proprio, con un lavoro, quello agricolo, che li costringeva a rimanere legati ad una terra e ad abitazioni fisse. Tale opera, come vedremo in seguito, doveva arrivare perfino all’accettazione della religione cattolica e dei suoi usi.

L’analogia tra le drastiche posizioni della Repubblica di Venezia e dell’Impero asburgico è certamente spiccata; in entrambe c’è prevenzione e sospetto nei riguardi degli zingari; entrambe dopo un iniziale tentativo di sbarrare l’accesso degli zingari ai propri territori, applicano – Venezia già alla fine del Cinquecento, gli Asburgo, per quanto ci consta, soprattutto nel Settecento “illuminato” – una politica di assimilazione e di civilizzazione degli zingari; mirano cioè a fare di quegli uomini, nomadi per cultura, dei cittadini legati ai territori che li ospitano, dei buoni sudditi al servizio o della Serenissima o dell’Impero, impegnati in attività a vantaggio dell’intera comunità economica. Da presenza pericolosa quegli uomini e donne potevano così diventare sudditi fedeli degli Stati del Nord d’Italia, come dell’Impero. Questo obiettivo entrava a far parte della “politica illuminata” propria di Maria Teresa e di Giuseppe II: rendere tutti gli uomini e donne, presenti nei territori di loro proprietà e appartenenti alle diverse entità etniche e religiose dell’Impero, sudditi fedeli alla casa asburgica, in un’ottica di unità dell’Impero. Maria Teresa non permetterà alcuna deroga, se non in casi particolari, all’uniformità religiosa prettamente cattolica, mentre Giuseppe II, a seguito della sua politica di tolleranza nel 1781-82, concederà la possibilità di esprimere privatamente il proprio culto a luterani, calvinisti, ortodossi ed ebrei¹¹². E agli zingari cosa concederà? Nulla, a quanto ne sappiamo. Essi, nella concezione dell’imperatore, non dovevano più costituire un’entità etnica e nemmeno religiosa. L’assimilazione alla popolazione locale dell’Impero doveva essere totale, anche se il clima culturale dell’epoca si appellava insistentemente alla comprensione delle diversità etniche e alla tolleranza in materia di fede. Lo stesso imperatore, d’altronde, se ne era fatto promotore, ma solo per alcune confessioni cristiane e per gli ebrei.

111 F. Predari, *Origine e vicende degli zingari*, p. 180; e A. Colocci, *Gli zingari*, pp. 118-119.

112 Sulla politica di tolleranza dell’imperatore Giuseppe II rimando ai capitoli V-VI.

Capitolo ottavo

La Chiesa cattolica e gli zingari nel Nord Italia

1. GLI ZINGARI NELLA CONSIDERAZIONE DELLA CHIESA CATTOLICA

Nella sua opera ottocentesca sugli zingari, di impronta prettamente apologetica, Francesco Predari accomuna le “terribili persecuzioni” subite dagli zingari a quelle sofferte “un tempo dalla chiesa cristiana”. Eppure il rapporto tra Chiesa e zingari non fu dei più idilliaci nella storia dell’età moderna, anzi: nei territori da noi presi in considerazione l’atteggiamento nei loro riguardi da parte della Chiesa cattolica fu in sintonia perfetta con la politica assunta da quegli Stati e dipese strettamente dai governi sia veneziani sia asburgici. Il rapporto fra trono ed altare si mostrò particolarmente stretto e abitualmente caratterizzato da forte subordinazione della Chiesa alle autorità politiche. Un esempio evidente ne è l’apprezzamento espresso dal vicario del patriarca di Aquileia Paolo Bisanti per l’impiccagione di due zingari-bravi fatta eseguire nel 1579 dal luogotenente della Serenissima a Udine. L’evento, già richiamato in precedenza, mentre evidenzia l’atto di ottemperanza alle leggi da parte del luogotenente, che il vicario patriarcale sente di dover mettere in luce e di encomiare, attesta anche l’assenso espresso dall’ecclesiastico alla politica veneziana, che sfocia in una vera conformità ad essa. Si tratta di un connubio evidente tra la politica dello Stato e quella della Chiesa.

1 F. Predari, *Origine e vicende degli zingari*, p. 177.

Proprio lo stretto rapporto tra potere politico e Chiesa ci ha già indotti a soffermarci non poco a considerare la politica statale delle amministrazioni veneziane e asburgiche nei riguardi degli zingari.

Interessante è notare come Vienna applichi la sua politica di assimilazione nei riguardi degli zingari anche nel campo religioso. Difatti Maria Teresa ordina che i bambini all'età di 4 anni vengano tolti ai genitori e affidati ai contadini, per essere allevati "da buoni cristiani"², così come Giuseppe II nel regolamento del 1782, che è d'altronde anche l'anno della patente di tolleranza a favore degli ebrei, promulga invece vari decreti anche in materia religiosa per fare degli zingari dei veri sudditi cristiani, ben preparati nell'ortodossia cattolica. Dovevano essere edotti sui principi della religione non solo gli zingari adulti, attraverso un adeguato insegnamento istituito proprio per loro, ma anche i bambini, avviati per tempo alla scuola; così tutti avevano anche l'obbligo di frequentare assiduamente le chiese, almeno la domenica e nei giorni festivi, e avere un sacerdote come guida spirituale, per poter «penetrare il senso, lo scopo, l'utilità dei precetti insegnati»³. Nella sua politica giurisdizionalista l'imperatore asburgico si sente impegnato a dare indicazioni pastorali anche nei riguardi del mondo dei nomadi, e questo non senza l'avallo esplicito, almeno in questo caso, della gerarchia ecclesiastica dell'impero. Tale politica a poco a poco ottiene i suoi risultati: vengono amministrati regolarmente i battesimi ed i fanciulli frequentano la scuola e la chiesa; si afferma in tal modo l'opera di assimilazione a livello religioso.

Ma a questo punto bisognerà chiedersi come venivano visti dalla Chiesa gli zingari nella loro vita religiosa, e come era considerata la loro fede.

Al cattolicissimo imperatore Giuseppe II questa popolazione appariva veramente "semiselvaggia", come commenta il Colocci⁴; gli pareva che ad essa mancassero persino le nozioni di Dio e della virtù.

E per la Chiesa? Il Geremek ha messo già in risalto come per il concilio di Salerno del 1596 gli zingari siano «pessimi praticanti della religione cristiana»; da qui l'utilità di disporre che i parroci si impegnino nell'insegnamento dei rudimenti della dottrina cattolica e nella cura pastorale degli zingari⁵. I sinodi provinciali o diocesani dei territori settentrionali da noi esaminati, laddove parlano esplicitamente di zingari, ne sottolineano invece l'essere un genere di uomini ben delineato, li presentano come un "*genus hominum*" che si distingue per caratteristiche peculiari. Innanzitutto quello dell'instabilità o dell'assenza domiciliare: si tratta di un genere di uomini "*vagum*"⁶. Nella trattatistica cattolica del

2 M. Karpati, *Storia degli zingari in Europa*, p. 27.

3 Norme citate da A. Colocci, *Gli zingari. Storia d'un popolo errante*, p. 118.

4 *Ibid.*, p. 119.

5 B. Geremek, *Uomini senza padrone*, p. 168.

6 «*Genus hominum vagum*» in *Acta Synodi Provincialis Goritiensis Ecclesiae celebratae die 15 octobris Anno 1768*, BSGO, *Sinodo*, F.B. 1923-24, Anno 1768 (abbrev. *Synod. Gorit. 1768*), f. 15.

Seicento si distinguevano in effetti i “*peregrini et hospites*” dai “*vagi*”. I primi «sunt omnes itinerantes brevi in patriam reversuri»; i “*vagi*” invece «sunt carentes domicilio habitationis, quales sunt illi qui nullum certum domicilium habent, sed hinc inde vagantur». Dunque i primi hanno un loro preciso domicilio e una loro sicura abitazione che solo per breve tempo hanno lasciato e a cui ritorneranno. I “*vagi*”, i vagabondi, ne sono completamente privi e quindi la loro provenienza è ignota. “*Vagi*” sono anche quanti hanno lasciato un loro domicilio e molto probabilmente sono alla ricerca di dove collocare la loro prossima dimora: «si quis, relicto domicilio, naviget vel iter faciat alibi domicilium quaerens, dicitur vagus». Applicando tale concetto a livello di diritto ecclesiastico, “*vagus*” è «qui, relicta priori parochia, nondum statuit ad quam migraturus sit, si interim in aliena sit parochia»⁷. Sia i “*peregrini*” sia i “*vagi*” per il diritto comune non possono essere considerati “*subditi*”, appartenenti cioè al luogo ove «peregrinantur vel vagantur»⁸; si fa però una chiara differenza tra le due categorie.

Gli zingari appartengono alla categoria non dei pellegrini o degli “ospiti”, di cui forse ci si può fidare perché la loro collocazione è chiara e conosciuta, ma a quella dei “vagi”, privi di luogo di appartenenza ben preciso e di origine ben definita. Inoltre il loro “vagari” non mira alla ricerca di una collocazione definitiva, perché non sono stabili in alcun posto, “nullibi consistens”⁹, anzi sono soliti vagabondare quasi sempre, «cingari [...] per Rura et Castella frequenter vagari soliti»¹⁰. Tale singolarità li rende già sospetti, perché incontrollabili; e perciò i vescovi mettono in guardia da questa popolazione clero e fedeli, sollecitando a diffidarne fino in fondo. Tale richiamo dei sinodi è in sintonia con l’azione della Chiesa, soprattutto post-tridentina, che ha ripristinato e rivitalizzato, particolarmente a partire dalla metà del Cinquecento, tutta una serie di strutture e di istituzioni: parrocchie, vicarie foranee, visite pastorali e non ultimo lo stesso Tribunale dell’Inquisizione, con lo scopo di controllare l’intera società cristiana e guidare la vita, i costumi, il modo di pensare stesso dei fedeli. La pericolosità degli zingari stava innanzi tutto in questa impossibilità di controllo da parte delle strutture ecclesiastiche. Tuttavia un loro secondo carattere metteva maggiormente in allarme la Chiesa: la loro particolare “fallacia” in materia religiosa, perché il loro “inganno” avveniva

7 M. Renzi, *Encyclopaedia universae theologiae moralis, tomus posterior de sacramentis et censuris alisque poenis ecclesiasticis [...]*, Neapoli, 1676, p. 270.

8 *Ibid.*

9 L’art. *De cingaris* recita così: «Cingarorum genus vagum, et nullibi consistens, quibus furta, et superstitiosa, ut plurimum lucra suggerunt victum, volumus a Dioecesi Nostra, nisi catholico Ritu, pioque vixerunt, exulare. Quare Parochi, si quem huiusmodi in suis paroecijs coeperint immorari, ritusque Religioni Catholicae minus congruentes exercere, eliminent procul. Et si ope Nostra ad eos exturbandos egere putent, admoneant»; *Synodus Dioecesis (VII) Faventina*, Faenza, 1663 [abbrev. *Synod. Faent.* 1663], p. 6.

10 *Constitutiones Synodales Aquileiensis Dioecesis, editae D. Dionysio Delphino*, Utini, 1703 (abbrev. *Synod. Aquil.* 1703), p. 19.

mediante un'azione religiosa falsa (“[...] ac superstitiose fallax”¹¹). L'inganno degli zingari di cui i sinodi parlano con maggior timore non consisteva tanto nel raggirare la gente chiedendo l'elemosina, sfruttando quindi la bontà della popolazione locale, vivendo “oziosamente” e rischiando fors'anche di scardinare la struttura sociale, come a Venezia. Per la Chiesa, l'inganno in questione è di natura religiosa. Gli zingari esercitano soprattutto l'arte della negromanzia, usano sortilegi e varie “divinazioni” seducendo le persone incolte al solo scopo di lucro¹². La loro è un'azione superstiziosa, e di una superstizione grave, che sa manifestamente di eresia. Per questo i sinodi includono i paragrafi riguardanti gli zingari in capitoli dal titolo assai significativo, come *De histrionibus, cingaris, tabernis meritoris, aleatoribus* (primo sinodo milanese del 1565¹³), *De haereticis* (Sinodo Aquileiese del 1703¹⁴), *De blasphemia et superstitione* (Sinodo di Gorizia del 1768)¹⁵, *De veneficiis et magicis Artibus* (Sinodo di Concordia del 1767)¹⁶ o infine *Della Fede cattolica da professarsi e da difendersi* (Sinodo di Parenzo del 1733)¹⁷. L'operato degli zingari è per la Chiesa un attentato alla fede cattolica, una vera e propria eresia da combattere, pari in ciò a quella di catari, albigesi, valdesi, scismatici e protestanti.

L'associazione dell'arte magica all'eresia aveva veramente una lunga storia. Era stata già operata da Papa Giovanni XXII nel 1326, nella bolla *Super Illius specula*¹⁸, ove stigmatizzava quei cristiani che, abbandonata la luce della verità, accecati dall'errore stringevano un'alleanza con la morte e un patto con l'inferno. Essi, sentenziava il pontefice romano, sostituiscono a Dio il demonio: gli offrono sacrifici, lo adorano, coniano immagini, fabbricano anelli o ampolle ed altro ancora per chiedere a lui responsi, aiuto e soccorso. Definiva questa pratica un “morbus pestifer” che si andava diffondendo ampiamente per il mondo, contagiando la cristianità. Perciò minacciava di scomunicare quei cristiani che vi avessero fatto ricorso e sottolineava che tali pratiche sono “empie dottrine”, per cui chi le avesse praticate od insegnate non sarebbe stato solo scomunicato, ma anche punito: con la confisca dei beni, ma anche con pene analoghe a quelle degli “eretici”. Si trattava di una chiara condanna delle arti magiche, quale attentato alla purezza

11 *Synod. Gorit. 1768*, f. 15.

12 I parroci devono far sì che gli zingari «ne [...] iisdem sortilegijs utantur, et varis divinationibus rudes personas sola lucris causa seducant, et decipiant»; *Synod. Aquil. 1703*, p. 20.

13 *Concilium Mediolanense I*, 1565, cap. LXV; Mansi 34, coll. 72-73.

14 *Synod. Aquil. 1703*, pp. 18-20.

15 *Synod. Gorit. 1768*, ff. 13-15.

16 *Constitutiones Synodales Concordienses, quas [...] Aloysius Maria Gabriel [...] collegit et celebravit [...]*, MDCCLXVII, Venetiis, 1768 [abbrev. *Synod. Concord. 1767*], pp. 7-8.

17 *Sinodo Diocesano della S. Chiesa di Parenzo [...] 1733*, Venetia, 1733 [abbrev. *Sinodo Parenzo 1733*], pp.10-12.

18 In MBR, IV, *Augustae Taurinorum* 1859, p. 316.

za della fede, confermata in seguito da vari documenti pontifici o conciliari¹⁹. In particolare merita menzione l'intervento di Innocenzo VIII del 1484 che con la sua bolla *Summis desiderantes affectibus*²⁰ autorizzava la persecuzione delle streghe. Egli, condannando ancora una volta la pratica dei sabba e ogni azione magica collegata a quel patto col demonio, come incantesimi, fatture e scongiuri, visti come «*labes haereticae pravitatis*», concedeva pieno potere agli inquisitori della Germania di perseguire quanti li praticavano procedendo alla loro “correzione, incarcerazione e punizione”²¹. Per quanto riguarda il territorio veneto, si ha un preciso breve di Leone X del 1521, *Honestis petentium votis*, in cui il pontefice romano obbligava vescovi ed inquisitori della Repubblica di Venezia ad esercitare il proprio potere contro il morbo pestilenziale dell'eresia, praticata da alcuni con l'offerta a Satana di bambini e mediante malefici e sortilegi²².

Gli interventi pontifici si riflettono nel primo sinodo milanese del 1565, in cui si ordina ai vescovi di infliggere “gravi pena” a quanti esercitano tali arti divinatorie²³; e nelle costituzioni del patriarca veneziano Giovanni Trevisan, emanate intorno al 1575, in cui tra l'altro si proibisce sotto la minaccia di scomunica l'esercizio e l'insegnamento di ogni arte magica, divinazione e incantesimo²⁴,

19 Citiamo l'esempio di Sisto IV che nel suo breve *Nuntiatum est nobis* (1473) denunciava la predicazione di alcuni padri carmelitani a Bologna sulla non irriverenza del ricorso al demonio; cfr. S. Abbiati, A. Agnoletto, M. R. Lazzati, *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Milano, Mondadori, 1984, p. 336, 338-340.

20 In MBR, V, *Augustae Taurinorum* 1860, pp. 296-298.

21 Anche Alessandro VI inviterà nel 1501 – con il breve *Cum acceperimus* – l'inquisitore della Lombardia, il domenicano Angelo da Verona, a reprimere sortilegi e diaboliche pratiche superstiziose, punendo e reprimendo con azione giudiziaria quanti vi ricorrono. Cfr. S. Abbiati, A. Agnoletto, M. R. Lazzati, *La stregoneria*, p. 342.

22 In MBR, V, pp. 767-768. Adriano VI, invece, nel 1523 confermava all'inquisitore della Lombardia, mediante il breve *Dudum, uti nobis*, il potere già concessogli da Giulio II di svolgere azione inquisitoriale contro chiunque avesse rapporti con il diavolo e praticasse incantesimi, formule magiche, sortilegi e altri nefandi atti superstiziosi; cfr. MBR, VI, *Augustae Taurinorum* 1860, pp. 24-26. Dopo il Concilio di Trento si condannarono anche quei libri specifici sulle divinazioni, l'astrologia in generale, gli incantesimi, i sortilegi e di magia. Lo faranno le *Regulae indicis sacrosanctae Synodi Tridentinae. Regula IX* (vedi DZ n. 1859) e Sisto V con la bolla *Coeli et terrae* del 1585; in MBR, VIII, *Augustae Taurinorum* 1863, pp. 646-650.

23 *Concilium Mediolanense I*, 1565; in Mansi, 34 A, col. 12.

24 «Prohibemus, ne quis sortilegam et magicam artem, divinationis, incantationis prohibitaе, seu maleficij genus exercere, vel docere praesumat, seu talia docentes, vel exercentes consulat, vel in domos suas causa huius introducat: aut res sacras ad malum usum, aut alium, quam ad quem institutae sunt, per se, vel per alium accipiat, vel convertat, alioquin omnes, et singulos supraedictos excommunicationis vinculo innodamus»; *Constitutiones et Privilegia Patriarchatus, et cleri Venetiarum III. ac Rev. D. D. Joannis Trevisani [...] Patriarchae Venetiarum. Dalmatiaeque, Primatis, etc., Venetiis*, 1668 [abbrev. *Constit. Et privilegia [...] Patriarchae Trevisan*], p. 41.

così come l'abuso dei sacramenti per malefici o simili²⁵. Molto probabilmente a Venezia non erano soltanto uomini e donne – e tra questi vanno compresi anche nomadi e zingari – ad essere sospettati di esercitare pratiche magiche, ma pure chierici e sacerdoti. È quanto lascia intendere proprio il patriarca Trevisan che tra i decreti riguardanti *De vita et honestate clericorum* ne include uno in cui proibisce ai chierici, d'ogni ordine, grado e condizione, di esercitare nella città di Venezia e in tutto il patriarcato l'arte magica. Quello che colpisce è la serie di pene che il decreto patriarcale infligge ai rei: l'esilio perpetuo dal territorio diocesano, la privazione di ogni beneficio e la prigione per un anno, oltre alle pene previste dai sacri canoni. Colui poi che fosse rientrato nei confini diocesani, sussistendo nei suoi riguardi il bando, avrebbe sborsato l'ingente somma di cento libbre, sarebbe stato rinchiuso ancora una volta in carcere per un anno e bandito di nuovo. Particolare interessante: non avrebbe lasciato la prigione se non avesse saldato tutto il suo debito penale pecuniario. Le stesse pene – rileva il decreto patriarcale – andavano inflitte a sortileghi, incantatori e simili²⁶. Vorrei sottolineare come queste punizioni, stabilite dal patriarca veneziano, appaiano di gravità e pesantezza pari a quelle definite dal potere politico della Repubblica. Esse, ma in particolare il bando degli operatori di arti magiche, testimoniano come in Venezia persista – da parte sia del governo dogale sia della Chiesa patriarcale – una politica di epurazione nei confronti di quanti sono dediti a quelle attività, una voglia di “pulizia” rispetto ad un tipo specifico di persone, “*hominum damnatorum genus*”, come li definiva Leone X²⁷, che minacciano tanto la società quanto la fede cristiana.

Vi è dunque un'eresia che, per i vescovi del territorio settentrionale “italiano”, costituisce una “perniciosa lue [carica] di errore”²⁸, «la peste peggiore d'ogn'altra,

25 «Insuper excommunicamus omnes sacrilegos, et maleficos et abutentes Ecclesiasticis sacramentis, ac facientes fieri praedicta maleficia, sive herbarias. Prohibemus etiam magicam artem, divinationis, et incantationis sub excommunicationis poena. Et sub simili prohibemus poena, ne quis doceat, vel instruat talia exerceri»; *Constit. Et privilegia [...] Patriarchae Trevisan*, p. 51 [N.B.: abbiamo corretto il termine «paena» presente nel testo con «poena»].

26 «Item statuimus et inviolabiliter observari mandamus, quod nullus clericus, cuiuscunque ordinis, gradus et conditionis existat, presumat artem magicam in hac Civitate, et dioecesi nostra exercere, sub poena perpetui exilij ab eisdem Civitate et dioecesi et privationis, quoruncunque beneficiorum suorum, et standi in carceribus per annum clausus: quas poenas eo ipso, quod de praedictis accusatus, fuerit confessus, vel legitime convictus incurrat: et alias etiam sacrorum canonum poenas talis culpabilis repertus non evadat. Et, si talis, durante banno, confinia fregerit, et in Civitate, et dioecesi nostra captus fuerit, cadat ad poenam librarum centum, et standi in carceribus per annum et bannum reincipiat, nec de carceribus relaxetur donec solverit: et poena pecuniaria dividatur ut supra. Quas poenas etiam incurrant sortilegi, incantatores et similes»; *Constit. Et privilegia [...] Patriarchae Trevisani*, p. 54 [N.B.: oltre al termine «paena» con «poena» abbiamo corretto anche «diaecesis» con «dioecesis»].

27 Cfr. il breve sopracitato *Honestis petentium votis*; MBR, V, p. 767.

28 *Synod. Aquil. 1703*, p. 18.

poiché infetta le Anime, e mette sossopra gli stati»²⁹. Nei confronti di ogni sua manifestazione i vescovi sentono l'obbligo di salvaguardare l'unità della Chiesa e la salvezza delle anime: pertanto anche le azioni divinatorie e i sortilegi operati dagli zingari vanno estirpati dalla Chiesa, come espressioni manifeste di eresia.

Da dove nasce questo giudizio dell'attività zingaresca? Esso è legato strettamente alla valutazione della loro attività quale conseguenza di un rapporto stretto con il mondo demoniaco. Lo attesta un documento del Cinquecento, la testimonianza del veneziano Cesare Vecellio, nipote del grande pittore Tiziano. Egli rileva che la fede della gente zingara presenta «qualche diversità dalla fede nostra cattolica», sebbene gli stessi zingari si dicano cristiani e credano in Dio. Essi difatti «hanno un Signore, quale dimandano il Re di Colucut, il quale come Gentile fa adorare il Demonio in vera forma scolpito, e dipinto, dicendo, che sia stato mandato da Dio per far giustizia»³⁰. La loro credenza in Dio, secondo l'attestazione del Vecellio, è dunque accompagnata da una manifesta demonolatria, espressa in adorazione di rappresentazioni scultoree o pittoriche del diavolo, considerato un inviato di Dio stesso. Da questo appellarsi al demonio nelle loro attività sia divinatorie sia magiche nasce la condanna dell'azione degli zingari. Si sospetta che la loro religione sia fondata su un intreccio con i poteri diabolici e si attribuisce loro dunque un culto del diavolo, pari a quello espresso da streghe e stregoni. Ciò è in chiara contraddizione con il primo comandamento, per il rifiuto dell'unicità di Dio e l'assunzione del demonio ad altro dio, che interviene nei loro «malefici, incantesimi, venefici, sortilegi, divinazioni e altri tipi di superstizioni». L'azione zingaresca è frutto dunque di un patto, espresso o tacito, con il demonio³¹, ed è certamente “arte diabolica”, mediante la quale, e per assenso dei demoni, uomini malvagi ingannano in modo rovinoso le menti dei semplici³². Per il sinodo goriziano, come per quello di Concordia, il demonio è il “padre delle tenebre”, “omicida” che fin dall'inizio del mondo ha circuito gli uomini e “con insane illusioni” li abbindola e li spinge a credere di ottenere più facilmente mediante le arti magiche quanto essi desiderano. Tra i “socii” del diavolo e suoi imitatori vengono annoverati gli zingari (“*Aegiptii*”), le cui “abominazioni” sono

29 *Sinodo Parenzo 1733*, p. 11.

30 C. Vecellio, *Degli habiti antichi e moderni di diverse parti del mondo*, Venezia, 1540, citato da G. Viaggio, *Storia degli zingari in Italia*, pp. 75-76.

31 *Synod. Gorit. 1768*, f. 14.

32 «Incantationibus, sortilegiis, auguriis, superstitiosis obsignationibus, somniis, et aliis generis eiusdem diabolici artibus, quibus per demonum significationem perditii homines simplicium mentes perniciose decipiunt [...]»; *Constitutiones et decreta [...] Federici Cornelii Patavii episcopi*, in *Dioecessana Synodo*, a. 1579, Patavii 1580 [abbrev. *Synod. Patav. 1579*], p. 99r. Anche «[...] l'inimico infernale, poiché coll'arte delle Magie, Maleficij, Superstitioni, Negromantia, Chiromantia, et altre vanissime e falsissime inventioni, ingannando i più curiosi, ovvero con gli effetti delle medesime, producendo ammirazione e timore ne semplici e idioti facilmente gl'imbeve di molti e gravissimi errori»; *Sinodo Dioecessana di Monsig [...] Nicolò Gabrieli, vescovo di Città Nova [...] celebrata [...] l'anno 1691*, in *Udine 1691* [abbrev. *Sinodo Città Nova 1691*], p. 7.

escogitate proprio dal diavolo con grave danno della religione e della fede³³. E non si è lontani dalla realtà ipotizzando che per ecclesiastici e semplici cristiani della Chiesa del Nord Italia, come per quelli di altre regioni europee, sia soprattutto la donna zingara, incarnazione della peggiore perfidia di quella “gente superstiziosa”, ad aver contatti con il diavolo e subirne l’influenza. Non per niente essa è vista dai più – e la letteratura sugli zingari lo conferma – come donna essenzialmente priva di morale. Si prostituisce, ha rapporti con tutti gli uomini del suo gruppo, è oscena in tutte le sue manifestazioni: nel modo di parlare, di cantare e di danzare. Si dimostra oziosa, vagabonda, chiacchierona, agitata, sempre pronta a raccontare pettegolezzi tra la gente, strega, ruffiana, ladra³⁴.

La visione espressa dai vescovi delle diocesi del Settentrione d’Italia nei riguardi degli zingari è qui strettamente in linea con quanto la Chiesa della Controriforma manifesta in materia di stregoneria e di magia, e di cui la storiografia più recente ci ha fornito un quadro veramente illuminante³⁵. Il patto degli zingari con il demonio è analogo a quello che, nella credenza di molti ecclesiastici e non, sia nel Medioevo sia nell’età moderna, veniva contratto da streghe e stregoni, che avevano venduto – abitualmente al sabba – la loro anima a Satana, in cambio di felicità, benessere e poteri soprannaturali. Il caso degli zingari e del loro rapporto con le arti magiche e quindi con il demonio, tuttavia, non è stato mai affrontato nella sua specificità dalla storiografia; si tratta di un aspetto della storia della stregoneria e della magia poco considerato, che noi qui abbiamo solo succintamente richiamato e che ci sembra meriti attenzione.

2. L’AZIONE DELLA CHIESA CONTRO GLI ZINGARI

Minore considerazione la storiografia ha riservato, sinora, all’azione intrapresa dalla Chiesa della Controriforma nei riguardi dei nomadi. Manca un vero studio

33 «Diabolus, qui fuit Homicida ab initio, circuit homines quaerens, quod devoret, cui nonnulli ad haerentes errant in Fide, et Tenebrarum Patrem, cujus negotium perambulant in tenebris, imitari contendunt [...] Accedant homines, si qui sunt ex Diabolo nati, Astrologi scilicet Iudicarii, qui super Astra Coeli conscendere, et similes fieri Altissimo, qui solus omnia movit [...] temere contententes, incomprehensibilia Iudicia Dei, et investigabiles vias ejus scire, ac manifestare praesumunt [...] Artes [...] quae vel ipsa Medicorum disciplina condemnat, juraque reprobant tum Divina, tum Pontificia, Aegyptiorum et Gentium esse abominaciones a Patre Diabolo inventas, Religioni et Fidei contrarias, ac venas tantummodo inducentes superstitio-nes». *Synod. Concord.* 1767, p. 7 e ss.

34 Per la Spagna cfr. A. Guillaume-Alonso, *Images de la femme gitane au siècle d’or*, p. 323.

35 Richiamo solo a titolo esemplificativo: G. Henningsen, *The Witches’ Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*, Reno, 1980 (tr. it. *L’avvocato delle streghe. Stregoneria basca e Inquisizione spagnola*, Milano, Garzanti, 1990); *Gostanza, la strega di San Miniato. Processo a una guaritrice nella Toscana medicea*, a cura di F. Cardini, postfazione di A. Prosperi, Roma-Bari, Laterza, 1989; G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe*; B. P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell’età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

complessivo e sistematico su tale problema³⁶. Noi qui ne vogliamo cogliere alcune linee per quanto riguarda la chiesa nell'Italia settentrionale.

La visione degli zingari e della loro "arte magica", qual è apparsa nei sinodi da noi esaminati, apre infatti la via ad esaminare la reazione della Chiesa nei loro confronti, verificando cioè come si sia cercato di porre riparo ad azioni valutate "diaboliche".

I documenti esaminati fanno rilevare senza dubbio un atteggiamento di intolleranza. Si prescrive infatti ai parroci di contrastare sempre la presenza di questa popolazione nomade entro i confini delle proprie parrocchie facendola allontanare. A questo scopo si può chiedere, se necessario, anche l'aiuto del braccio secolare³⁷; ed è qui di nuovo evidente il connubio della Chiesa con il potere politico, nell'obiettivo comune di purificare la comunità dalla presenza di perturbatori della società a livello sia civile sia culturale e religioso. È da rilevare che i sinodi di altre Chiese locali dell'Italia prevedono invece una possibilità di permanenza degli zingari nei territori soggetti alla loro giurisdizione, a condizione però che avessero mutato abitudini, si fossero insediati in luoghi prescritti e avessero vissuto cristianamente³⁸. Ad esempio il presupposto necessario per dimorare nel territorio faentino, richiesto dal sinodo di Faenza del 1663, è di vivere "catholico Ritu, pioque": esprimersi cioè secondo le usanze religiose della Chiesa cattolica e condurre una vita onesta e virtuosa secondo le disposizioni che da essa provengono, con una piena assimilazione tanto della religione cattolica quanto dei dettami normativi della gerarchia ecclesiastica³⁹. La Chiesa cattolica del Nord Italia invece, stando ai sinodi da noi consultati, non prevede nemmeno questa alternativa. Gli zingari, come tutti gli eretici e quanti attentano alla retta vita di fede cattolica, devono soltanto essere cacciati. Forse che i vescovi sono scettici nei riguardi di una loro redenzione e non vedono alcuna possibilità di "conversione" per questa popolazione? Hanno sperimentato attraverso i loro predecessori una certa inutilità delle azioni di recupero pastorale nei riguardi di questo "genere di uomini"? Fatto è che ad essi principalmente viene addebitata la persistenza di credenze e azioni superstiziose, soprattutto divinatorie, diffuse tra la popolazione di questo territorio settentrionale. Perciò i vescovi, preoccupati di una possibile, ulteriore semina di zizzania, incitano i parroci a esortare i propri fedeli ad evitare i contatti con loro, a non ospitarli nelle loro case e a non prestare fede alle loro menzogne⁴⁰. Il seme portato dagli zingari attecchisce, secondo questi

36 Informazioni significative si trovano nel volume miscellaneo *La Chiesa cattolica e gli zingari. Storia di un difficile rapporto*, Roma, Centro Studi Zingari-Anicia, 2000; anche E. Novi Chavarria, *Sulle tracce degli zingari*, pp. 133-142.

37 *Synod. Gorit. 1768*, f. 15.

38 Cfr. i concili provinciali di Milano (1565) e di Napoli (1576); cfr. B. Geremek, *Uomini senza padrone*, p. 168.

39 *Synod. Faent. 1663*, p. 6.

40 Parochi «zingaros [...] exterminandos curent, parochianos quoque suos hortentur ut ab eorum consortio, et consuetudine sibi caveant, nec illis in suis Domibus, perfugium, aut eorum mendaciis fidem praebeant»; *Synod. Gorit. 1768*, f. 15.

pastori del Settentrione, anche a causa di una scarsa conoscenza dottrinale tra i fedeli, addebitabile tanto ad una carenza di catechesi e predicazione, quanto ad una comunicazione dei parroci e sacerdoti poco comprensibile da parte dei loro ascoltatori. Tale preoccupazione è espressa dai Sinodi di Città Nova del 1691 e Aquileia del 1740, che richiamano espressamente il clero a «riprendere nelle pubbliche e private ammonizioni», ovvero nelle prediche, l'operato di quanti sono dediti alle arti magiche, che definiscono "diabolico errore"⁴¹. Fa sua quella preoccupazione anche il primo arcivescovo goriziano, Carlo Michele d'Attems, che, rifacendosi proprio ai decreti del Sinodo aquileiese sopra richiamato, si appella al "grande zelo" e alla capacità espositiva, sia nell'insegnamento catechetico sia nella predicazione, dei parroci. Egli decreta nel suo sinodo che contro "blasfemi e superstiziosi", quali sono anche gli zingari, si faccia comprendere particolarmente il contenuto del primo comandamento contro il quale essi specialmente errano: l'unicità, onnipotenza e onniscienza di Dio, l'imperscrutabilità della sua sapienza e dei suoi giudizi⁴², attributi negati a qualsiasi altro essere umano o sovrumano; ma nello stesso tempo incita i parroci a perseguire gli errori contro la religione, come contro la carità cristiana, e quanto cozza contro la stessa ragione⁴³. Si tratta di una disposizione che richiama altri sinodi cinquecenteschi e secenteschi, come quello di Padova del 1579⁴⁴, di Città Nova del 1691⁴⁵, ma anche di Aquileia del 1740⁴⁶ e di Concordia del 1767⁴⁷. L'appello allo strumento della catechesi acquista grande importanza nella lotta contro la presenza degli zingari. Difatti l'arcivescovo di Gorizia afferma drasticamente che è dovere dei parroci

41 *Sinodo Città Nova 1691*, p. 8; il Sinodo di Aquileia del 1740 sancisce: «Parochi Sortilegos, Maleficos, Ariolos, et id genus homines, nec non qui ad eos confugiunt, graviter in suis concionibus insectentur»; *Constitutiones Synodales Danielis Delphini Patriarchae Aquilejensis promulgata*, Utini A.D. MDCCXL, Utini 1741 [Synod. Aquil. 1740], p. XVIII.

42 Il Sinodo di Capodistria del 1779 si esprimerà in modo molto ampio su questo: «Si quando [a parochis sermones] habentur, domesticos inter parietes, hinc sumatur occasio, unde altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei, incomprehensibilia judicia ejus, et investigabiles viae ejus adorentur, captivato in obsequium Fidei intellectus: hinc sentiat homo, scrutatorem majestatis opprimi a gloria, humanaeque conditionis infirmitatem, in explicandis operibus arcanis divinae sapientiae, imparem inveniri [...]»; *Synod. Justinopol. 1779*, p. IX.

43 «Dum primum Decalogi praeceptum explanabunt, huiusmodi vitia nedum religionis, sed Christianae charitatis, atque ipsi adeo rationi adversantia magno zelo, et dictionis efficacitā insectabuntur»; *Synod. Gorit. 1768*, f. 14.

44 Si impone che «[Parochi] diabolicis artibus [...] neminem operam dare, aut fidem tribuere sine peccato doceant»; *Synod. Patav. 1579*, p. 99r.

45 Si parla di proibizione di ogni sorta di superstizione e di magia, malefici, segnature e fatture e ligature e di ammonizione a desistervi per coloro che li praticano; *Sinodo Città Nova 1691*, pp. 7-8.

46 *Synod Aquil. 1740*, p. XVIII.

47 «Moneatur frequenter Populus Artes nonnullas quae verbis, herbis, signis, lapidibus et characteribus exercetur ad morbos curandos, grandines repellendas, vulnera medenda, ac alia hujusmodi, quae vel ipsa Medicorum disciplina condemnat, juraque reprobant tum Divina tum Pontificia, Aegyptiorum et Gentium esse abominationes a Patre Diabolo inventas, Religioni et Fidei contrarias, ac vanas tantummodo inducentes superstitiones»; *Synod. Concord. 1767*, p. 8.

sopprimere dai territori di loro competenza ogni genere di superstizione, come i «malefici, incantesimi, venefici, sortilegi, divinazioni». L'insegnamento della dottrina cristiana subito dopo il Concilio di Trento era stato già indicato come compito dei parroci dall'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo. Dovevano ogni domenica e giorno festivo insegnare ai fanciulli, radunandoli in chiesa al suono della campana, i fondamenti della fede e l'obbedienza a Dio⁴⁸. In seguito il Borromeo allargherà tale compito catechetico, a favore sia dei bambini sia degli adulti, anche a chierici, laici preparati e in particolare ai "soci" delle confraternite. Raccomanderà ai catechisti anche l'utilizzo del *Catechismo Romano*⁴⁹, strumento voluto dai Padri del Concilio Tridentino ed edito nel 1566, i cui autori sono "probat" e seguono la sana dottrina⁵⁰. Quel catechismo diventerà un punto di riferimento nel corso della storia della catechesi e farà di conseguenza da modello a edizioni più o meno semplificate o sintetiche di catechismi apparsi nell'età moderna, anche nelle diocesi del settentrione. I vescovi del Nord Italia, come altri della penisola, hanno seguito la scia dell'azione pastorale del Borromeo; fra i tanti⁵¹ mi pare opportuno ricordare nuovamente colui che è l'imitatore più esemplare tra i vescovi settentrionali, Gregorio Barbarigo, vescovo di Bergamo e di Padova nella seconda metà del Seicento, da noi già conosciuto nei capitoli precedenti⁵². Nel suo progetto pastorale il modello borromaico è un riferimento evidente⁵³, ed in parti-

48 «Parochi singulis dominicis, et aliis festis diebus, qui ecclesiae praecepto agi soleant, pueris singuli in suis parochiis initia fidei tradant, eosque ad obedientiam primum Deo, deinde parentibus praestandam, erudiant ac propterea a prandio stata hora, proprio campanae sono, ad id munus assignato, ad ecclesias convocados curabunt»; *Concilium Mediolanense I*, 1565; Mansi 34, col. 7.

49 *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos*, Manutius, Romae, 1566; vedi la traduzione italiana, già citata, a cura di Tito S. Centi: *Catechismo Tridentino* (cap. II, nota 98).

50 *Concilium Mediolanense V*, 1579; Mansi 34, coll. 345-348.

51 Sarebbe interessante qui approfondire l'importanza che i sinodi italiani danno al modello borromaico. Alcuni studi sono stati già editi in occasione del IV Centenario della morte del Borromeo: F. Molinari-D. Montanari, "[San Carlo e i] Rapporti con i vescovi italiani", in *San Carlo e il suo tempo*, I, pp. 303-344; R. Belvederi, "I vescovi posttridentini nella diocesi di Ferrara e la pastorale borromaica", *Ibid.*, I, pp. 345-381; per quanto riguarda particolarmente il Sud d'Italia, richiamo i saggi di A. Iodice, "Influenze del primo Concilio Provinciale di Milano (1565) nei primi due concili provinciali di Capua (1567-1577)", *Ibid.*, II, pp. 1165-1183; G. M. Viscardi, "Andrea Perbenedetti: un vescovo borromaico nel Mezzogiorno secentesco", *Ibid.*, II, pp. 1185-1205. Ricordo qui il richiamo esplicito del Sinodo di Parenzo del 1733 quando parla dei confessori; cfr. *Sinodo Parenzo 1733*, p. 15; e anche il *Synod. Aquil. 1703*, p. 32.

52 Vedi il cap. II.

53 Il Barbarigo si rifece costantemente nella sua attività episcopale all'esempio del Borromeo; ricordiamo in particolare a livello istituzionale la valorizzazione dei vicarii foranei, il costante rapporto epistolare con essi e i parroci, l'istituzione dell'annuale congregazione dei vicari foranei, che sostituiva il sinodo diocesano – caduto in disuso già alla fine del Cinquecento – per dare un rilancio all'impegno del clero parrocchiale soprattutto di periferia; la fondazione – sull'esempio di quella milanese del Borromeo – degli oblati della Congregazione dei santi Prodocimo e Antonio per sovrintendere alle scuole di dottrina cristiana e alla formazione del clero come precettori e insegnanti del seminario; l'accento sulla formazione intellettuale degli aspiranti al sacerdozio. Su di lui rimando alla bibliografia reperibile nel nostro II capitolo. Sulla

colare sottolineiamo il ricorso e la valorizzazione dei vicari foranei e l'impegno per l'istruzione cristiana, come si può evincere da una lettera inviata appunto ai vicari pochi anni dopo il possesso della cattedra padovana:

Si risvegli per tanto ciascheduno di voi e con fervore di spirito invigili nelle dottrine christiane, che i popoli siano bene istruiti negli articoli della fede e ne gl'esercitii della pietà christiana, acciò le anime loro non stiano involte nelle tenebre dell'ignoranza o nelle bruttezze de' vitii⁵⁴.

Come il Borromeo, anche il Barbarigo riteneva che la diffusione capillare della dottrina cristiana fosse la medicina fondamentale contro l'eresia come contro qualsiasi devianza dalla retta fede; e con loro molti vescovi della Chiesa della Controriforma erano convinti che «sono in istato di dannazione tutti quei Cristiani, che non sanno, e non si curano di sapere la Dottrina Cristiana». Lo esprime con forti accenti il sinodo di Parenzo del 1733, che, dopo circa un secolo e mezzo dal quinto sinodo milanese guidato dal Borromeo, richiama nuovamente l'obbligo «principalmente *ex officio* [a]i Parrochi, e [a] tutti quelli che sotto qualsivoglia Titolo han cura d'Anime», sotto pena di sospensione dall'ufficio, di insegnare la dottrina cristiana per un'ora nelle feste di precetto e ogni domenica d'Avvento e di Quaresima nella propria chiesa parrocchiale; e non propone di servirsi del catechismo romano, ma di quello del gesuita card. Roberto Bellarmino⁵⁵, costituendo gruppi per i fanciulli e per gli adulti; questi ultimi possono essere non solo fruitori dell'insegnamento dottrinale, ma anche collaboratori all'istruzione catechetica⁵⁶. L'arcivescovo di Parenzo, F. Vincenzo Maria Mazzoleni, esternando la propria preoccupazione per l'ignoranza di molti adulti della sua diocesi – preoccupazione fatta propria anche dal vescovo di Capodistria Bonifacio A Ponte⁵⁷ – circa le “cose necessarie a salvarsi”, ritiene necessario ordinare ad ogni celebrante non solo l'omelia domenicale e delle feste di precetto, ma anche una sorta di corale ripetizione mnemonica, “immediatamente dopo il Vangelo”, dei principali contenuti della fede cattolica: trinità ed unicità di Dio, incarnazione, passione

sua attività pastorale e il rapporto con il Borromeo rimando a L. Billanovich, *Fra centro e periferia*; Ead., “L'episcopato padovano (1664-1697): indirizzi, riforme, governo”, in *Gregorio Barbarigo Patrio Veneto vescovo e Cardinale nella tarda Controriforma (1625-1697)*, I, pp. 395-481.

⁵⁴ Lettera pastorale agli vicarii foranei per essere diligenti nel suo ufficio (Padova, 8 febbraio 1668); in L. Billanovich, *Fra centro e periferia*, p. 192.

⁵⁵ L'uso del *Piccolo catechismo* (1597) di Roberto Bellarmino viene consigliato sia dal Sinodo di Capodistria del 1722 (*Dioecesis Synodus Prima Justinopolitana, quam [...] Antonius Maria Borromeo [...] celebravit A. MDCCXXII, Patavii 1723* [abbrev. *Synod. Justinop. 1722*], p. 30) sia da quello di Parenzo del 1733 [*Sinodo Parenzo 1733*, p. 13]. È questa una chiara testimonianza di quanto il catechismo del Bellarmino nei territori settentrionali dell'Italia abbia avuto più diffusione (o anche credito?) del *Catechismo Romano* o *Tridentino* e di quello del Canisio.

⁵⁶ *Sinodo Parenzo 1733*, pp. 12-14.

⁵⁷ Cfr. *Synodus Dioecesis ab [...] Bonifacio A Ponte [...] Episcopo Justinopolitano [...] habita [...] Anno MDCCXXIX, Venetiis, 1780* (abbrev. *Synod. Justinop. 1779*), p. XIV.

e morte del Figlio. Seguiranno poi la recita del Padre Nostro, dell'Ave Maria, del Credo, del decalogo "in volgare", dei cinque precetti della Chiesa, dei sette vizi capitali, delle tre virtù teologali e dei sette sacramenti, e il richiamo alle condizioni di una buona confessione. Un ulteriore momento catechetico, per il pastore di Parenzo, deve essere costituito proprio dal sacramento della penitenza. Perciò ordina ai confessori – quando abbiano motivo di sospettare l'ignoranza dei fondamenti dottrinali nei loro penitenti – di interrogarli, prima di ascoltarne la confessione, sui principali misteri della fede; di istruirli subito, se c'è il tempo, o di rimandarli, se troppo ignoranti, perché si istruiscano prima in quelle verità. Non soddisfatto, il vescovo parentino auspica che tutti i confessori, rifacendosi ancora una volta al modello dell'arcivescovo milanese Carlo Borromeo, «imponessero loro qualche volta per penitenza di andare all'esercizio della Dottrina Cristiana ad insegnare, o ad imparare»⁵⁸. Più esplicitamente si esprime il Sinodo goriziano. L'arcivescovo d'Attems fissa, per i confessori che si trovassero di fronte a penitenti caduti in eresia o errore in materia di fede, una prassi che prevede l'obbligo di recarsi almeno una volta la settimana dal parroco o dal suo vicario o cooperatore o dal più vicino missionario, per esporre gli eventuali dubbi in materia di fede e chiedere istruzione nella fede cattolica⁵⁹. È interessante la raccomandazione del vescovo di Parenzo di utilizzare il volgare per ripetere alcuni di questi elementi della dottrina cristiana. Anche la predica – detto dal sinodo "discorso morale" –, le raccomandazioni e il ripasso dei principali elementi della dottrina e della pratica cristiana devono essere espresse «col linguaggio usato dal popolo, e da lui intelligibile»⁶⁰. Vi è dunque una certa convinzione nella Chiesa che il latino sia ormai accessibile solo ai dotti e per lo più incomprensibile alla maggioranza della popolazione, mentre vi è la necessità di far arrivare il messaggio a tutti i fedeli. Molto probabilmente il vescovo di Parenzo aveva constatato personalmente durante la sua visita pastorale, da lui tenuta poco prima del sinodo⁶¹, che molti predicatori erano lontani dal modo di comunicare del popolo, soprattutto delle campagne. Nel caso specifico di Parenzo occorre tenere presente che la diocesi comprendeva anche paesi dell'interno in cui si parlava la lingua croata o un dialetto locale.

Per estirpare quel cattivo seme "superstizioso" dal cuore dei fedeli cattolici non bastano, per i sinodi, catechesi e predicazione. Questi, infatti, sono canali "pubblici" o assembleari, rivolti alla comunità nel momento celebrativo della messa o al gruppo riunito. Essi vi aggiungono lo strumento che riguarda ufficialmente la sfera del privato e che permette un maggiore controllo: la confessione. Si tratta di un canale

⁵⁸ *Sinodo Parenzo 1733*, p. 15, 34.

⁵⁹ *Synod. Gorit. 1768*, f. 12.

⁶⁰ *Sinodo Parenzo 1733*, p. 14.

⁶¹ *Sinodo Parenzo 1733*, pp. 14-15.

pastorale di importanza fondamentale di cui la storiografia⁶² negli ultimi tempi sta cogliendo l'importanza nella storia della cristianità. Nell'amministrazione di questo sacramento per la Chiesa cattolica, proprio per la finalità sopraddetta, devono susseguirsi da parte del confessore momenti d'indagine di colpe e colpevoli⁶³, di mali e malfattori, a momenti di correzione e ammonizione, e infine di imposizione di penitenza e di affidamento alla fiducia in Dio, oltre che alla Sua misericordia. Sono elementi che noi troviamo chiaramente nei sinodi da noi consultati.

Per quanto concerne le colpe, la cui diffusione è attribuita agli zingari (invocazione del demonio o ricorso ad arti magiche o simili), si prescrive ai parroci innanzitutto di scoprire nella confessione diversi elementi della "colpa". Mediante tutta una serie di domande insistenti – cosa che a partire dalla metà del Cinquecento la Chiesa romana impone ai confessori⁶⁴ e che i sinodi richiamano soprattutto quando decretano di interrogare gli uomini rozzi sui precetti della fede e aiutarli nell'enumerazione e nell'esposizione circostanziata dei peccati⁶⁵ – essi devono appurare di che natura sia tale loro ricorso e di quale gravità. Innanzitutto se l'invocazione satanica è avvenuta per un "expresso an tacito pacto"⁶⁶ con il diavolo, vale a dire a seguito di un'alleanza stretta solennemente – e qui sembra evidente il richiamo alla credenza nel sabba o in riti affini – o in modo inconsapevole, cosa evidentemente meno grave della prima. Inoltre si deve scoprire se vi è stato abuso delle cose sacre – sacramenti e sacramentali, cose consacrate o benedette, parole della Sacra Scrittura o preghiere utilizzate in riti magici⁶⁷ –, cosa che integra il sospetto di eresia, perché attenta alla sovranità di Dio. Infine si deve indagare se la fiducia nei falsi culti nasca solo da ingenuità ed ignoranza; ciò renderebbe quegli atti meno gravi, ma richiederebbe comunque un intervento deciso da parte del confessore. L'ammonimento corrisponde alla qualità della colpa⁶⁸. La funzione esortativa del

62 Rimando per questo alla convincente e densa trattazione di G. Romeo, "Per la storia della confessione dei peccati nell'Italia della Controriforma: la svolta del tardo Cinquecento", in Id., *Esorcisti, confessori e sessualità femminile*, pp. 127-161; R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.

63 Su questo vedi A. Prosperi, "La confessione e il foro della coscienza", in *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi e W. Reinhard, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 225-254.

64 G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe*, pp. 191-199; P. Scaramella, "Con la croce al core". *Inquisizione ed eresia in Terra di lavoro (1551-1564)*, Napoli, La Città del Sole, 1995, pp. 18-23; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 213-548 (qui pp. 213-256).

65 «Rudes homines tum de praecipuis Fidei Mysteriis interrogent, tum confitentes adjuvent in enumerandis peccatis, et peccatorum circumstantiis exponendis»; *Synod. Aquil. 1740*, p. XLVI.

66 «In Confessionibus autem dispiciant, utrum Daemonum operam expresso an tacito pacto invocaverint, num sacrīs rebus abusi sint, num ex simplicitate tantum, et ignorantia vanis observationibus curam, et fidem adhibuerint; et pro crimine graviter admonitos et digna poenitentia injuncta absolvant, si facultatem habuerint; si secus, ad Nos aut ad Vicarium nostrum aut Poenitentiariorum remittant»; *Synod. Aquil. 1740*, p. XVIII.

67 Cfr. *Synod. Concord. 1767*, p. 8.

68 «[...] et pro delicti qualitate graviter admonitos [...]»; *Synod. Gorit. 1768*, f. 14.

sacerdote, ministro del sacramento del perdono, che nella sua veste di confessore deve dare consigli ai penitenti e infondere fiducia in Dio⁶⁹, assume anche, o si tramuta, in posizione di rimprovero e minaccia. Si tratta di un dato estremamente significativo, perché fa della confessione un luogo non solo della misericordia di Dio, ma anche del giudizio divino.

Era questo l'insegnamento del Concilio di Trento: Dio, padre misericordioso e giudice severo. La confessione è proprio come un "tribunale" a cui si presentano dei "rei" per ricevere "la sentenza del sacerdote" – che esprime la "divina giustizia" – ed "essere liberati" dalla colpa⁷⁰, dopo aver esposto «tutti i peccati davanti alla divina misericordia perché li perdoni»⁷¹. Questi aspetti della confessione, e queste due immagini di Dio, caratterizzano la storia dell'amministrazione del sacramento della penitenza nell'età moderna, messa in luce molto bene dalla recente storiografia⁷². Solo dopo tutta questa serie di interrogatori, ammonizioni e l'imposizione di penitenza e riparazioni (una pena che possa rappresentare una sorta di "restituzione"⁷³, soprattutto se vi è stato danno a terzi) i confessori posso-

69 «Ad hoc monebunt Populum, si quando adversi aliquid in bonis corporis, sive fortuna acciderit, ne id continuo prestigijs aut maleficis aliorum artibus adscribendum putet, neve illius causam in proximum detorqueat, cum hujusmodi adversitates saepe a DEO, vel in peccatorum poenam, vel suorum probationem vel certe ob alios fines Nobis ignotos imittantur; sed potius Divina voluntati acquiescens, remota omni suspitione prout iudicii temeritate Parochorum suorum, vel Confessoriorum judicia exquirat, eorum consilij se accomodet et praescriptis ab iisdem remediis cum firma in Deum Fiducia utatur»; *Synod. Gorit. 1768*, ff. 14-15.

70 *Decreto sulla penitenza* (Concilio di Trento, sess. XIV; 25 nov. 1551); cfr. COD, 704, 15-25. Per una comprensione maggiore del problema della confessione presentato al Tridentino vedi A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 258-277; per le sue implicazioni con la teologia di Lutero e di Calvino: P. Piva, *Una lettura dei testi sul sacramento della penitenza del Concilio di Trento. Implicazioni ecumeniche*, in "Studi Ecumenici", a. XIV, 1, 1996, pp. 9-28.

71 COD, 706, 20-22.

72 Cfr J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe)*, Paris, 1983 (tr. it. *Il peccato e la paura. Un'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987); Id., *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris, 1990 (tr. it. *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1992); A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 213-218, 261-270; vedi anche *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, a c. di B. Ulianich, Napoli, La Città del Sole, 1997, con i saggi di M. Miele, *Confessione, confessori e penitenti nei sinodi di area napoletana della seconda metà del Cinquecento*, pp. 15-64; M. Mancino, *Il reclutamento dei confessori a Napoli tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento*, pp. 65-129; U. Parente, *Aspetti della confessione dei peccati nella Compagnia di Gesù a Napoli tra XVI e XVII secolo*, pp. 131-176; G. Romeo, *Controriforma e confessionali: il caso della parrocchia napoletana di S. Maria di Cosmedin*, pp. 177-262.

73 È il Sinodo goriziano a sottolineare che la penitenza deve essere "salutare": «injuncta eis paenitentia salutari, ac pro ratione damni restitutionis obligatione»; *Synod. Gorit. 1768*, f. 14. La "restituzione" era ritenuta come qualcosa di diverso dalla soddisfazione sacramentale. Essa riguardava non solo i casi di furto e di guadagno illecito, ma anche adulterio, seduzione, diritti coniugali, abuso, calunnia e violazione di cortesia. Il Sinodo di Gorizia la richiama pure per i casi di malefici, divinazioni, superstizioni e arti magiche. Per ulteriori chiarificazioni sulla "restituzione" rimando a J. Bossy, *The Social History of Confession in the Age of the Reformation*, in «Transactions of the Royal Historical Society», s. V, XXXV (1975), pp. 21-38; tr. it. "Storia sociale

no amministrare l'assoluzione, qualora ne abbiano la facoltà, vale a dire se non si trovano dinanzi a casi riservati al vescovo o al suo vicario⁷⁴.

È interessante notare qui che proprio le arti magiche, i sortilegi, gli incantesimi, le divinazioni, i malefici e ogni sorta di superstizioni in cui vi sia stata in modo tacito o esplicito l'invocazione del demonio, sono inclusi tra i casi riservati al vescovo o ai suoi vicari dai sinodi del Quattrocento – lo abbiamo trovato espressamente nel Sinodo di Chioggia del 1490 presieduto dal vescovo Bernardino Venier⁷⁵ – fino a quelli di tutto il secolo XIX; difatti sono presenti ancora nel Sinodo patavino del 1890⁷⁶, ma non appaiono più in quello del 1927⁷⁷. I confessori però possono assolvere direttamente solo coloro che abbiano fatto ricorso a tali pratiche “per ignoranza o ingenuità”, o abbiano utilizzato erbe, parole, segnature o marchi per togliere cefalee, mal di denti o erisipela o altri malanni; in questi casi si ammette una certa tolleranza. Ma se il “crimine” viene ripetuto, i penitenti, in quanto recidivi ed evidentemente convinti dell'efficacia dei mezzi usati, devono essere deferiti all'ordinario perché ponga egli stesso “rimedio”⁷⁸.

Quelle “arti diaboliche” costituivano, nei casi che comunque restavano riservati, reati di gravità tale da richiedere il deferimento al vescovo o ad altra autorità ecclesiastica. Chiunque si fosse volutamente macchiato di quel misfatto doveva comparire dinanzi ad un tribunale più potente e temibile di quello della confessione. A maggior ragione non avrebbe avuto l'assoluzione uno zingaro, ammesso che egli fosse andato a confessarsi. Egli era la fonte di una colpa grave e quindi più colpevole di un semplice fruitore di azioni “superstiziose”. Ci si sarebbe trovati di fronte al responsabile di un genere di “crimine” pari a quello dell'eresia, che è “peste esiziale per le anime” e arreca un «gravissimo danno a tutta la Repubblica cristiana»⁷⁹.

della confessione nell'età della Riforma”, in Id., *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 59-85 (qui p. 66 e ss.).

74 Cfr. anche *Synod. Concord. 1767*, p. 8.

75 In questo interessante sinodo, analizzato da Dino De' Antoni, figurano ben 26 casi riservati, che «costituiscono – come sottolinea bene lo studioso – un'indagine indiretta sulla vita morale del popolo clodiense». Tra di essi sono inclusi anche gli “incantatores cum invocatione demonum”; *Constitutiones Synodales clugienses Bernardini Venerio episcopi (1490)* [abbrev. *Synod. Clug. 1490*], in D. De Antoni, *Vescovi popolo e magia a Chioggia*, Sottomarina, Il Leggio Libreria Editrice, 1991, pp. 50-51; vedi anche pp. 32-33.

76 Cfr. *Sinodo Città Nova 1691*, p. 8; *Synod. Aquil. 1703*, pp. 70-72; *Synod. Justinop. 1722*, p. 71 e ss.; *Synod. Aquil. 1740*, p. LV; *Synodus Dioecesis Patavina 1890*, Patavii, 1890 [abbrev. *Synod. Patav. 1890*], p. 126.

77 Vi figurano solo tre casi: l'omicidio volontario e la cooperazione attiva ad esso; l'incesto e i casi di pedofilia; *Synodus Dioecesis Patavina IX, Anno MCMXXVII celebrata*, Patavii, 1927 [abbrev. *Synod. Patav. 1927*], p. 83.

78 *Synod. Aquil. 1703*, p. 19.

79 *Synod. Gorit. 1768*, f. 11.

3. COINVOLGIMENTO DELLA COMUNITÀ CRISTIANA NELLA CACCIA AGLI ZINGARI

Il deferimento da parte del confessore dei casi riservati trasformava *de facto* la confessione da atto religioso segreto, privato, individuale – quale volevano restasse sia il concilio Lateranense IV⁸⁰ sia quello di Trento⁸¹ sia la Chiesa postri-dentina⁸² – ad atto pubblico⁸³. Si passa in un certo senso dal foro interno a quello esterno, perché la conoscenza della colpa viene estesa ad altri ministri della Chiesa. Quei casi “riservati” – sia concesso un gioco di parole – con il trasferimento al vescovo o ad altre autorità ecclesiastiche diventavano manifesti. Nonostante la segretezza processuale, si rischiava, e spesso si verificava, che venissero divulgati alla comunità, esposti e conosciuti da tutti; in una parola assumevano carattere pubblico. E in ogni caso erano noti ai giudici ed ai notai del S. Ufficio. Era un modo per far prendere più coscienza della gravità della “colpa”, tentando con lo strumento della paura di porre un certo freno a quegli atti empì.

Si poneva tuttavia un altro problema ai responsabili della vita cristiana diocesana. Come scovare gli zingari e tutti coloro che esercitavano sortilegi, divinazioni ed ogni sorta di “arte magica” e così quelli che vi avevano fatto ricorso?

La Chiesa in questo caso ricorre allo stesso strumento utilizzato dalle autorità civili: la delazione. I sinodi difatti prevedono che, mentre i confessori rinviavano al vescovo i casi riservati, ed i parroci ammoniscono sia in pubblico sia in privato quanti commettono “questo diabolico errore”, i recidivi tuttavia debbano essere

80 “La Costituzione 21” tratta proprio della confessione e del segreto sacramentale e ordina ad ogni fedele di confessarsi “solus” e “fideliter” al proprio parroco almeno una volta l’anno; COD, 245, 2-4. Il segreto confessionale era considerato talmente importante che chi lo avesse infranto doveva essere deferito all’ordinario che avocava a sé la potestà di concedere il perdono ai «revelantes confessionem super peccatorem et peccatum». Per i sinodi dunque questo è un “caso riservato” al vescovo; cfr. *Synod. Clug. 1490*, in D. De Antoni, *Vescovi popolo e magia a Chioggia*, p. 50.

81 Il decreto tridentino sulla penitenza sottolinea espressamente il carattere di segretezza della confessione e la “saggezza” di tale carattere del sacramento, voluto dalla Chiesa fin dall’inizio: «[...] Unde cum a sanctissimis et antiquissimis patribus magno una consensu secreta confessio sacramentalis, qua ab initio ecclesia sancta usa est etiam utitur, fuerit semper commendata, manifeste refellitur inanis eorum calumnia qui eam a divino mandato alienam et inventum humanum esse [...]»; cfr. COD, 707, 2-12.

82 Un esempio per tutti la raccomandazione del Sinodo di Parenzo: «Il confessore deve sapere, che il jus naturale, umano e Divino, l’obbliga a tener segretissimo ciò che ode in Confessione, e deve osservarne inviolabile il Sigillo, altrimenti incorrerebbe nelle pene irremissibili de’ Sagri Canon. Deve perciò in confessando anche guardarsi dall’alzar la voce, o far atti, o segni, che posano a Circostanti indicar qualche cosa della Confessione, e, se occorresse di dover dimettere per giuste cause alcun Penitente senza l’assoluzione, lo faccia in modo, che i Circostanti non se n’accorgano»; *Sinodo Parenzo 1733*, p. 33.

83 La questione dei “casi riservati” meriterebbe un’analisi più approfondita nello studio della storia della confessione. Non la prende in considerazione nemmeno J. Bossy, che però mette in rilievo il carattere collettivo – nel Medioevo – del sacramento della penitenza, che diventa nell’età moderna “individuale”; J. Bossy, *Dalla comunità all’individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell’Europa moderna*, pp. 59-85.

esclusi dai sacramenti e “sotto pena di scomunica” per i parroci, denunciati al vescovo o al Sant’Ufficio⁸⁴. Il Sinodo di Padova del 1579, che non accenna ancora al tribunale dell’Inquisizione, chiarisce il perché di quella denuncia: poter cercare le pecorelle perdute, ricondurre gli erranti, dare forza agli infermi, sanare i malati da tutti i morbi dando la dovuta medicina⁸⁵. Insomma ciò che non era riuscito al semplice parroco doveva essere risolto dal vescovo o dal tribunale inquisitoriale che davano la «medicina»: penitenze appropriate, carcere o, in taluni casi e in situazioni veramente estreme il rogo, almeno per quanto riguarda il Cinquecento e il Seicento⁸⁶.

Ma alla delazione è obbligata tutta la comunità parrocchiale: quanti venissero a conoscenza di divinatori, sortileghi, indovini, “arioli” e maghi di ogni genere, sono tenuti a deferirli al proprio parroco o al vescovo⁸⁷; i parroci stessi devono ammonire i parrocchiani che hanno “strettissimo obbligo” di denunciare quanti conoscessero “contaminati da questi crimini”. Coloro che si fossero rifiutati di accusarli sarebbero stati privati del beneficio del sacramento della confessione e quindi non avrebbero ricevuto l’assoluzione⁸⁸. La Chiesa in tal modo coinvolge tutti i suoi fedeli nello scovare quanti (zingari o meno) sono dediti o soggetti ad arti magiche o diaboliche. Tuttavia è da sottolineare che se la delazione è metodo comune, proposto sia dal potere politico sia dalla Chiesa, la forza propulsiva utilizzata è estremamente diversa. A Venezia, abbiamo visto, il governo dogale propone una ricompensa pecuniaria per i delatori; provvedimento fatto proprio in pieno dal patriarca Trevisan nel 1575, che – rifacendosi alle costituzioni del patriarca Antonio Contarini emanate nel XII e nel XIII sinodo veneziano (1514, 1519) – stabilisce che la pena pecuniaria pagata dal sortilego, dal divinatore o da consimili condannati, sia divisa secondo una modalità già testimoniata dal documento del Duecento, che abbiamo richiamato sopra: la metà va all’accusatore – il cui nome è da tenere segreto – dopo averne avuto l’atto probatorio della verità; l’altra metà va equamente divisa tra l’ospedale di Nostro Signore Gesù Cristo e quello della Pietà; oppure secondo altre

84 *Sinodo Città Nova 1691*, p. 8.

85 «[...] ut qua par est prudentia, et caritate perditas oves requirere, errantes reducere, infirmis robur addere aegrotas sanare omnibus omnium morbis apposita possit medicamenta admove-
re»; *Synod. Patav. 1579*, p. 12r.

86 Tra le ultime ricerche sulle sentenze inquisitoriali e sulle confessioni: J. Tedeschi, *Il giudice e l’eretico*, pp. 93-123 (in partic. pp. 108-123); A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 154-179; sul rapporto tra vescovi e inquisitori, pp. 278-289.

87 «[...] quique eiusmodi divinatores, sortilegos, coniectores ariolos, et cuiusvis generis magos agnoverit, eum teneri ad proprium parochum, vel ad Episcopum rem deferire»; *Synod. Patav. 1579*, p. 99r.

88 «Insuper Parochi admoneant Parochianos quoscumque teneri hac eadem strictissima obligatione denunciandi eos, quos noverint praedictis facinoribus infectos, et hoc facere recusantes a Sacramentali Confessione arcendos esse»; *Synod. Aquil. 1703*, p. 19.

norme proposte dal patriarca stesso⁸⁹. Un fatto che certifica ancora una volta, qualora ce ne fosse bisogno, quanto fosse stretto il connubio tra Stato e Chiesa, particolarmente a Venezia, anche in questione di metodi giudiziari. Tuttavia la Chiesa ha ancora altre armi a sua disposizione e le utilizza senza indugio. Essa minaccia la scomunica o impone al fedele l'obbligo morale di obbedire in coscienza al proprio vescovo, sotto pena di peccato grave in caso di omissione; il ricorso alla paura e alla minaccia dell'esclusione dalla comunità ecclesiale o dal perdono diventa l'elemento su cui fa leva la Chiesa per avere collaborazione nella caccia a quei "malfattori".

Un nuovo problema, di estrema importanza, è rappresentato dal rapporto tra confessori e inquisitori. I parroci sono tenuti alla denuncia al tribunale dell'Inquisizione solo nel caso di notizie ricevute al di fuori della confessione sacramentale⁹⁰. Tuttavia sappiamo dagli ultimi studi sull'Inquisizione che questo articolo, come quello del sigillo del segreto confessionale, veniva aggirato con un escamotage. A partire dagli anni cinquanta del XVI secolo il confessore, trovandosi di fronte a casi di eresia o di magia, sia che il penitente fosse implicato personalmente nell'azione sia che ne fosse solo a conoscenza, prima di assolverlo rinviava il penitente all'inquisitore, perché facesse autodenuncia o delazione scritta di quanto personalmente fosse venuto a conoscenza, circostanziando ogni cosa e denunciando i rei ed i correi⁹¹. Occorre certamente ancora appurare quanto questo si sia verificato, dove e quando sia diventata una «prassi consolidata», come richiama G. Romeo⁹². Ci sembra tuttavia molto interessante rilevare che almeno nel corso del Seicento e ancor più nel Settecento ad un aumento notevole della pratica del sacramento della confessione e delle autodenunce presentate su invito del confessore, dopo il rifiuto dell'assoluzione, non corrisponde un'attività giudiziaria degna di questo nome: i penitenti sono assolti con rapidità e molto di rado le rivelazioni sono utilizzate contro terzi⁹³.

Fatto è che – per quanto ci interessa direttamente – la Chiesa dell'età della Controriforma si serve di tutti i mezzi a sua disposizione, catechesi, predicazione, confessione, e perfino Tribunale dell'Inquisizione per poter scovare ogni insidia alla purezza dell'ortodossia e dell'ortoprassi e liberare la società cristiana da

89 «[...] et poena pecuniaria dividatur ut supra», cioè «cuius quidem pecuniariae poenae medietas sit accusatoris, id legitime probantis, qui secretus teneatur, et altera medietas inter Hospitale D. Nostri Jesu Christi, et Hospitale pietatis dividatur; vel aliter, ut nobis aequitas sua debeat»; *Constitut. et Privilegia Patriarchae Trevisani*, p. 51.

90 Parochi «[...] si quos tales invenerint ad S. Inquisitionis Tribunal denunciare non omittant: dummodo tamen de praemissis notitiam habuerint extra Sacramentalem Confessionem»; *Synod. Aquil. 1703*, p. 19.

91 Cfr. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe [...]*, pp. 191-199; P. Scaramella, "Con la croce al core", pp. 18-23; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 213-548 (qui pp. 213-256).

92 G. Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione*, pp. 63-88.

93 G. Romeo, *Confesseurs et inquisiteurs dans l'Italie moderne: un bilan*, in "Revue de l'histoire des religions", n. 220, 2, 2003, pp. 152-165.

quanti vi attentano, come gli zingari. A quest'opera erano richiamati non solo gli ecclesiastici, parroci e confessori, secolari e regolari, ma anche i semplici fedeli. Tutta la comunità era mobilitata in quest'opera di snidamento e di risanamento.

I frutti di questa mobilitazione non sono stati eclatanti. Se l'eresia protestante è stata quasi del tutto sconfitta almeno in Italia, e in particolare nel Nord Italia, la presenza degli zingari, così come di altri operatori di arti magiche, non viene soppressa, come abbiamo già potuto constatare. Evidentemente quelle pratiche "magiche" non soltanto non erano appannaggio dei soli zingari, ma anzi erano ben radicate da secoli nella popolazione, praticate da molti e svariati altri personaggi. Inoltre gli zingari riuscivano probabilmente a sfuggire alle retate sia degli organi civili sia di quelli religiosi, e forse il loro passaggio non sempre trovò ostacoli.

4. GLI ZINGARI ESCLUSI DALLA PASTORALE DELLA CHIESA

Un problema complesso per la storiografia è rappresentato dalla cura pastorale degli zingari. K. Wiernicki rileva come il clero abbia guardato con sospetto l'adesione al cattolicesimo da parte di questi nomadi. Temeva il loro atteggiamento verso il battesimo, perché sospettava «una eventuale e possibile truffa, ma non è mai riuscito a controllarla veramente», perciò spesse volte parroci ed altri addetti alla pastorale si erano opposti "in tutti i modi" alle loro richieste di aderire alla fede cristiana⁹⁴. È ormai noto agli studiosi di ziganologia come gli zingari, anche se "convertiti" al cristianesimo, abbiano un loro mondo religioso, una loro cosmogonia, loro culti e ricorrenze. Basti pensare che la festa di Pasqua coincide per loro sempre con la festa di S. Giorgio, che è a sua volta la permanenza della celebrazione di un'antica festa di primavera, espressione della lotta tra l'inverno e l'estate, tra le tenebre e la luce. La festa di Natale, invece, è collegata ad un rito di fecondità, di buon augurio per l'anno che sta per iniziare; la Pentecoste infine è simbolo della protezione dalle malattie e da ogni specie di disgrazia. Queste tre festività, centrali nella storia e nell'anno liturgico dei cristiani, così come altre ricorrenze religiose, sono celebrate dagli zingari con riti specifici e molto particolari⁹⁵.

Molto probabilmente la Chiesa cattolica, nell'età moderna e anche contemporanea, è stata al corrente di questa vita religiosa tutta particolare del mondo zingaro⁹⁶ e ha ritenuto di dover correre ai ripari. In quale modo? C'è stata una posizione univoca in merito? A noi pare siano dovute alcune distinzioni.

Nel Mezzogiorno d'Italia, i vescovi locali pare che si siano interessati in un certo senso della vita religiosa degli zingari; sembrano essersi dati pensiero di

94 K. Wiernicki, *Nomadi per forza*, p. 110.

95 *Ibid.*, pp. 111-134, in particolare pp. 118-119.

96 Sulle tradizioni zingaresche, anche religiose quali rito del battesimo, del matrimonio e del funerale, vigenti tra i Rom abruzzesi rimando all'interessante lavoro di B. Morelli, G. Soravia, *I Pativ Mengr. Il nostro onore. La lingua e le tradizioni dei Rom Abruzzesi*, Roma, Centro Studi Zingari, 1998.

queste etnie e, come avvenuto da parte della Chiesa spagnola⁹⁷, sembrano averle fatte entrare – fatto sottolineato da alcuni studiosi – nel loro orizzonte pastorale. Emanano decreti sinodali contro le loro arti magiche, ne ordinano l'espulsione tramite il braccio secolare, però si preoccupano anche della loro cristianizzazione, al pari di qualsiasi altro gruppo etnico o sociale. In particolare puntano ad evitare il ricorso a riti di carattere magico, come appaiono loro alcune cerimonie zingane, nell'amministrazione dei sacramenti, e ad impedire casi di poligamia⁹⁸. Una tale linea è evidente nell'intervento pastorale di Francesco Boncompagni, arcivescovo di Napoli (1626-1641). Egli affida al gesuita Francesco Braccaccio l'incarico di tenere una missione tra gli zingari insediatisi nella città. Il gesuita, che si occupa nel 1627 anche dell'istruzione religiosa dei gitani, ottiene risultati abbastanza buoni; egli fonda a questo scopo una congregazione intitolata a Gesù in Egitto e riesce a dare norme morali e civili a quegli zingari e a far applicare loro le regole canoniche nei riguardi del matrimonio endogamico⁹⁹.

Per i Paesi del Nord Italia invece la documentazione finora reperita non ci consente di giungere a valutazioni analoghe a quelle per il Meridione. Si può attestare anzi che fino a tutto l'Ottocento manca un'azione pastorale da parte della Chiesa cattolica nei riguardi dei gruppi zingari. Sembra che questa categoria di persone non sia oggetto di una specifica cura pastorale dei vescovi e dei parroci del Settentrione. Perché quest'assenza? Eppure quegli uomini circolavano nei territori di loro competenza giurisdizionale. È difficile avanzare un'ipotesi adeguata. Forse gli zingari non vengono presi in considerazione perché "inavvicinabili" a causa del loro spiccato nomadismo e dei brevi tempi di permanenza nei territori sia veneziani sia asburgici. Anche il fatto che – come si evince dalla lettura dei sinodi – essi non costituissero per quei pastori un'etnia a sé, con costumi e stile di vita propri da prendere in considerazione, come invece altri documenti della Chiesa sollecitavano a fare con le popolazioni d'oltremare¹⁰⁰, probabilmente fece sì che non ci si ponesse neppure il problema di una pastorale a loro particolarmente dedicata. Ed è vero anche che i decreti sinodali dell'età della Controriforma, quali sono in maggioranza quelli da noi consultati, riflettono una mentalità difensiva ed esprimono per lo più norme e divieti. Vogliono più che altro perseguire l'impostazione pastorale proposta dal Tridentino: disciplinare e controllare la vita religiosa della cattolicità. Gli zingari pertanto vi figurano esplicitamente solo in alcuni casi e sono sempre

97 A. Gómez Alfaro, "La chiesa spagnola e gli zingari", in *La chiesa cattolica e gli zingari*, pp. 44-83, qui p. 59.

98 Cfr. G. M. Viscardi, *Magia, stregoneria e superstizioni nei sinodi lucani del Seicento*, in "Ricerche di storia sociale e religiosa", n. 27, XIV, 1985, pp. 143-187; ora anche in Id., *Tra Europa e "Indie di quaggiù"*, pp. 49-96, qui pp. 78-80.

99 E. Novi Chavarria, *Integrazione ed emarginazione degli zingari*, pp. 178-179.

100 Alludiamo qui alle raccomandazioni in materia di metodo di evangelizzazione date nel 1659 dall'*Istruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici presenti in Asia orientale*; vedi M. Marcocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee*, pp. 63-88. Quelle istruzioni richiamavano ad una sorta di "adattamento" dell'evangelizzazione alla cultura delle popolazioni locali.

compresi, come abbiamo già rilevato, tra gli eretici o bestemmiatori o superstiziosi, accomunati a negromanti, sortileghi e maghi, sono tra i «rozzi» da cui bisogna solo guardarsi, perché impenitenti e ostinati. Ci si riferisce a loro solo per imporre tutta una serie di divieti e prescrizioni restrittive.

Innanzitutto essi non possono avvicinarsi ai sacramenti né tanto meno far da padrini al battesimo¹⁰¹, perché la loro fede è falsa e non sono sufficientemente edotti in materia dottrinale e nelle principali preghiere del cristiano; perciò non potrebbero esercitare degnamente un compito di guida nella fede e di cooperazione coi genitori nell'educazione religiosa dei fanciulli. Ma soprattutto non possono contrarre matrimonio secondo il sacramento celebrato dalla Chiesa cattolica, perché sono vagabondi senza fissa dimora. Sarà per loro possibile ricevere la benedizione delle nozze solo dopo un'adeguata istruzione catechetica, una conoscenza da parte del parroco del loro sistema di vita e la conseguente licenza del vescovo¹⁰². Questa norma, che si rifà ai canoni tridentini contro i matrimoni clandestini¹⁰³, come ricorda il Sinodo di Aquileia del 1740¹⁰⁴, veniva sempre richiamata ed attuata nei riguardi degli zingari. Anzi, il Sinodo di Padova del 1890 esprime particolare preoccupazione in materia di matrimonio di errabondi. Gli sposi devono essere residenti con continuità nella diocesi e nella parrocchia ove desiderano sposarsi, o altrimenti il parroco deve sapere se uno dei due sposi abbia dimorato in altra diocesi per almeno sei mesi¹⁰⁵. Tale preoccupazione viene reiterata dal Sinodo patavino del 1927 che stabilisce per quest'ultimo caso un giuramento sul proprio stato libero¹⁰⁶.

La pastorale nei riguardi dei «vagabondi» era dunque veramente ristretta e restrittiva. E che dire circa la loro sepoltura? Il dovere di dare sepoltura ai morti ha costituito ieri come oggi non solo un problema igienico-sanitario, ma un evento sacro di grande portata: essa è sentita da parte della Chiesa e dalla cultura cristiana come un atto rituale che esprime nella sua profondità la considerazione per la sacralità del corpo. Ciò è vero anche nell'eventualità che si trattasse di zingari? Ci illumina un caso di nostra conoscenza, relativo ad una zingara e verificatosi a Pasiono di Pordenone, di cui riportiamo la fonte per intero, vista la sua importanza.

Adì 2° agosto 1698. Cattarina, moglie di Donà della Rosa Cingani è stata sepolta in questo Cimiterio di Santa Maria di Visinale da Pre Felice Cepollino ex charitate essendo stata interfetta sotto il disette detto fu giorno ddo Domenica sotto la Parochia di Pasiono ove dovea esser sepolta per essere ivi morta quamvis vixet nullius Parochie per via vagi (vulgo Cingani) d'età d'anni 80 in circa.¹⁰⁷

101 *Sinodo di Aquileia 1740*, p. LXXXI; *Sinodo di Padova 1793*, p. 92.

102 *Sinodo di Padova 1624*, pp. 94 e ss.; *Sinodo di Parenzo 1733*, p. 42.

103 COD, 755-757.

104 *Sinodo di Aquileia 1740*, p. LXXIV.

105 *Sinodo di Padova 1890*, p. 139 e ss.

106 *Sinodo di Padova 1927*, p. 90.

107 Archivio Parrocchiale di Visinale, Registro morti 1685-1748; Documento riportato da P. C. Begotti, *Per una storia degli Zingari. Una vecchia zingara sepolta per carità cristiana*, in "Lacio Drom", 3, 1998, pp. 8-10, qui p. 9.

La domenica del 7 agosto 1698 viene uccisa una zingara ottantenne di nome “Cattarina”, moglie di Donà della Rosa, nel territorio appartenente alla giurisdizione del parroco di Pasiano di Pordenone, della diocesi di Concordia. Il parroco le nega la sepoltura cristiana, perché nomade, «vissuta in nessuna parrocchia». Tre giorni dopo la povera donna riceve sepoltura per amore cristiano, nel cimitero di Santa Maria di Visinale dal rettore di quella chiesa, Pre Felice Cepollino. Perché questo diverso atteggiamento dei due ecclesiastici nei riguardi della zingara Caterina? Il parroco di Pasiano si era forse attenuto rigorosamente a precisi decreti? Effettivamente dai sinodi consultati si evince che gli zingari dovevano essere esclusi dalla sepoltura ecclesiastica se accusati di eresia o scomunicati o impenitenti¹⁰⁸ o rei di altri crimini, come la morte in duello o il suicidio, oppure perché inconfessi e non comunicati a Pasqua¹⁰⁹; ma qualora fossero stati considerati come semplici “ospiti o viaggiatori”¹¹⁰ era previsto per loro il rito cristiano delle esequie e della sepoltura. Le norme dei sinodi potevano allora esser soggette ad interpretazioni diverse? Come dovevano essere considerati gli zingari, eretici o no, come semplici viandanti e forestieri, o ancora come «una popolazione nomade e fallace in materia religiosa», e per questo in ogni caso eretici o bestemmatori? Dal documento si evince che Caterina non aveva una parrocchia fissa, ove fosse ben conosciuta. Il parroco di Pasiano sembra far prevalere la norma che egli interpreta in modo restrittivo, mentre il Rettore di Santa Maria di Visinale ha – secondo il redattore del registro dei morti – seguito più l’imperativo dell’amore cristiano. Si tratta di diverse interpretazioni di una stessa norma o solo di una questione di sensibilità personale, che divideva lo stesso clero? Appare anche da quest’esempio, come in molti altri casi della storia della Chiesa, una diversità di posizioni nella soluzione dei problemi tale da creare contraddizioni.

A questo punto è d’obbligo una domanda. La Chiesa con i suoi decreti e la sua azione ha contribuito a creare nell’immaginario collettivo una visione negativa della figura dello zingaro, marchiando tutto il loro essere ed agire con l’attribuzione d’un patto con il diavolo? Per soddisfare questa domanda le fonti attualmente disponibili non sono sufficientemente illuminanti. Tuttavia a me pare che la risposta, pur con una certa elasticità, sia possibile; ed è una risposta affermativa, perché non mi sembra peregrino sostenere che la Chiesa, con le sue prescrizioni ed «ammonizioni», abbia avuto parte nell’infondere una tale mentalità nei fedeli cattolici, spingendo a vedere in quegli uomini nomadi non solo degli sfruttatori, ma anche dei cattivi cristiani e degli esseri pericolosi, da emarginare ed escludere dalla comunità, perché impossibili da portare nell’alveo dell’ortodossia e dell’ortoprassi.

L’arcivescovo di Gorizia Giuseppe Walland sembra confermare questa nostra convinzione. Nella sua relazione *ad Limina* del 1823, addebita a “certi vagabondi” la spoliazione e il saccheggio delle chiese della sua diocesi. Egli attribuisce tali

108 Cfr. *Sinodo di Padova* 1579, p. 40; *Sinodo di Capodistria* 1690, p. 58.

109 Cfr. *Sinodo di Parenzo* 1733, p. 38.

110 *Sinodo di Capodistria* 1722, p. 89.

atti vandalici alla loro “nefanda e sacrilega cupidigia” di razzare, che sorge e si evidenzia in tempo di balli e incursioni di persone ostili alla religione; rileva che quella cupidigia non è stata ancora estirpata a fondo, tanto che vasi e suppellettili sacri non possono di notte essere tenuti e conservati al sicuro in chiesa¹¹¹. I vagabondi a cui allude il pastore goriziano erano quasi certamente zingari, che affluivano in città nei tempi di feste e di sagre, quando si ballava e cantava. L’addebito era del tutto gratuito oppure aveva fondamento? La nomea degli zingari a tal riguardo era, a torto o a ragione, talmente radicata che era quasi impensabile non farvi ricorso. Così gli spettacoli o gli intrattenimenti degli zingari e dei nomadi ancora nel 1941 vengono annoverati dall’arcivescovo goriziano Carlo Margotti, nel suo sinodo, tra i luoghi da evitare da parte dei cristiani, perché additati come occasioni di peccato. Si vieta dunque la benedizione dei locali ove si tengono balli e spettacoli non onesti, assimilati alle abitazioni di persone malfamate, eretici, scismatici, fautori della setta massonica o pubblici peccatori: luoghi di deviazione, al pari di quelli messi a disposizione per pubbliche danze¹¹².

Ancora una volta gli zingari entrano a far parte di una casistica normativa fatta di divieti, che ha contribuito a generare sospetti ed emarginazione sociale nei loro riguardi.

¹¹¹ ACDGO, *Vescovi Relazioni I*, G. Walland, *Relazione ad limina 1823*, f. 4r.

¹¹² *Sinodo di Gorizia 1941*, n. 318.

Conclusioni

1. Nel nostro lungo percorso abbiamo tentato di cogliere, senza alcuna pretesa d'essere esaustivi, gli atteggiamenti assunti dalla Chiesa cattolica e dagli Stati che hanno formato l'Italia del Nord – dalla Lombardia all'attuale Triveneto – nei riguardi delle minoranze religiose non cattoliche ed etniche nel periodo che sta tra il XVI e gli inizi del XIX secolo. Abbiamo osservato come le minoranze religiose siano state viste sempre con sospetto e paura, e come siano state oggetto di una politica per lo più repressiva e/o proselitista, fatta di opere di convincimento ma più spesso costrizioni e misure limitative delle libertà personali e collettive, prese nei loro riguardi dai governi sia statali sia ecclesiastici. Finalmente, attraverso l'apporto di pensatori laici, credenti e non, soprattutto nel Secolo dei lumi, si è arrivati ad una politica di tolleranza e alla concessione di diritti. Va tuttavia fatta una constatazione: la tolleranza religiosa, e dunque la libertà di coscienza e di religione che ne consegue, non è stata offerta dalle Chiese storiche o comunque da quelle istituzioni religiose che erano maggioritarie nei territori da noi presi in considerazione. È stata piuttosto opera del potere temporale, che, spesso per opportunità politica più che per tutela della libertà di coscienza, ha provveduto ad appianare o comunque a risolvere le controversie in materia religiosa e a dare possibilità alle minoranze di esprimere prima privatamente e, in seguito, pubblicamente, la propria fede con una certa libertà.

La visione maggioritaria e direi prevalente della Chiesa cattolica, quella che viene definita "curialista", era ben sintetizzata nell'espressione di Paolo da Conegliano, il frate cappuccino da noi già incontrato all'inizio di questo percorso.

Secondo la sua visione la soluzione della diversità religiosa e culturale non stava nella tolleranza, già concessa da alcuni Stati, e a favore della quale si erano espresse alcune voci cattoliche, anche di ecclesiastici¹; ma nell'imporre nei territori europei, soprattutto di tradizione cattolica, la sola religione, l'unico culto, così come prescritto dalle S. Scritture (il cappuccino cita Ef, 4,5), che naturalmente non può che essere quello della «unica vera Santa cattolica Divina Religione»². La Chiesa cattolica, nella sua “infallibilità”, continua il frate,

insegna, e fa sapere [...] a tutti quelli i quali non vogliono a bella posta chiudere l'orecchie alle sue voci [a darle] l'ascolto a quanto pretende Dio con quella che fa provare voce dei suoi flagelli provocati dalli tanti e sì enormi oltraggi a Lui fatti per quella che si volle ridur dominante sfrenata irreligione, e perciò non senza che sia richiamata nelle Cattoliche terre la ferma persuasione, a nostri dì posta nella noncuranza e nel disprezzo³

che vi è un solo Dio “Dominatore dell'Universo” al cui “giusto giudizio” tutti gli uomini dovranno sottoporsi. Pertanto dovranno tutti eseguire quanto Lui ha comandato. Il frate cappuccino concludeva la sua opera richiamando tutti coloro che avevano aderito alle nuove idee illuministiche o “riformistiche” in materia di libertà di pensiero, di costume e di religione e nelle questioni sociali, e alla loro proposta di uguaglianza dei diritti e dei doveri,

che si aprano gli occhi e si pieghi la mente, ed il cuore a conoscere e confessare il solo sicuro asilo, ed appoggio della privata, e pubblica felicità essere l'unica Santa Divina Religione piantata nel Mondo a tanto suo costo da un Dio Redentore, e depositata da Lui medesimo nella sua Chiesa, che si è acquistata con il Sangue suo, e che ha perpetuata nella Congregazione dei Fedeli uniti nella dipendenza al Supremo Capo, ch'egli stesso stabili a sostenere le Veci sue [...] e governarli fino al suo ritorno⁴.

La soluzione dei contrasti e delle difficoltà dovute alle presenze multiculturali e multireligiose, per fra' Paolo e la maggioranza della Chiesa cattolica, stava ancora nel riproporre la soluzione assimilazionista dell'unica fede e dell'unica cultura, quella cattolica. E si era già alla fine del Settecento.

Anche le minoranze etniche, ed in particolare i nomadi, la cui espressione più numerosa è stata rappresentata fino alla metà del Novecento dagli zingari – oggi potremmo dire che non sono i soli ad essere visti con sospetto e fastidio – hanno

1 Rimando al contributo di D. Menozzi sulle reazioni in Italia alla patente di tolleranza di Giuseppe II e alle diverse posizioni manifestatesi all'interno della Chiesa cattolica in Italia; D. Menozzi, “Il dibattito sulla tolleranza nella Chiesa italiana della seconda metà del Settecento”, in *La tolérance civile*, cit., pp. 161-179. L'autore in un'acuta analisi fa cogliere la posizione dei filogianse-nisti (come il noto vescovo di Pistoia Scipione de'Ricci, il Contin, i redattori degli “Annali ecclesiastici” come il Tamburini e lo Zola di Pavia) opposta a quella dei curialisti (come l'ex gesuita E. Iturriaga, L. Cuccagni e il redattore del “Giornale ecclesiastico di Roma”, P. Pani)

2 F. Paolo da Conegliano, *Gemito del buon senso*, p. 146.

3 *Ibid.*, p. 152.

4 *Ibid.*, p. 154.

subito da entrambi i poteri, religioso e politico, un lungo ed estenuante atteggiamento di repressione e allontanamento dapprima, di assimilazione poi.

Comunque tra fine del Settecento ed inizi dell'Ottocento la situazione delle minoranze religiose ed etniche era ancora caratterizzata da concessioni parziali, diritti limitati e soprattutto manifestazione circoscritta della propria identità.

2. Dagli inizi dell'Ottocento ad oggi le cose sono cambiate per queste minoranze, soprattutto nelle regioni italiane del Nord Italia? Si sono visti spiragli di novità?

In Europa le novità per le minoranze religiose cominciano ad essere registrate già nella seconda metà dell'Ottocento. Non vengono dalla Chiesa cattolica, bensì dal mondo anglicano e protestante. Il primo serio tentativo è quello del Movimento di Oxford⁵, guidato dagli anglicani John Henry Newman e Eduard Bouverie Pusey che propone un avvicinamento tra ortodossi, anglicani e cattolici. Il movimento sarà condannato dal S. Uffizio nel 1864. Anche altri tentativi di avvicinamento tra anglicani e cattolici naufragheranno per l'opposizione della curia romana: quello tra l'abate Portal e Lord Halifax viene condannato da Leone XIII nel 1896, mentre i colloqui di Malines nel 1926. Nel frattempo, alla vigilia della Prima guerra mondiale e soprattutto dopo quel conflitto, il mondo protestante europeo, nelle sue diverse denominazioni confessionali, e dietro la forte spinta data dalle loro organizzazioni giovanili protestanti e dalle Società missionarie, aveva chiamato a raccolta i rappresentanti delle Chiese a riflettere sulle divisioni esistenti nella cristianità e a trovare percorsi di collaborazione e di "unità". Nasce così il cosiddetto "movimento ecumenico". Riunioni, colloqui e congressi conducono, dopo circa un trentennio di lavori, all'istituzione del *Consiglio Ecumenico delle chiese* (CEC) (1948), con sede a Ginevra. Tale organo è, nel tempo, cresciuto sempre di più; vi si sono associate negli anni sessanta anche le Chiese ortodosse della Russia, e attualmente ne fanno parte, con una propria denominazione, più di trecento Chiese. Lo scopo dichiarato di tale grande istituzione è di dare ai membri partecipanti la possibilità di conoscersi, per lavorare insieme nel mondo in una prospettiva di unità⁶.

5 P. Cobb, "La continuità cattolica della Chiesa d'Inghilterra nel pensiero del Movimento di Oxford", in *L'anglicanesimo. Dalla Chiesa d'Inghilterra alla Comunione Anglicana*, a c. di C. Alzati, Genova, Marietti, 1992, pp. 189-202.

6 Nell'atto di fondazione venne detto che il CEC è «una comunità fraterna di chiese che confessano il Signore Gesù Cristo come Dio e Salvatore secondo le Scritture e si sforzano di rispondere insieme alla loro comune vocazione per la gloria del solo Dio Padre, Figlio e Spirito Santo»; da *Il Consiglio Ecumenico delle Chiese. Perché? Storia, funzionamento, prospettive*, Presentaz. di L. Sartori, a c. di M. Cassese, Como, Edizioni Dell'Orsa, 1983, p. 69. Sulla storia del movimento ecumenico e sul CEC la letteratura è molto vasta. Richiamiamo solo P. Conord, *Breve Histoire de l'oecuménisme*, Paris, Collection, 1958; M. Barot, *Il movimento ecumenico*, Messina-Firenze, G. D'Anna, 1973; R. Rouse, S. C. Neill (edd.), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*, voll. I-III, Bologna, Il Mulino, 1973-1982; Johann-Adam-Möhler-Institut (ed.), *Le chiese cristiane nel Duemila*, Brescia, Queriniana, 1998; P. Neuner, B. Kleinschwärzer-Meister, *Breve manuale dell'Ecumene*, Nuova edizione, Brescia, Queriniana, 2001.

Non ne fa parte la Chiesa cattolica. Tuttavia essa è entrata nel movimento ecumenico soprattutto con il Concilio Vaticano II (1962-1965), che tra i vari problemi teologici e pastorali ha discusso anche di ecumenismo e di rapporti interreligiosi. Proprio dalle assise del Concilio escono due dichiarazioni di notevole valore teologico e pastorale: l'*Unitatis Redintegratio* sull'ecumenismo e la *Nostra Aetate* sulla relazione della Chiesa con le religioni non-cristiane, in particolare monoteistiche. Nell'*Unitatis Redintegratio*⁷ i padri conciliari richiama la necessità di un impegno della Chiesa cattolica nel movimento ecumenico; chiarivano i principi teologici cattolici dell'ecumenismo, mettendo al primo posto la conversione, vista soprattutto come cambiamento di mentalità; ed infine definivano la relazione della Chiesa cattolica con i "fratelli separati", protestanti e ortodossi, di cui vengono riconosciuti molti "elementi di grazia". Il documento si conclude con indicazioni per un'attività ecumenica. La dichiarazione *Nostra Aetate* invita invece a dialogare con le altre religioni, a guardarle con rispetto e coglierne gli elementi di valore: come la religiosità profonda, l'adorazione dell'unico Dio vivente, la loro concreta vita che spesso riflette «un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini»⁸. Nei confronti degli ebrei poi la Chiesa concilia, in questa dichiarazione,

condanna tutte le persecuzioni contro qualsiasi uomo, memore del patrimonio che essa ha in comune con i giudei e spinta non da motivi politici ma da religiosa carità evangelica, deplora gli odi, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro i giudei in ogni tempo e da chiunque⁹.

È un atto di implicito riconoscimento delle colpe della stessa Chiesa e del mondo cattolico, che a quelle persecuzioni hanno preso parte.

Il Concilio nel suo complesso ha dato veramente impulso ad un nuovo spirito della Chiesa cattolica, attivo in seguito al suo interno e all'esterno. Tale nuovo indirizzo, per quanto concerne i temi da noi trattati, ha avuto modo di manifestarsi nei rapporti con gli altri cristiani e con i credenti di altre religioni. In tal modo le sue relazioni con le Chiese o comunità ecclesiali, come pure le attività ecumeniche, hanno avuto un forte slancio, sia a livello ufficiale tra i massimi esponenti delle gerarchie sia a livello di comunità di fedeli. Sono sorti in Italia movimenti impegnati specificamente nell'ecumenismo – come il Segretariato delle Attività Ecumeniche (SAE), fondato a Venezia da Maria Vingiani – e nel dialogo interreligioso – come il Centro interreligioso Henri Le Saux di Milano, fondato da Caterina Conio. Essi hanno favorito lo studio delle diverse posizioni teologiche, il raffronto delle concezioni etiche e l'analisi comune di problemi socio-politici. Sono state costituite durante gli anni novanta del XX secolo anche il Consiglio delle chiese

7 COD 908-920.

8 *Nostra Aetate*, in COD 968-971, qui 969, 23-24.

9 COD 971, 5-9.

cristiane nella diocesi a Milano e nel patriarcato di Venezia, di cui fanno parte rappresentanti delle diverse Chiese presenti nel territorio, con finalità di conoscenza e collaborazione nella spiritualità ecumenica e anche nell'impegno sociale locale.

In questi ultimi anni l'ecumenismo ufficiale, dopo una decina d'anni d'entusiasmo e di lavoro comune, è entrato in una nuova fase; più che il dialogo teologico, che sta segnando il passo, si sta preferendo, infatti, l'impegno comune nei problemi di carattere secolare.

Se si prende in considerazione "l'ecumenismo di base" pare che non si possa rilevare una vera coscienza ecumenica; tuttavia molti pregiudizi, vigenti tra la popolazione cattolica in epoche di *ancien régime*, sembra siano oggi scomparsi. Sarà un fenomeno della secolarizzazione proprio degli ultimi decenni, oppure un vero superamento della paura della diversità religiosa?

Preoccupa invece le gerarchie ecclesiastiche, come d'altronde anche molta parte della popolazione italiana e anche nei territori del Settentrione, la presenza d'altri credenti che dimostrano di possedere una forza dirompente, come i musulmani, se raffrontati alla diminuita vitalità dei cristiani singoli e delle comunità cristiane. Anche qui ci sembra che, al di là della mancanza di conoscenza di queste minoranze religiose e delle differenze culturali che le caratterizzano, in larga parte il fenomeno sia dovuto al persistere di pregiudizi da parte della maggioranza, e a virulenza frequentemente espressa da quella parte di minoranze che vive più ai margini della società italiana, spesso sconfinando nell'illegalità. Credo che manchino sia il dialogo interreligioso sia la proposta dell'interculturalità, per non dire di efficaci e coerenti politiche di accoglienza e integrazione dei migranti.

Un dato è certo. Nell'articolo 8 della sua Costituzione l'Italia repubblicana si è data una chiara direttiva, stabilendo che «tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano».

Come giustamente affermava il filosofo Salvatore Veca, la tolleranza religiosa rimane «l'unica soluzione semplicemente umana a fronte del conflitto dei fondamentalismi europei»¹⁰ e, aggiungiamo noi, non europei.

3. Se passiamo al problema degli zingari l'analisi sulla realtà odierna si fa ancora più complessa. Sono mutate le cose nei loro riguardi nel Nord Italia? Come sono stati considerati una volta che l'Italia è divenuta uno Stato indipendente? Come la chiesa si è orientata nei loro riguardi nel secolo appena trascorso?

Le vicende e le "politiche" delle due istituzioni sembrano essere state caratterizzate da alcune discontinuità rispetto al passato. In particolare, le novità più interessanti sono emerse negli ultimi 50 anni nell'ambito ecclesiale.

¹⁰ S. Veca, *Prefazione a Voltaire, Trattato sulla tolleranza*, a cura di L. Bianchi, Milano, Feltrinelli, 2003, p. V.

Nella seconda metà dell'Ottocento, infatti, in particolare con il passaggio della Lombardia e del Veneto all'Italia, ed in particolare dopo la fine dell'Impero asburgico, si fanno più numerosi i gruppi di zingari in circolazione nelle regioni del Settentrione. Alcuni di essi si fermano formando campi nomadi, ove praticano artigianato e lavorazione dei metalli, in certi casi il commercio di cavalli¹¹. Permangono nei loro confronti i tradizionali giudizi negativi, ma con qualche notazione diversa. A titolo d'esempio citiamo la presentazione che ne viene fatta da *L'emporio pittoresco*, un giornale settimanale pubblicato a Milano, nell'articolo «Gli zingari a Milano» apparso nel 1868¹². Una carovana di zingari – si annuncia – è giunta nella città di S. Ambrogio e si è accampata fuori della porta Vigentina. Si tratta di «gente errante, i tipi delle cui fisionomie, le cui vesti ed i cui costumi [attirano i curiosi] tanto si discostano da ciò che sogliamo vedere». Viene sottolineato che le loro tende sono “sudice”, come strano è il loro modo di vestirsi: “i ragazzi sono quasi nudi”, e «per ripararsi dall'umidità essi [gli zingari adulti] si coprono di grasso tutta la pelle, per cui la loro vicinanza è disgustosa». Accanto a queste osservazioni, diremmo, denigratorie, ve ne sono però altre che appaiono ben positive. Gli uomini, “ben vestiti”, in città – vien detto – offrono «i loro servizi per la ferratura e la medicatura de' cavalli», in quanto tutti i componenti della carovana «esercitano il mestiere del fabbro-ramajo. Nelle loro escursioni essi guadagnano molto danaro, facendo pagare abbastanza caro il loro lavoro, che per altro è assai ben fatto».

Questa testimonianza appare molto rilevante, in quanto ci troviamo di fronte ad un atteggiamento diverso e nuovo rispetto a quanto abbiamo finora colto nei confronti degli zingari nei territori del Settentrione. Accanto alle valutazioni di carattere comportamentale, sfavorevoli, sono invece ben considerate le attività di questi zingari. Non appare alcuna considerazione negativa dei loro mestieri, che pure erano stati giudicati per lunghissimo tempo – nei decreti o dispacci ufficiali dei governi o testimonianze trovate nel Nord Italia – non utili o perfino disonesti, al pari dei loro modi di vivere. L'interesse di questa testimonianza sta appunto nel suo riflettere in modo molto trasparente proprio l'ambiguità e la complessità della valutazione riscontrabile nell'ultimo secolo e mezzo nei confronti degli zingari.

La considerazione accordata a questa popolazione nel corso del Novecento sembra articolarsi in maniera più complessa rispetto al passato, ed il punto di osservazione comune prende in considerazione una molteplicità di fattori, che spesso però sfuggono ad una oggettività e ad una completezza di giudizio. Solo gli antropologi e/o gli etnologi si sono sforzati di darne una presentazione neutrale. Pare invece che permanga tra i più una *forma mentis* che li bolla fortemente. La conseguenza estrema ne è il trattamento riservato a questa popolazione nel periodo del fascismo e del nazismo e durante la II guerra mondiale.

11 G. Viaggio, *Storia degli zingari in Italia*, p. 99.

12 Il testo è in fotocoproduzione in P. Scaramuzzetti, *Ando Bura. Un popolo fra noi: i Rom e i Sinti*, Verona, Centro missionario diocesano, 1999, p. 10.

La popolazione zingara europea ha conosciuto infatti assieme agli ebrei e ad altre minoranze la crudeltà della politica antirazziale nazista sfociata in un vero e proprio genocidio¹³; si calcola che lo sterminio degli zingari, nei campi di concentramento di Buchenwald, Ravensbrück e Auschwitz, abbia interessato circa 500 mila persone¹⁴. Analoga la posizione del fascismo. Basti ricordare qui l'articolo di Guido Landra, direttore dell'Ufficio studi e propaganda sulla razza al Ministero della Cultura popolare, intitolato *Il problema dei meticci in Europa* (1940), in cui si mette in guardia «sul pericolo dell'incrocio con gli zingari dei quali sono note le tendenze al vagabondaggio e al ladronaggio» e si invita a prendere provvedimenti contro «questi eterni randagi, privi in modo assoluto di ogni morale»¹⁵. Si ha notizia di rastrellamenti a loro carico in Friuli nel 1940; l'anno dopo tre nomadi vengono arrestati come «elementi socialmente pericolosi» e internati in un campo di concentramento; molti furono, tra il 1942-43, gli zingari deportati in Germania dal Triveneto¹⁶. Tutto questo avvenne allora nel silenzio della società civile e della Chiesa, stando almeno alla documentazione finora reperita.

Tuttavia proprio la Chiesa cattolica negli ultimi decenni, soprattutto dopo il Concilio Vaticano II e il suo richiamo all'attenzione dei problemi degli emarginati, ha messo in luce l'emergere di una posizione nuova nei riguardi delle etnie qui studiate, in Lombardia come nell'attuale Triveneto. La gerarchia e i fedeli cattolici più impegnati nel sociale rendono manifesto il trapasso da una «politica» di espulsione dei nomadi, ad un atteggiamento di rispetto della loro cultura e del loro stile di vita: spesso anche di accoglienza. Si ricorda qui solo la visita dell'arcivescovo di Milano, Giovanni Battista Montini, futuro Papa Paolo VI, l'8 aprile del 1962 al campo di zingari eretto alla periferia del capoluogo lombardo¹⁷ e l'attività pastorale operata tra loro da sacerdoti milanesi, come don Mario Riboldi, che ha vissuto per oltre vent'anni tra gli zingari in una roulotte¹⁸.

Nel frattempo anche le autorità e i governi regionali e cittadini sono passati da una politica repressiva o assimilazionista a quella di concessione di spazi e

13 Conosciuto con il nome di «Porrajmos»: termine romani che significa «devastazione».

14 K. Fings, H. Heuß, F. Sparing, *Dalla "ricerca razziale" ai campi nazisti*, I, *Gli zingari nella Seconda Guerra Mondiale*, Parigi-Roma, Centre de recherches tsiganes-Centro Studi Zingari-Anicia, 1998.

15 E. G. Boursier, *La persecuzione degli zingari nell'Italia fascista*, in «Studi storici», a. 37, 4, 1996, pp. 1065-1082, qui pp. 1068-1069. Ricordiamo che il Landa era stato incaricato da Benito Mussolini di costituire un comitato per lo studio e l'organizzazione della campagna razziale.

16 Cfr. E. Morteani, *Gli zingari in Italia. Un'integrazione problematica*, tesi di laurea in Sociologia delle Relazioni Etniche, relat. E. Sussi, Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Scienze politiche, a. acc. 1995-96, pp. 25-29; e G. Boursier, *La persecuzione degli zingari nell'Italia fascista*, pp. 1071-1074.

17 Cfr. B. Nicolini, «Il Concilio Vaticano II e la nuova evangelizzazione degli Zingari», in *La chiesa cattolica e gli zingari*, p. 207.

18 Questo prete milanese ha esercitato per oltre quarant'anni la sua attività tra gli zingari e ha scritto anche una biografia di uno zingaro modello di cristiano: Don M. Riboldi, *Zeffferino Jiménez Malla. Un vero Kalò*, Milano, 1993.

campi riservati ai nomadi, con leggi e decreti ben precisi¹⁹. Questo è avvenuto certamente con fatica e spesso con riluttanza di molti.

Nel mondo ecclesiale sono sorte organizzazioni impegnate in questo campo²⁰ ed è stato istituito un ufficio particolare per zingari, spettacolo viaggiante e circhi, dipendente dalla Conferenza Episcopale Italiana (CEI), con una cura pastorale specifica per loro. Anche nel Triveneto ci si è organizzati; ad esempio a Bolzano è sorta agli inizi degli anni sessanta l'“Opera Nomadi”²¹.

Non è nostra intenzione enucleare in modo esaustivo iniziative e attività a favore degli zingari attuatesi a partire dagli anni sessanta. Esula dagli scopi del nostro lavoro, che vuole solo cogliere l'atteggiamento della Chiesa nei riguardi di questa popolazione e verificarne eventualmente lo sviluppo. Ci sembra però interessante nominare – quasi emblematica dello spirito nuovo che è incominciato a delinearci nella Chiesa cattolica – l'iniziativa del centro sociale creato alla fine degli anni sessanta a Paderno, presso Udine. Si trattava di un gruppo di giovani, guidati da alcuni sacerdoti, che agivano con la finalità di assistere socialmente e religiosamente gli zingari di un locale campo nomadi; in particolare organizzavano una scuola popolare per adulti, un ambulatorio pediatrico e gestivano una sala per riunioni, in cui la domenica si celebrava la messa. L'obiettivo principale di quel gruppo, secondo le affermazioni dell'allora presidente provinciale dell'organizzazione, era di «responsabilizzare al massimo gli stessi zingari, in modo che quanto prima [fossero] loro stessi a gestire ogni attività sociale». Ciò mette in luce non solo un atteggiamento culturale di accoglienza piena dei nomadi, ma anche un'azione mirante all'autonomia e autogestione di quel campo da parte di coloro che fino a pochi decenni prima erano considerati come intrusi fannulloni e “sacriloghi”. L'azione a favore di quei 200 zingari coltivava la speranza di una “evangelizzazione piena”. Molto probabilmente con questi termini si voleva intendere che si auspicava non solo una piena acquisizione dei contenuti della fede, una “purificazione” di usanze religiose e morali della vita comunitaria di questi nomadi, ma anche una loro piena “integrazione” sociale nella realtà del territorio. Al di là dei risultati ottenuti, non oggetto della nostra ricerca in ogni caso, questa esperienza indica una nuova attenzione pastorale nella Chiesa italiana. Testimonia anche un salto di qualità nell'atteggiamento della comunità cat-

19 Vedi la legge della Regione Veneta su Sinti e Rom (1984, 1989), che però nel 1995 è stata corretta con l'introduzione di un progetto legge in cui si coglie di nuovo una certa discriminazione (Art. 7); vedi anche la legge sugli zingari emessa dalla Regione Friuli Venezia Giulia (1988), giudicata la più completa delle leggi fin qui emanate a favore dei nomadi.

20 Citiamo a titolo esemplificativo l'“Opera di Assistenza Spirituale Nomadi in Italia” (OASNI) nata nel 1958 e approvata dalla Sacra Congregazione Concistoriale. Anche la Comunità di S. Egidio e la Caritas Italiana figurano tra quanti fanno degli zingari un particolare oggetto di attenzione.

21 Per opera di don Bruno Nicolini, nominato poi da Paolo VI segretario internazionale dell'«Opus Apostolatus Nomadum» (OAN) con l'incarico di promuovere tale apostolato nelle varie nazioni attraverso le Conferenze episcopali nazionali. L'OAN è confluita (1970) nella Pontificia Commissione per la pastorale dei migranti e degli itineranti.

tolica, sia pure solo in alcuni suoi membri. Interessante, ai fini di questa nostra ricerca sull'evolversi degli atteggiamenti ecclesiali, constatare che a incentivare tale iniziativa sia ora la Chiesa ufficiale, perché a guidare quel gruppo di cattolici era il segretario del vescovo ausiliare della diocesi di Udine.²² Si tratta di una conferma del superamento dell'atteggiamento ostile assunto dalla Chiesa nel passato e di un nuovo impegno pastorale a loro favore.

Ci chiediamo da dove nasca questa nuova sensibilità e la diversa immagine degli zingari da parte di uomini della Chiesa, che esprimono una comprensione più oggettiva dei nomadi, rilevandone il connaturato carattere itinerante e il "grosso sacrificio" per adattarsi ad un luogo²³.

Per rispondere in modo compiuto occorrerebbe scandagliare a fondo le varie situazioni locali. Tuttavia ci sembra che alcune tra le cause di questa grossa novità di atteggiamento siano legate agli effetti dolorosi della guerra, ed al clima nuovo, instauratosi in Europa occidentale, di maggiore solidarietà. Non si dimentichi che gli anni sessanta costituiscono anche in Italia l'epoca di una presa di coscienza più forte dei problemi sociali e di un maggiore impegno a favore dei cosiddetti "ultimi"²⁴. Va ancora rilevato che, anche per questo aspetto, fondamentale è stato l'apporto dato dal Concilio Vaticano II (1962-65) e dalle encicliche di Giovanni XXIII e Paolo VI. Scritti conciliari e papali²⁵ richiamano la cristianità tutta a fare propri "i dolori e le gioie del mondo", rendendosi disponibili all'ascolto e alla soluzione delle necessità degli uomini, coniugando "evangelizzazione e promozione umana"; invitano ad avvertire imperante il tema della pace e del superamento degli steccati tra gli uomini, aprendosi all'accoglienza dei diversi, impegnandosi perché tutti gli uomini vivano situazioni sempre più umane.

Un'interessante iniziativa, i cui risultati sono stati oggetto di uno studio di carattere sociologico, è stata coordinata dall'Opera nomadi di Reggio Calabria e di Roma. L'organizzazione ha sostenuto la richiesta della comunità rom locale del capoluogo calabro, rivolta all'ente comunale, di far abitare le famiglie rom dislocate in condomini tra cittadini non appartenenti alle famiglie nomadi. Dopo una fase di contrapposizione di non facile soluzione, una parte delle famiglie ha potuto realizzare questa possibilità. Lo studio su 500 famiglie rom residenti nelle due città ha evidenziato

22 Il vescovo ausiliare udinese era mons. Pizzoni; G. Bossa, *Presenza della Chiesa tra i nomadi. L'azione di un gruppo di sacerdoti e giovani a Paderno*, in "L'Avvenire d'Italia", 25 ottobre 1973, p. 6.

23 *Ibid.*

24 Il dopoguerra è caratterizzato tra l'altro anche dall'affermazione del movimento di volontariato nazionale e internazionale, i cui esponenti danno vita a veri e propri organismi; molti sono di ispirazione cristiana, e si riuniscono anche in federazioni come la FOCSIV (Federazione degli organismi cristiani di servizio internazionale volontario) ed il MOVI (Movimento per il volontariato nazionale), anche se gli zingari non sono specificamente oggetto di attenzione di questi organismi e movimenti di volontariato.

25 Del Vaticano II citiamo in particolare la costituzione pastorale *Gaudium et spes* e il decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, mentre dei documenti pontifici ricordiamo la *Pacem in terris* e la *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII, e la *Populorum Progressio*, l'enciclica di Paolo VI.

come i rom dislocati nei condomini di Reggio Calabria hanno raggiunto un livello di “inclusione sociale” più alto di quello raggiunto da coloro che invece in entrambe le città sono rimasti concentrati in “residence” esclusivi di nomadi²⁶.

Contemporaneamente a queste esperienze, indicative della volontà quanto meno di ampliare, se non di modificare i criteri di approccio alle popolazioni nomadi, è interessante notare come gli stessi zingari sentano la necessità di presentarsi e farsi conoscere, e non solo attraverso libri o pubblicazioni, ma anche con strumenti audiovisivi di più immediata e popolare diffusione. Citiamo a titolo d'esempio la cineasta di origine rom Laura Hailovic – nata in una roulotte di un campo nomadi nella periferia di Torino, da qualche anno trasferita con tutta la famiglia in una casa popolare – con un cortometraggio, intitolato *Illusione*, che ha vinto il premio al festival “Sotto 18”, e poi con il documentario di 50 minuti *Io, la mia famiglia rom e Woody Allen*, molto applaudito al Festival di Bellaria, con menzione speciale ad Anteprima Doc. L'obiettivo propostosi dalla Hailovic nel girare questo documentario è stato quello di «far conoscere ai gagè, come noi chiamiamo i non zingari, la nostra vita [...] Io ho cercato di raccontare come siamo, in quella “normalità” invisibile agli altri»²⁷. È stato un modo per rispondere ai tanti pregiudizi di cui è attorniato il popolo zingaro e tutta la popolazione fatta di “diversi”, facendo conoscere la loro realtà, la difficoltà di crescere e vivere nei loro campi fatti di «rigagnoli di fango, cumuli di immondizia tra cui giocano bambini».

Le esperienze che abbiamo citato si pongono tutte sulla via di una soluzione al problema dell'interrelazione tra maggioranza e minoranze in chiave di autentica – non forzata – integrazione dei nomadi. Non si è tuttavia ancora verificato un cambiamento di mentalità di vaste proporzioni, ed è doveroso annotare persistenze di atteggiamenti in continuità col passato. La «gente comune» delle vicinanze di Paderno, ove a seguito di impegno e accettazione dei nomadi sono stati ottenuti alcuni risultati concreti, sia pur modesti²⁸, ha chiesto, senza però ottenerla, la chiusura del campo e l'allontanamento degli zingari, anche di quelli che vi abitavano da 6-7 anni²⁹. Si tratta di una posizione comune a tante altre esperienze verificatesi in diverse parti d'Italia. Un evento analogo è accaduto a Verona, dove fin dagli inizi degli anni settanta nella zona stadio e in zona ZAI-autostrada sono accampati più di trecento tra rom e sinti, con la frequenza di alcuni loro bambini già nel 1973 della scuola speciale Uberti. Ne è stato più vol-

26 L'indagine è dell'Opera Nomadi di Reggio Calabria, *I Rom e l'abitare interculturale. Dai torrenti ai condomini*, a cura di A. Cammarota, A. Petronio, T. Tarsia, A. G. Marino, Milano, Franco Angeli, 2009.

27 G. Manin, “Noi rom, visti senza pregiudizi”. *Laura Hailovic e il sogno del cinema che è diventato realtà*, in “Il Corriere della Sera”, giovedì 11 giugno 2009, p. 44.

28 Dopo i primi sette anni, gli adulti hanno cominciato a lavorare in fabbrica: gli uomini in cotonificio e le donne in lavanderia; cinque bambini, nel 1972, hanno ricevuto la prima comunione dalle mani dell'arcivescovo; G. Bossa, *Presenza della Chiesa tra l'azione di un gruppo di sacerdoti e giovani a Paderno*.

29 *Ibid.*

te sollecitato lo sgombero, nonostante il varo di una legge regionale del Veneto a tutela della cultura dei rom³⁰ e malgrado varie visite dei vescovi veronesi e le liturgie da loro celebrate al campo nomade³¹. La popolazione locale, infastidita da quella presenza zingaresca, ottiene nel 1996 il richiesto sgombero di 500 persone dal “piazzale Atleti Azzurri”, in zona stadio. Alcuni giorni dopo il vescovo Attilio Nicora durante l’omelia riprendeva il problema e stigmatizzava l’accaduto con accenti duri, paragonando l’accoglienza dei nomadi alla questione dei rifiuti urbani, scaricati da una comunità ad un’altra vicina o lontana, più attrezzata³². Il suo intervento omiletico si chiudeva con il richiamo a far risplendere la luce della carità evangelica, che deve tradursi in «promozione della vita in concreto e di una cultura della vita nel pensiero e nella coscienza collettiva»³³.

Quel richiamo provocava dibattiti e discussioni, toccando sensibilità e coscienza di molti. Significativa appare la lettera pubblicata con la firma di 17 ecclesiastici e 3 laici, in cui veniva manifestato un esplicito *mea culpa* verso gli zingari di Verona³⁴.

Sembra dunque che la Chiesa cattolica degli ultimi decenni sia avviata, sia pur tra contrasti e difficoltà, verso un mutamento di mentalità e una sensibilità nuova nei riguardi degli zingari. La stessa CEI ha sentito la necessità di costituire la «Commissione Episcopale per la pastorale ai migranti», riconoscendo così la particolarità etnica degli zingari e l’opportunità di una specifica e appropriata pastorale che ne rispetti e salvi la cultura e i “valori morali e religiosi”. Ciò viene evidenziato nel documento su *Zingari – Luna Park – Circhi* del 1983, ove si dichiara-

30 P. Scaramuzzetti, *Ando Bura. Un popolo fra noi: i Rom e i Sinti*, Verona, Centro Missionario Diocesano, 1999, pp. 46-51.

31 Si ricorda in particolare quella del 1984 di mons. Giuseppe Amari, che dichiarava apertamente agli zingari del “forte Azzano”: «Sono venuto tra voi perché tutti sappiano che siete miei fratelli»; G. Anti, *Il vescovo tra gli zingari accampati al forte Azzano*, in “L’Arena”, 23 novembre 1984.

32 Pur riconoscendo la reale necessità di tutelare le condizioni igienico-sanitarie, mons. Nicora sottolinea che «Ciò che però non può essere cristianamente condiviso è che si scarichi continuamente la responsabilità da un’istanza all’altra, allo scopo di individuare e attrezzare aree opportune, perché questi nostri fratelli possano essere accolti e rispettati nella loro civiltà e nel loro stile di vita. Assistiamo dolorosamente a fenomeni di chiusura e di irresponsabilità che investono il tessuto concreto della nostra città»; A. B., *Nomadi come rifiuti*, in “Verona fedele”, 11 febbraio 1996, p. 3.

33 *Ibid.*

34 Si autodenunciano singolarmente, perché «come educatori, responsabili di comunità, annunciatori o testimoni» non hanno saputo far crescere le comunità cristiane in cui operano «ad essere accoglienti, e ad esserlo assieme; e a denunciare come peccato contro l’umanità il rifiuto di una categoria di persone». Dichiarano d’aver sentito le parole del vescovo come sferzate che sono «riuscite a scuotere un po’ la nostra apatia» e riconoscono che «la saggezza di Dio», espressa nel Vangelo, vuole «un mondo veramente nuovo e una convivenza umana anche nelle diversità». Dichiarano il loro impegno, nella fedeltà al Vangelo, a denunciare la situazione dei fratelli zingari e a riconoscere il primato dei diritti fondamentali delle persone umane. Infine assicurano di proporre, laddove ci sono conflitti, l’instaurazione del «metodo del dialogo, seppur faticoso e la rinuncia ad ogni forma di prevaricazione ed abuso di autoritarismo»; Don Carlo Vinci e altri, *Messaggio ai Sinti e ai Rom*, in “Verona fedele”, 18 febbraio 1996, p. 2.

rava espressamente la necessità di «riconoscere che gli zingari sono un popolo, un'etnia, con caratteristiche sue ben precise (mentalità, lingua, usi, costumi e tradizioni, ecc.), [...] e non sono invece un gruppo di sbandati da 'recuperare' e da inserire nelle nostre strutture»³⁵. È evidentemente una dichiarazione di notevole rilevanza, perché si riconosce agli zingari una propria identità particolare da comprendere e da rispettare. Tale riconoscimento di particolarità etnica è accompagnato dall'urgenza di una specifica pastoralità nei loro confronti, così espressa da mons. Sennen Corrà³⁶, nella *Presentazione* del citato documento: «Pretendere che [gli zingari] si inseriscano nelle Chiese locali senza una pastorale appropriata e rispettosa della loro cultura, significa disattendere non solo la psicologia e la sociologia, ma anche le implicazioni del mistero dell'incarnazione»³⁷.

Ognuno può valutare quanto sia lunga e ancora controversa la strada che conduce la società italiana, in particolare quella del Nord, a passare dalla politica dell'espulsione e dell'assimilazione a quella della tolleranza prima e del rispetto e della convivenza poi.

35 Commissione episcopale per le migrazioni e il turismo, *Zingari – Luna Park – Circhi. Proposta pastorale della Chiesa italiana*, Torino, ElleDiCi, 1983, p. 12.

36 Mons. Corrà era allora vescovo di Pordenone, diocesi del Friuli Venezia Giulia.

37 Commissione episcopale per le migrazioni e il turismo, *Zingari – Luna Park – Circhi*, p. 3.

Indice dei nomi

- A Ponte, Bonifacio, 220
Abbiati, Sergio, 213
Aconcio, Giacomo, 102, 120
Acqua, Antonio dell', 57
Adriano VI papa, 213
Agnellini, Timoteo, 64
Agnoletto, Attilio, 116, 213
Agostini, Filiberto, 130
Agostino da Ippona, 166
Alberto Magno, 166
Aldiverti, Cesare, 33
Alessandro VI papa, 63, 213
Alessandro VII papa, 63
Algieri, Pomponio, 41, 48
Altieri, Orietta, 34
Alzati, Cesare, 112, 235
Amari, Giuseppe, 243
Ambrosini, Federica, 31, 40
Andrea da Volterra, 37
Andrea, "duca" zingaro, 183
Angela da Foligno, 112
Angelo da Verona, 213
Anti G., 243
Antoine, Nicolas, 109
Antonio da Torino, 33
Aragona, Cecilia d', 202
Aragona, Pietro d', 202, 203
Arciero, Aniello, 82
Arcimboldi, Giovan Angelo, 43
Ardashir, re della Persia, 186
Ariès, Philippe, 151, 159, 160
Armand-Hugon, Augusto, 62
Arminio, Giacomo, 103
Arndt, Johannes, 112
Arnold, Gottfried, 112
Arouet, François Marie, vedi Voltaire
Asburgo d'Austria, 18, 121, 123, 125, 126, 134, 135, 198, 204
Asburgo di Spagna, 17, 198
Atanasie, vescovo di Alba Iulia, 127
Attems, Carlo Michele d', 218, 221
Auersperg, Joseph Franz Anton von, 149, 171, 172, 173, 174
Augustijn, Cornelis, 99
Avalos, Alfonso d', 43

Baccio, Ziliotto, 123
 Bagarotto, Pietro, 66, 67, 71
 Bainton, Roland H., 32, 98, 99, 101, 118
 Baker, Derek, 167
 Balbani, Niccolò, 46
 Baldini, Ugo, 64
 Balducci, Antonio, 100
 Barbarigo, Gregorio, 19, 52-76, 85, 219, 220
 Barbaro, Antonio, 55, 57, 58
 Barbaro Francesco, 19
 Bareille, Georges, 157
 Barison, canonico padovano, 68
 Barot, Madeleine, 235
 Bartoli, Matteo Giulio, 185
 Barton, Peter F., 130, 134, 139
 Barzon, Giuliana, 64
 Basadonna, Chiara, 55, 59
 Bassi, Antonio, 58
 Batiore, Giovanni, 37
 Battaglia, Salvatore, 186, 188, 191
 Bayle, Pierre, 108, 109, 110
 Beccadelli, Ludovico, 31
 Beccaria, Cesare, 110
 Becchi, Lazzarino de', 38
 Bedetti, Giovanni Battista, 64
 Begotti, Pier Carlo, 192, 194, 230
 Bellamy, Joseph, 157
 Bellarmino, Roberto, 112, 220
 Bellinati, Claudio, 52, 70, 75
 Belvederi, Raffaele, 219
 Bembo, Pietro, 31
 Bendiscioli, Mario, 38, 39, 44
 Benedetto XIV papa, 85, 86, 90, 93, 158, 159, 164, 165
 Benetelli, Luigi Maria, 64, 69, 72, 73
 Beretta, Giovanni Antonio della, 154
 Bernardo da Schio, 32
 Bertignollo, Giovanni, 37
 Bertrando, patriarca di Aquileia, 35
 Béthencourt, Francisco, 81, 94
 Béthune, Maximilien de, duca di Sully, 115
 Beyreuther, Erich, 111
 Bezzi, Vincenzo, 37
 Bialino, teologo milanese, 161
 Bianchi, C., 34
 Bianchi, Lorenzo, 109, 110, 237
 Bianco, Bruno, 112
 Billanovich, Liliana, 21, 52, 54, 67, 70, 71, 74, 75, 220
 Binazzi, Massimo, 109
 Bisanti, Paolo, 194, 209
 Biscaccia, Girolamo, 33
 Bispinch, Asuero, 88
 Bisschop, vedi Episcopus, Simone, 103
 Blair, Hugh, 111
 Blondel, Enrichetta, 143
 Blondel, François Louis, 143-147, 150, 151, 153, 155, 180
 Bodin, Jean, 115
 Boisset, Jean, 116
 Bonato, Lelio, 64, 68
 Boncompagni, Francesco, 229
 Bonifacio, Giovanni Bernardino, 47
 Bonifacio, Vincenzo, 64, 220
 Bonomo, Pietro, 36
 Bontick, François, 73
 Borgia, Francesco, 112
 Borromeo, Agostino, 44
 Borromeo, Angela, 61
 Borromeo, Carlo, 39, 43, 44, 45, 71, 75, 76, 90, 129, 180, 219, 220
 Bortoletti, Angelo, 75
 Bosatra, Bruno M., 21
 Boselli, Giovanni, 32
 Bossa, G., 241, 242
 Bossi, Antonio, 65, 66
 Bossi, Giovammaria, 162, 163, 166, 168, 169
 Bossy, John, 159, 167, 224, 225
 Botto, Cristino del, 38
 Boudin, Hugh Robert, 130
 Boursier, Giovanna, 239
 Bowler, Gerard Q., 117, 119
 Brambilla, Elena, 24, 25, 40, 43, 44, 145, 148, 158
 Brancaccio, Francesco, 229
 Braudel, Fernand, 17
 Brecht, Martin, 112
 Bresciani, Pietro, 43
 Bride, A., 159
 Brisegna, Isabella, 47
 Bronziero, Giovanni Ludovico, 33

Brovelli, Franco, 159
 Brucioli, Antonio, 36
 Bruno, Giordano, 27
 Buczacay, Mihály, 130
 Bunerger, Ludovico, 55
 Buzzi, Franco, 44

 Caccianiga, Ambrogio, 203
 Caffiero, Marina, 85, 86, 170
 Calas, Jean, 109, 116
 Calas, Marcantonio, 109
 Calligaris, Carlo, 196
 Calovio, Francesco, 55
 Calvino, Giovanni, 31, 33, 47, 51, 98, 101, 102, 109, 116, 158, 173, 223
 Camillis, Giuseppe de, 126
 Cammarota, Antonella, 242
 Campana, Giulio, 36
 Campanella, Tommaso, 27
 Campeau, Lucien, 73
 Campeggio, Lorenzo, 99
 Campi, Emidio, 10, 102, 103, 114
 Canal, Alvise, 59, 61
 Canal, Marcantonio, 46
 Canal, Maria Antonia, 55, 59
 Canal, Tommaso, 55, 57
 Canevesi parroco di S. Vito, Milano, 161, 162, 164, 165, 167
 Cantimori, Delio, 48, 99, 104, 105
 Capellaris, Giovanni Antonio, 135
 Caponetto, Salvatore, 28, 30, 31, 33, 36-39, 41, 46-49
 Capra, Carlo, 110, 111
 Caracciolo, Galeazzo, 47
 Carafa Gian Pietro, vedi Paolo IV, 25, 31
 Carcereri, Luigi, 101
 Cardino, Cesare, 47
 Carlo Alberto di Baviera, 79
 Carlo I Stuart, 120
 Carlo II Stuart, 120
 Carlo V Asburgo, 18, 38, 100, 115, 200
 Carlo VI Asburgo, 79, 131, 132, 135
 Carlostadio, Andrea, 101
 Carnesecchi, Pietro, 26, 101
 Caro, Luciano, 34-36
 Carpanetto, Dino, 128
 Casamatta, Angelo, 65

 Casati, Carlo, 111
 Cassese, Michele, 33, 73, 100, 111, 112, 114, 116, 118, 127, 128, 132, 196, 235
 Castelvetro, Ludovico, 31
 Castiglioni, Bonaventura, 43
 Castiglioni, Carlo, 90
 Castellione, Sebastiano, 47, 102
 Catà, Cesare, 99
 Caterina da Genova, 112
 Cavazza, Silvano, 36, 39, 131, 152, 153
 Centi, Tito S., 71, 219
 Cepollino, Felice, 230, 231
 Cerri, Urbano, 63
 Cestaro, Antonio, 100
 Chabod, Federico, 38
 Chigi Fabio, v. Alessandro VII, 62, 63
 Chillingworth, William, 120
 Church, Frederic Cross, 104, 105
 Citolini, Gasparo, 31
 Cittadella da San Matteo, contessa, 55
 Clario, Giovanni Battista, 37
 Clemente XII papa, 164, 165
 Cobb, Peter, 235
 Colocci, Adriano, 182, 202, 204-207, 210
 Colombino, Leonardo, 37
 Colombo, Giulio, 90
 Coltanei, Simeone de', 38
 Comito Giana, 197
 Commeno Papadopoli, Niccolò, 64
 Confucio, 110
 Conio, Caterina, 236
 Conord, Paul, 235
 Contarini, Alvise, 62
 Contarini, Antonio, 226
 Contarini, Francesco, 41
 Contarini, Gasparo, 100
 Contarini, Nicolò, 192
 Contarini, Tommaso, 59
 Contavini (medico padovano), 68
 Contin, Tommaso Antonio, 234
 Cordero, Franco, 76
 Corio, Carlo, 203
 Corrà, Sennen, 244
 Cortese, Gregorio, 31
 Cosimo III de' Medici, 56, 62, 65, 69, 70, 74

Cospì, Antonio Maria, 193
 Costa, Giuseppe, 84, 95
 Court, Antoine, 116
 Cracco, Giorgio, 185
 Crahay, Roland, 130
 Crell, John, 105
 Cremonese, Giovanni Battista, 196
 Crispoldi, Tullio, 31
 Crouzet, Denis, 105
 Crudeli, Tommaso, 27
 Cuccagni, Luigi, 234
 Cueva, Gabriele de la, 43
 Cuozzo, Gianluca, 99
 Curione, Celio Secondo, 38, 47
 Cusa, Nicolò da, 99
 Cusano, vedi Cusa, Nicolò da, 99

Da Mosto, Andrea, 189
 Da Ponte, Andrea, 46
 Dall'Olio, Guido, 109
 Dalmatin, Jurij, 36
 Daniel David di Carinzia, 34
 Daniele, Ireneo, 71
 Davidson, Nicholas, 40
 De Angelis, Pietro, 186
 De Antoni, Dino, 224, 225
 De Biasio, Luigi, 39
 De Frede, Carlo, 30, 41
 De Marco, Giulia, 82
 De Rosa, Gabriele, 21, 52, 62
 De Sandre Gasparini, Guseppina, 186
 De Soria, Giovanni Alberto, 27
 De Vicariis, Giuseppe, 82
 Del Bianco Cotrozzi, Maddalena, 34, 130
 Del Col, Andrea, 24, 25, 27, 31, 37, 40-42, 44-46, 82, 83
 Dell'Orto, Umberto, 170
 Della Casa, Bettina, 106
 della Rosa Cingani, Cattarina, 230
 della Rosa Cingani, Donà, 230
 Della Torre, Giorgio, 36
 Delumeau, Jean, 49, 52, 223
 Depping, Georges Bernard, 114
 Dionigi Aeropagita, 166
 Doblinger, Max, 130

Dolceti, Guglielmo, 33
 Dolinar, France M., 152
 Donini, Giovanni Battista, 64
 Donzellino, Cornelio, 31
 Donzellino, Girolamo, 31, 32, 46
 Doppermann, Klaus, 112
 Dubin, Lois C., 130
 Duby, Georges, 151

Ech, Annibale d', 36
 Edling, Rudolph Joseph von, 131, 153, 156
 Edoardo VI Tudor, 119
 Elisabetta I Tudor, 118
 Elze, Theodor, 184-186
 Enrico di Prussia, 114
 Enrico II di Valois, 115
 Enrico IV di Borbone, 115
 Enrico VIII Tudor, 99, 118, 119
 Episcopus, Simone, 103
 Erasmo da Rotterdam, 99
 Erastus, Thomas, 106
 Ermacora, 18
 Étiemble, René, 73
 Evans, Robert John Weston, 152

Faber, Eva, 130
 Fagel, Gaspar, 121
 Falcietta, Antonio, 84, 95
 Farinerio, Bonaventura, 42
 Fatio, Olivier, 151
 Febronio, Giustino vedi Giovanni Nicola di Hontheim, 136
 Fedalto, Giorgio, 30
 Federici Vescovini, Graziella, 99
 Federico II Hohenzollern ("il Grande"), 114, 118, 135, 140
 Fejtö, François, 124, 132, 136, 137
 Fénelon, François de Salignac de la Mothe, 112
 Fenini, Martino, 161-164
 Ferdinando I, 18, 36, 101
 Ferdinando III d'Asburgo, 204
 Ferdinando il Cattolico, 63
 Ferrari, Giovanni, 59
 Ferrier (orologiaio), 129

Fichente, Marco, 33
 Fichtenau, Heinrich, 130
 Filippi, Floreano dei, 42
 Filippo II di Spagna, 18, 191, 200
 Filippo IV di Spagna, 204
 Fings, Karola, 239
 Firmian, Karl Joseph von, 129, 161
 Firpo, Massimo, 10, 24, 26, 28, 31, 38, 47, 98-103, 105, 108, 116
 Flacio Illirico, Mattia, 36
 Flaminio, Marcantonio, 31
 Florimonte, Galeazzo, 31
 Fonzio, Bartolomeo, 40, 48
 Formica, Marina, 148
 Fortunato, 18
 Foscarini, Andrea, 196
 Fraganeschi, Ignazio Maria, 155
 Francesco di Sales, 75, 112
 Francesco I di Francia, 115
 Francesco Maria da Milano, 84
 Franck, Sebastian, 97
 Francke, August Hermann, 112
 Franckenberg, Johannes Heinrich von, 157, 170
 Frank, Gustav, 130
 Frascà, Nicolò, 59, 61, 71
 Fuensalida, Antonio Lopez de Ayala Velasco y Cardeñas, conte di, 203

Gabella, Piero, 16
 Gäbler, Ulrich, 112
 Gaeta, Franco, 10, 98, 115
 Gagliardi, Andrea, 112
 Gaismayr, Michael, 37
 Galiani, Celestino, 26
 Galilei, Galileo, 27
 Garampi, Giuseppe, 169, 170, 174-177
 Garancini, Gianfranco, 44
 Garms-Cornides, Elisabeth, 124
 Gastaldi, Giandomenico, 32
 Gatz, Erwin, 148
 Gazzo, Valeriano da, 39
 Geremek, Blonislav, 182, 189, 210, 217
 Gerhardt, Johannes, 112
 Germano, Pietro, 75
 Ghaznavi, Mahmud, 182

Gheri, Cosimo, 31
 Ghislieri, Michele vedi Pio V, 25, 84, 101
 Ghur, Mohammed, 182
 Giacometti, Giacomo, 56, 64, 65, 71
 Giacomo I d'Inghilterra, 118-120
 Giacomo II d'Inghilterra, 65
 Gian Battista da Gardone, 38
 Giannini, Massimo Carlo, 43
 Giannone, Pietro, 27
 Giberti, Gian Matteo, 31
 Ginzburg, Carlo, 27, 33, 48
 Gios, Pierantonio, 21
 Giovanelli, Paolo, 55
 Giovanni Nicola di Hontheim, 136
 Giovanni Sigismondo di Brandeburgo, 51, 117, 126
 Giovanni XXII papa, 212
 Giovanni XXIII papa, 241
 Giovanni, vescovo di Trieste, 34
 Giovannucci, Pierluigi, 21, 54
 Giulio da Milano, 48
 Giulio II papa, 63, 213
 Giulio III papa, 35, 38, 40
 Giuseppe II Asburgo, 10, 20, 98, 114, 117, 121, 124, 125, 127, 128, 130-140, 143, 145, 146, 148, 149, 153, 155, 156, 163, 170, 171, 174, 176, 180, 206, 207, 210, 234
 Giussano, Giovanni, 203
 Godessa, Giovanni Battista, 36
 Gómez Alfaro, Antonio, 229
 Gonzaga, Ercole, 26
 Gonzaga, Ferrante, 43
 Gradenigo, Bianca, 55, 59
 Gradenigo, Girolamo, 58
 Gradenigo, Gregorio, 53-55, 58, 59
 Gratarolo, Guglielmo, 38, 47
 Gravez, Luca, 36
 Grebel, Conrad, 33
 Greco, Gaetano, 21
 Grendler, Paul F., 40
 Greschat, Katharina, 112
 Grimani, Giovanni, 101, 194
 Grimani, Vincenzo, 32
 Grisellini, Francesco, 186

Gropper, Johann, 100
 Grossings, Franz Rudolph, 125
 Grozio, Ugo, 103
 Grusovin, Marco, 112
 Gualandi, M., 88
 Guazzo, Ettore, 55-57, 65, 69
 Guglielmo III d'Orange, 120
 Guillaume-Alonso, Araceli, 204, 216
 Guiniggi, Angelo Paolo, 57
 Gullino, Giuseppe, 31, 52
 Guyon, madame (Jeanne Marie de la Motte), 1120

 Hahn, Hans-Cristoph, 113
 Hailovic, Laura, 242
 Hales, John, 120
 Halifax, Charles Lindley Wood, visconte di, 235
 Hay, Leopold von, 171-174
 Henningsen, Gustav, 216
 Herberstein, Karl von, 170, 175
 Hersche, Peter, 170
 Heuß, Herbert, 239
 Hieronimo di Udine, 82
 Hill, John, 111
 Hirzel, Stephan, 111
 Hofer, Gianfranco, 31
 Hoffman, Carlo, 55, 60
 Hoffstatt, Filippo, 66
 Hohenzollern, famiglia, 117
 Holzknecht, Georgine, 124
 Horváth, Robert A., 130
 Hospital, Michel de l', 105
 Huizinga, Johan, 99
 Hutter, Jakob, 37

 Iagelloni, famiglia, 116
 Imbruglia, Girolamo, 110
 Imhaus, Brühnhilde, 28, 190
 Innocenzo XI papa, 63, 65, 75
 Iodice, Antonio, 219
 Ioly Zorattini, Pier Cesare, 34, 53, 68
 Irwin, John, 65
 Iserloh, Erwin, 101
 Iturriaga, Emmanuele M., 172
 Jacobson Schutte, Anne, 40
 Jacoby, David, 185

Jacqueline, Bernard, 62
 Jarry, Eugéne, 162
 Jedin, Hubert, 100
 Jonard, Norbert, 193, 194
 Joris, David, 103
 Jurieu, Pierre, 120

 Kamen, Henry, 97-100, 103-107, 115, 119-121
 Kandler, Pietro, 127
 Karniel, Joseph, 125-127, 130, 139, 171
 Karo, Josef, 117
 Karpati, Mirella, 183, 199, 205, 210
 Kaunitz, Wenzel Anton von, 138, 145, 152, 153, 205
 Kenrick, Donald, 182, 186
 Klinec, Rudolf, 153
 Klingenstein, Greta, 139
 Koenigsberger, Helmut G., 117, 119
 Kollonich, Leopoldo, 126
 Kovács, Elisabeth, 134-136, 140, 170

 La Fayette, Gilbert du Motier, marchese de, 116
 Ladislao voivoda, 199
 Lagny, Anne, 112
 Lai, Enza C., 27
 Lambertini, Prospero Lorenzo vedi Benedetto XIV, 85, 93
 Lancellotto, Giovanni Paolo, 85, 160, 161
 Lando, Ortensio, 37
 Landra, Guido, 239
 Lane, Frederic Chapin, 29, 30, 188
 Lantieri, famiglia, 36
 Lattes, Dante, 29
 Lattes, M., 68
 Laud, William, 120
 Lazzati, Maria Rosaria, 213
 Le Clerc, Jean, 121
 Lebrun, François, 151
 Leganes, Diego Felipe de Guzmán, marchese di, 203
 Lehmann, Hartmut, 112
 Léonard, Émile G., 121
 Leone X papa, 213, 214
 Leone XIII papa, 235

Leopoldo I Asburgo, 204
 Leopoldo II granduca di Toscana, 180
 Levack, Brian P., 216
 Lieber, Thomas vedi Erastus, 106
 Liebmann, Maximilian, 152
 Limborch, Philipp van, 121
 Liovonez, 129
 Liva, Giovanni, 199-202
 Locher, Giacomo, 55
 Locke, John, 10, 106-109, 120
 Lortz, Joseph, 101
 Lovisello, Gomezio, 38
 Loyola, Ignazio di, 112
 Luigi XIII di Francia, 115
 Luigi XIV di Francia, 62, 108, 115, 121, 163
 Luigi XVI di Francia, 116
 Lutero, Martin, 31, 33, 36, 37, 39, 67, 91, 92, 95, 96, 98-101, 116, 158, 173, 223
 Luzzatto Voghera, Gadi, 34, 35
 Luzzatto, famiglia, 35
 Luzzatto, Moshed Chayyim ben Yaqob, 53

Maass, Ferdinand, 124
 MacCaffrey, Wallace T., 118
 Madruzzo, famiglia, 18
 Maertens, Paul, 157
 Maffei, Raffaele, 41
 Maggi, Vincenzo, 31, 32, 46
 Mainardi, Agostino, 39
 Malatesta, Marc'Antonio Pandolfo, 200-203
 Malesherbes, Chrétien-Guillame de Lamoignon de, 116
 Mancino, Michele, 21, 223
 Mandolino da Zara, 58
 Manelfi, Pietro, 33
 Manin, Giuseppina, 242
 Manna, Ludovico, 47
 Manno, Ambrogio G., 99
 Mansi, Giovanni Domenico, 10, 212, 213, 219
 Mantua, Simone, 35
 Manusso, Federico, 33
 Manuzio, Aldo, 31
 Manz, Felix, 33
 Manzo, Giuseppe, 15
 Manzoni, Alessandro, 143, 144
 Maometto, 69, 70
 Maracco, Giacomo, 42
 Marcatto, Dario, 26, 101
 Marco d'Aviano, 68, 69
 Marcocchi, Massimo, 63, 73, 229
 Marconi, Luca, 15
 Margotti F., 73
 Margotti, Carlo, 232
 Maria Tudor, 118, 119
 Maria Teresa d'Austria, 19, 79, 123, 126-129, 132, 135, 139, 145, 170, 199, 204-207, 210
 Marino, Antonino Giacomo, 242
 Marranzini, Alfredo, 100
 Martin, John, 40
 Martino V papa, 192
 Marx, Roland, 118
 Masciotta, Giambattista, 183
 Masini, Eliseo, 76, 77, 80, 87, 91, 94, 197
 Massimiliano II Asburgo, 36, 101
 Mazzaia, Giuseppe, 65
 Mazzoleni, Vincenzo Maria, 220
 McGrath, Alister E., 102
 McNair, Philip, 32, 46
 Megazzi, Cristoforo, 170
 Melantone, Filippo, 31, 87
 Menafoglio, Natale, 79, 88
 Menniti, Ippolito A., 52
 Menocchio, Domenico Scandella detto, 27
 Menozzi, Daniele, 21, 130, 133, 139, 170, 171, 180, 234
 Merenda, Apollonio, 47
 Mesnard, Pierre, 99
 Meyer, Dietrich, 111
 Michieli, Giovanni, 67
 Miele, Michele, 223
 Mikoletzky, Hanns Leo, 125
 Milano, Attilio, 34
 Minadois, Giovanni Battista, 33
 Miotto, Luigi, 185
 Misenta, Giuseppe, 84, 95
 Mitrofanov, Paul von, 124
 Mocenigo, Domenico, 55, 58

Möhler, Johann-Adam, 235
 Molinari, Franco, 219
 Molinos, Miguel de, 112
 Montaigne, Michel de, 105
 Montanari, Daniele, 52, 219
 Monter, William, 41
 Montini, Giovanni Battista vedi Paolo VI, 239
 Monza, A., 145
 Morelli de Schönfeld, Carlo, 204
 Morelli, Bruno, 228
 Moretti, Marianantonio Modenese di, 196
 Morgani Teodoro, 34
 Moro, Francesco, 196
 Moro, Tommaso, 99
 Morone, Giovanni, 24, 26
 Morone, Giuseppe, 203
 Morteani, Edoardo, 239
 Moschini, Marco, 99
 Mosse, George L., 117, 119
 Motti, 55
 Mozzarelli, Domenico, 33
 Mugiasca, Giovanni Battista, 154
 Müller, Andreas, 36
 Müller, Joseph Theodor, 113
 Müller, Wilibald, 170, 171
 Muller, Giovanni Giorno, 140
 Munato, Giulio, 55
 Müntzer, Thomas, 37, 101
 Muratori, Ludovico Antonio, 86, 183
 Musoco, Giuseppe, 53, 54, 56, 58, 59
 Mussato, Giulio, 55, 59
 Mussolini, Benito, 239

 Nani Mocenigo, Filippo, 186
 Nardon Franco, 27
 Neill, Stephen Charles, 233
 Neuner, Peter, 235
 Newbury, Richard, 118
 Newman, John Henry, 235
 Nicholson Thomas, 65
 Nicolini, Bruno, 239, 240
 Nicolò da Verona, 37
 Nicora, Attilio, 243
 Nilles, Nicolaus, 127
 Nocchianti Jacopo, 37

 Nocent, Adrien, 157
 Norfolk, cardinale, 60
 Novi Chavarria, Elisa, 200, 217, 229
 Nyre, Giovanni, 60

 O'Brien, Charles H., 125, 130, 134
 Obersteiner, Jakob, 171
 Ochino, Bernardino, 32, 47
 Odescalchi, Benedetto vedi Innocenzo XI, 65
 Offredi, Carlo, 66, 67
 Oliveto, Tiberio de, 37
 Olivieri, Achille, 32
 Orange, Federico Enrico d', 103
 Orange, Maurizio d', 103
 Ortalli Gherardo, 185
 Osculati, Roberto, 112, 113
 Oswald, Stefan, 40

 Pagani, Fabrizio, 21
 Pagomeno di Corfù, 196
 Paisere, Leonardo, 182
 Pallavicino, Teodoro, 202
 Panciera, Giovanni, 33
 Pani, P., 234
 Paolin, Giovanna, 25, 40
 Paolo da Conegliano, 23, 49, 98, 233, 234
 Paolo da Lodi, 31
 Paolo III papa, 24, 84
 Paolo IV papa, 25, 35, 38
 Paolo Ottomano, 56, 73
 Paolo VI papa, 239-241
 Parente, famiglia, 35
 Parente, Ulderico, 223
 Paschini, Pio, 36, 40, 101
 Patrizi, Gian Giorgio, 49
 Paulin, Rinaldo de, 196, 198
 Pecci, Nicolò, 179
 Pedani, Maria Pia, 21, 73
 Pedotta, Matteo da Cumeno, 197
 Penn, William, 120
 Pergen, Giovanni Battista von, 155
 Perillo, Francesco Saverio, 21
 Peroni Bauer, Wanda, 126
 Peronti (oblato), 162, 165, 166, 168
 Peruzza, Morena, 70

Petronio, Alessandro, 242
 Pflug, Julius, 100
 Pietro il Grande, 110
 Pigati, Girolamo, 75
 Pilavino, Giovanni, 60
 Pintacuda De Michelis, Fiorella, 104
 Pio IV papa, 40, 100
 Pio V papa, 25, 71, 84, 101
 Pio VI papa, 140, 170
 Piva, Pompeo, 223
 Pizzoni, Emilio, 241
 Pole, Reginald, 26, 31, 48
 Pomeau, René, 108, 109
 Pop, Ioan-Auriel, 127
 Portal, abate (pseudonimo di Dalbus Fernand), 235
 Postigliola, Alberto, 111, 148
 Povalo, Claudio, 197
 Pozzo, Francesco del, 203
 Pozzobonelli, Giuseppe, 90, 156
 Prandi, Carlo, 152
 Pray, Georges, 90, 156
 Préclin, Edmond, 162
 Predari, Francesco, 200, 201, 204, 206, 207, 209
 Premk, Francka, 36
 Preto, Paolo, 53
 Priuli, Alwise, 31
 Prodi, Paolo, 222
 Prosperi, Adriano, 24-26, 70, 79, 80, 216, 222, 223, 226, 227
 Przykowski, Samuel, 104
 Pufendorf, Samuel, 106
 Pusey Bouverie, Edward, 235

 Rabaud-Saint-Étienne, Jean Paul, 116
 Rano, Balbino, 186
 Regio, Urbano, 37, 38
 Reichel, Hellmut, 113
 Reinhard, Wolfgang, 222
 Reitz, Johann Heinrich, 112
 Rendina, Claudio, 93
 Renzi, Matteo, 211
 Retano, Tommaso, 60
 Riboldi, Mario, 239
 Ricci, Matteo, 73
 Ricci, Scipione de', 162, 234

 Riccoboni, Antonio, 33
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis, duca di, 115
 Richetti Elia, 34-36
 Ricuperati, Giuseppe, 128
 Rinaldo de Paulin, 196, 198
 Rizardis, Dionisio de, 42
 Rizzardin Cingano, 192
 Rizzo, Mario, 203
 Roberti, Melchiorre, 184, 186
 Rodriga, Daniele, 29
 Roeck, Bernd, 171
 Roegiers, Jan, 170
 Romano, Salvatore Francesco, 125
 Romeo, Giovanni, 21, 24-27, 43, 44, 70, 76, 82, 83, 85, 87, 88, 216, 222, 223, 227
 Rosa, A., 154
 Rosa, Loise de, 183
 Rosa, Mario, 24, 86, 93, 136
 Rosello, Lucio Paolo 31, 36
 Roth, Cecil, 29, 30
 Rouse, Ruth, 235
 Rovere, Giulio della, vedi Giulio II
 Rozzo, Ugo, 48
 Rugh, C., 157, 159
 Rumpler, Helmut, 152
 Rupel, Mirko, 36
 Rusconi, Roberto, 222
 Russel, Conrad, 118

 Sadoletto, Iacopo, 26
 Sagredo, Angelo Paolo, 55, 57
 Salanschi, Raimondo Rudolf, 127, 140
 Salimbeni, Fulvio, 194
 Salomon di Norimberga, 35
 Salomonio, Giacomo, 56, 60, 67, 72, 73
 Sartori, Luigi, 235
 Savoia, Tommaso I, 203
 Scandella, Domenico vedi Menocchio
 Scaramella, Pierroberto, 222, 227
 Scaramuzzetti, Pinuccia, 238, 243
 Schiavato, Mario, 123
 Schilling, Heinz, 117, 118
 Schwarz, Karl, 149, 172
 Scrimgeour, Henry, 46
 Sebastiani, Lucia, 148
 Seidel Menchi, Silvana, 31

Seong-Hak, Kim, 105
 Serboianu, C. J. Popp, 186
 Seremi, Teofil, 126
 Serena, Sebastiano, 52, 53, 61, 62, 64, 70, 72, 74
 Sereno di Pontremoli, 39
 Seripando, Girolamo, 26, 31, 100
 Serveto, Michele, 47, 101-103, 109
 Sforza, famiglia, 17, 190
 Sforza, Francesco II, 200
 Sforza, Ludovico Maria detto il Moro, 200
 Siculo, Giorgio, 47, 48
 Sigismondo di Brandeburgo, 51, 117
 Sigismondo III di Polonia, 117
 Simancas, Diego de, 26
 Simons, Menno, 102
 Simonutti, Luisa, 121
 Singer, L., 130
 Sisto IV papa, 212
 Sisto V papa, 213
 Soardi, Giuseppe, 57
 Soave, Francesco, 161
 Socino, Fausto, 104, 117
 Socino, Lelio, 47, 104
 Sonelli F., 187
 Soranzo, Girolamo, 68
 Soranzo, Vittore, 31, 38
 Soravia, Giulio, 228
 Spadafora, Bartolomeo, 37
 Sparing, Franck, 238
 Spener, Philipp Jakob, 112
 Spessot, Francesco, 153
 Speciale, Pietro, 46, 48
 Spiegel-Schmidt, Friedrich, 134
 Spiera, Francesco, 46, 47, 78
 Spinoza, Baruch (Benedetto), 105, 106
 Stefano Cingano, 196
 Stefano di Corfù, 197
 Stella, Aldo, 33, 37, 52
 Stievano Innocenzo, 70
 Stifater, Clara, 6, 18, 76, 78, 79, 81, 83-86, 88, 89, 91, 94, 130
 Stock, Mario, 34
 Stoeffler, F. Ernest, 112
 Strauss, Jacob, 37
 Stumpf, Simon, 32
 Sulzer, Giuseppe Giorgio, 186
 Sussi, Emidio, 239
 Szabó, Franz A.J., 127
 Tabor, famiglia, 34
 Talamona, Felice, 84, 95
 Tamburini, Pietro, 234
 Tarsia, Tiziana, 242
 Tassini, Giuseppe, 183-186
 Tavano, Luigi, 19, 152
 Tavano, Sergio, 112
 Taverna (teologo), 161
 Tazbir, Janusz, 116
 Tealdo, Agostino, 48
 Tedeschi, John, 24, 40, 226
 Tersteegen, Gerhard, 112
 Teodor, Pompiliu, 127
 Teresa d'Avila, 113
 Tertulliano, 166
 Tiepolo, Agostino, 46
 Tinelli, padre, 68
 Tiplado, Milesio, 64
 Tizzano, Lorenzo, 46
 Todeschini, Giacomo, 34
 Tranfaglia, Nicola, 116
 Trebbi, Giuseppe, 19
 Trevisan, Giovanni, 213, 215, 226, 227
 Trissino, Alessandro, 32, 33
 Trissino, Francesco, 32, 33
 Trissino, Ludovico, 32
 Trolese, Francesco Giovanni B., 71
 Tropper, Peter Günther, 130
 Trubar Primož, 37, 39
 Turner, Victor, 187
 Ugoni, Giovan Andrea, 37
 Ulianich, Boris, 44, 76, 223
 Ulman, H. Lewis, 111
 Umberto di Borgogna, 159
 Valdani, Luigi, 153
 Valdés, Alfonso de, 36
 Valdés, Juan de, 31
 Valentini, Filippo, 37
 Valiera, Elisabetta, 55, 59, 61
 Valsecchi, Franco, 133
 Vanysacker, Dries, 171
 Varotto, Camillo, 55, 57, 60, 61, 65, 66, 72
 Vaux de Foletier, François de, 183, 185, 187

Veca, Salvatore, 109, 237
 Vecellio, Cesare, 215
 Vecellio, Tiziano, 215
 Velasco, Juan de, 202
 Velasquez, Giovanni, 203
 Venier, Bernardino, 224
 Venturi, Franco, 130, 170, 172, 174
 Verga, Rossella, 14
 Vermigli, Pietro Martire, 32, 33, 38, 46, 47
 Verri, Alessandro, 110, 111
 Verri, Pietro, 110, 111, 114
 Vetrih, Josko, 19
 Viaggio, Giorgio, 183, 192, 201, 215, 238
 Viano, Carlo Augusto, 106
 Viaro, Andrea, 197
 Viero, Nicola, 75
 Villani, Pasquale, 10, 98, 115
 Villette, Louis, 75
 Vinay, Valdo, 36
 Vinci, Carlo, 243
 Vingiani, Maria, 236
 Viscardi, Giuseppe Maria, 183, 219, 229
 Visconti, Filippo, 155-157, 161-163, 169,
 171, 174, 175, 178-180
 Visintin, Dario, 27
 Vismara Chiappa, Paola, 90, 161, 162
 Vittorio Amedeo II di Savoia, 62
 Voltaire (=Arouet, François Marie),
 108-110, 116, 237
 Voltić, Josip vedi Voltiggi, Giuseppe
 Voltiggi, Giuseppe, 123-125

Wallace, Peter G., 116-118, 121
 Walland, Giuseppe, 231, 232
 Wallmann, Johannes, 112
 Wand, John W.C., 120
 Wandruska, Adam, 126
 Weißensteiner, Johann, 148
 Wiernicki, Krzysztof, 182, 183, 187, 228
 Wilczek, Johann Joseph, 143, 152-157,
 159, 174, 178, 179
 Winter, Eduard, 124
 Wolf, Eric R., 167
 Wolfsgruber, Cölestin, 170
 Wolny, Reinhold Joseph, 171

Yardeni, Myriam, 115, 116, 121
 Zacco, Pietro, 55, 56
 Zanchi, Girolamo, 38, 47
 Zardin, Danilo, 44
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von, 111, 113
 Zola, Giuseppe, 234
 Zoli, Sergio, 25, 43
 Zorzi, Francesco, 55, 183
 Zuccon, Maria, 200-203
 Zurlatta, Giovanni Antonio, 37
 Zweig, Stefan, 99
 Zwingli, Ulrich, 37, 51, 101

Indice dei luoghi

- Abruzzo, 183
Adriatico, 18, 28
Africa, 62, 182, 200
Alba Iulia, 126
Albona, 36
Alessandria, 17
Alsazia, 38
Amburgo, 105, 202
America del Nord, 115, 182
Amsterdam, 103, 121
Antignana, 123
Aquileia, 18, 19, 27, 33-36, 39, 42, 48,
101, 127, 135, 194, 209, 218, 230
Ardesio, 38
Argentina, 14
Armenia, 182
Augusta, 47, 51, 99, 114, 117, 158
Auschwitz, 239
Austria, 17-19, 28, 42, 62, 64, 79, 98,
117, 123, 125-127, 130, 131, 134, 140, 144,
150-152, 155, 176, 178, 181, 198, 199, 204
Austria Interna, 17, 18, 28, 42, 152, 204
Avignone, 63
Badia, 33
Balcani, 15, 16, 29, 30, 182, 197
Baltico, 116
Basilea, 32, 33, 37, 38, 46, 47, 102, 162
Bautzen, 111
Baviera, 62, 79
Belgio, 131, 170
Belgrado, 64, 68, 192
Bellaria, 242
Belluno, 18, 19, 40
Bergamo, 18, 19, 38, 52, 56, 85, 143,
144, 219
Berlino, 118
Biumo Inferiore, 84
Boemia, 117, 126, 132, 135, 169, 171, 181
Bologna, 33, 72, 88, 183, 213
Bolzano, 37, 240
Bonavigo, 197

Bovolenta, 67
 Brandeburgo, 51, 117
 Brescia, 17, 19, 37, 59
 Bressanone, 37
 Brisgovia, 124
 Bruxelles, 157
 Brzesc, 117
 Buchenwald, 239
 Buda, 68
 Bulgaria, 15
 Burghausen, 124

 Cadore, 18
 Caldaro, 37
 Canada, 73
 Canda, 33
 Caorle, 18
 Capodistria, 18, 19, 40, 42, 46, 218, 220, 231
 Capua, 219
 Caravaggio, 39
 Carinzia, 18, 34, 36, 126, 169, 171
 Carniola, 18, 28, 36
 Casale Monferrato, 17
 Casalmaggiore, 39, 43
 Casirate, 143, 144
 Castelfranco, 42
 Caucaso, 182
 Cefalonia, 60
 Ceneda, 18, 19
 Cevenne, 116
 Chiari, 38
 Chiavenna, 32, 79
 Chioggia, 18, 224, 225
 Cina, 13, 73, 110
 Cipro, 29, 182, 187
 Cittadella, 33, 46
 Città Nova, 18, 19, 215, 218, 224, 226
 Cividale, 35, 37, 42
 Cocincina, 73
 Coira, 32, 46
 Como, 17-19, 32, 39, 43, 79, 91, 129, 138, 139, 154, 179, 199, 235
 Concordia, 18, 19, 39, 42, 48, 212, 215, 218, 231
 Corfù, 29, 182, 187, 196

 Costantinopoli, 29, 65, 187
 Costanza, 124
 Crema, 18
 Cremona, 17, 18, 39, 43, 130, 143, 145, 155, 157, 179, 180
 Creta, 29, 182, 183
 Croazia, 36, 123, 185, 187

 Dalmazia, 18, 34, 130, 187
 Digione, 115
 Dillingen, 63
 Dniester, 116
 Dordrecht, 103
 Douai, 63
 Dubrovnik, 182, 187
 Duino, 36

 Ecuador, 14
 Egeo, 187
 Egitto, 14, 182, 185, 229
 Egna, 37
 Eppan, 37
 Erlang, 170
 Etrépigny, 109
 Europa, 15, 18, 20, 24, 30, 47-49, 51, 62, 63, 68, 69, 74, 76, 97, 104, 114, 115, 117, 119, 121, 133, 136, 152, 158, 167, 171, 181-183, 186, 187, 189, 199, 200, 205, 210, 216, 224, 225, 229, 235, 239, 241

 Fahlandorf, 206
 Falkenstein, 124
 Feldkirch, 124
 Feltre, 18, 19
 Fermo, 63
 Ferrara, 159, 197, 219
 Fiandre, 18, 157, 169, 176-179
 Firenze, 9, 99, 126, 157-159
 Fontainbleau, 62, 108, 115
 Forlì, 183
 Francia, 17, 30, 62, 102, 105, 109, 115, 116, 121, 131, 132, 163
 Friuli, 16, 18, 27, 37, 39, 42, 192, 194, 239
 Friuli Venezia Giulia, 11, 28, 34, 36, 240, 244
 Fulda, 63

Galizia, 136
 Gemona, 35, 37, 42
 Germania, 18, 28, 33, 35, 38, 51, 97, 104, 112, 115, 118, 128, 144, 157, 165, 169, 170, 179, 181, 202, 213, 239
 Ghiera d'Adda, 143
 Ginevra, 26, 32, 46, 47, 101, 102, 109, 143, 151, 235
 Giudecca, 29
 Gonars, 36
 Gorizia, 9, 14, 18, 19, 34-36, 39, 42, 112, 128, 130-132, 135, 152, 153, 198, 204, 212, 218, 223, 231, 232
 Gradisca d'Isonzo, 34, 130
 Grado, 33
 Gran Bretagna, 131
 Grigioni, 19, 38, 45, 47, 48, 67, 199
 Gurk, 171, 173

Halle, 185
 Heidelberg, 38, 47
 Herrnhut, 111-114
 Hideghid, 206

Ielsi, 183
 Iena, 36
 Il Cairo, 55
 India, 110, 182, 186
 Inghilterra, 30, 31, 47, 60, 62, 65, 115, 118-120, 127, 135
 Iran, 182
 Iseo, 38
 Isontino, 17
 Istria, 18, 34, 36, 123, 130
 Italia, 13-19, 24-28, 30-34, 36-49, 52, 62, 63, 83, 86, 88, 91, 98, 101, 110, 114, 128, 130, 131, 133, 142, 152, 170-172, 180-183, 185-187, 191, 192, 198, 199, 201, 207, 215-217, 219, 220, 222, 228, 229, 233-242

Karansebash, 205
 Klagenfurt, 171
 Königsgrätz (Hradec Králové), 171-173

L'Aia, 121
 La Rochelle, 115

Lecco, 17
 Leida, 103
 Lepanto, 29
 Liona, 32, 115
 Litorale austriaco, 198
 Lituania, 116, 117
 Lodi, 18, 39, 133, 153, 154, 157, 180
 Lombardia, 13, 14, 17, 20, 28, 38, 39, 44, 79, 83, 86, 123, 124, 126, 129, 132, 138, 142, 144, 145, 150, 151, 154, 161, 174, 198, 213, 233, 238, 239
 Loreto, 63
 Lovanio, 63
 Lubiana, 18, 169, 170, 174-178
 Lublino, 116, 117
 Lucca, 46
 Lusazia, 111
 Lussemburgo, 131, 170

Madrid, 63
 Magreb, 13
 Malines, 140, 157, 169, 170, 174, 175, 235
 Mantova, 18, 19, 39, 48, 123, 131, 155, 157, 199
 Mar Nero, 187
 Marburgo, 38, 47
 Marche, 183
 Mardin, 64
 Maron di Brugnera, 31, 37
 Meno, 35
 Merano, 37
 Mesopotamia, 64
 Mestre, 29
 Milano, 9, 13, 16-21, 28, 38, 39, 43, 44, 47, 48, 63, 75, 79, 84, 90, 94, 110, 128-130, 133, 135, 138, 140, 143-145, 147, 148, 150-154, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 169, 174, 175, 178, 179, 180, 191, 198, 199-204, 217, 219, 236-239
 Monfalcone, 14, 18
 Monselice, 33
 Montagnana, 198
 Montan, 37
 Montenegro, 185, 204
 Monza, 32

Moravia, 26, 126, 128, 139, 144, 149
Muggia, 18, 35

Nantes, 62, 115, 163
Napoli, 16, 82, 85, 89, 183, 191, 200,
217, 223, 229
Nellenburgo, 124
Neuburg, 65
Novara, 17, 18, 203

Olanda, 51, 62, 97, 102-105, 108, 115,
118, 120, 121, 135, 170
Olmütz, 63
Ora, 37
Orodea, 140
Orosova, 205
Osnabrück, 171
Oxford, 47, 60, 237

Paderno, 240-242
Padova, 9, 18, 19, 21, 30, 31, 33, 41, 46,
52-55, 57-61, 63-70, 73, 74, 85, 192, 218,
219, 220, 226, 230
Paesi Bassi, 120, 124, 127, 131, 136, 142,
156
Pakistan, 181
Palatinato, 62, 65, 106, 117, 205
Palermo, 81, 99
Palidano, 154
Pallanza, 39, 43
Paraguay, 73
Parenzo, 18, 19, 158, 212, 215, 219-221,
225, 230, 231
Parigi, 63, 115
Parma, 199, 201
Pasiano di Pordenone, 230, 231
Pavia, 9, 18, 38, 39, 43, 180, 203, 234
Pedena, 18, 19
Penne, 183
Pennsylvania, 120
Pergine, 37
Persia, 110, 182
Perù, 14
Peschiera, 196
Piacenza, 18, 47, 199

Pirano, 36
Pludenzo, 124
Poissy, 105
Pola, 18, 19
Polonia, 26, 30, 47, 64, 104, 116, 117
Porcia, 36, 37
Pordenone, 14, 230, 231, 244
Portogallo, 29, 63, 101, 196
Portoré, 127
Poschiavo, 46
Praga, 63
Presburgo, 206
Prizren, 182, 187
Province Unite, 121, 126
Prussia, 51, 98, 104, 114-118, 131, 132,
135, 136, 138
Punjab, 182

Racovia (Rakow), 104, 105
Rastadt, 17, 131
Ratisbona, 26, 100
Ravensbrück, 239
Reccano, 32
Reggio Calabria, 241, 242
Reno, 35
Roma, 16, 21, 26, 34, 41, 46, 51, 60, 62,
63, 65, 82, 85, 88, 97, 99, 101, 126, 127,
131, 136, 140, 146, 153, 158, 159, 174,
183, 192, 199, 241
Romania, 14, 15, 126, 127
Rotterdam, 99, 108, 121
Rouen, 115
Rovato, 38
Rovigo, 32, 33, 40
Rualis, 37
Russia, 64, 110, 136, 235
Rutenia, 116

S. Daniele del Friuli, 35
Salò, 196
Salorno, 37
Sassonia, 37, 101
Savoia, 131
Schaffausen, 124
Senigallia, 33
Serbia, 182, 187, 204

Shütt, 206
 Siria, 182
 Slesia, 117, 144, 146, 150, 154
 Slovenia, 28, 36, 181
 Spagna, 15, 17, 18, 29, 43, 62, 63, 101,
 115, 117, 118, 131, 182, 198, 200, 204, 216
 Spalato, 29
 Spinalonga, 29
 Stiria, 18, 36, 79, 126
 Strasburgo, 47
 Sudamerica, 14
 Svezia, 62
 Svizzera, 28, 30, 32, 33, 36, 44-46, 51,
 115, 117

 Terlago, 37
 Terra di Mariano, 203
 Tirolo, 37
 Tolda, 126
 Toledo, 165
 Tolosa, 109, 115
 Tonchino, 73
 Torcello, 16
 Tordesillas, 63
 Transilvania, 47, 124, 126, 127, 134, 142
 Trentino, 18, 37
 Trento, 18, 19, 71, 100, 101, 147, 158,
 162, 163, 165, 1266, 213, 219, 222, 223,
 225
 Tresto, 57
 Treviri, 136
 Treviso, 18, 19
 Trieste, 18, 19, 34-36, 40, 42, 127, 128,
 130, 132, 135, 196, 198, 204
 Triveneto, 14, 17, 233, 239, 240

 Udine, 9, 14, 15, 19, 35-37, 42, 82, 194,
 209, 240, 241
 Uj-Palanca, 205
 Umbria, 183
 Ungheria, 16, 18, 30, 55, 56, 64, 65, 68,
 79, 126-128, 134, 142, 186, 205
 Utrecht, 131

 Val Trompia, 38
 Valchiavenna, 19, 47

 Valdagno, 32
 Valleve, 38
 Valtellina, 19, 38, 47
 Varese, 9, 17, 78, 79, 84, 86, 92, 94
 Veneto, 18, 32, 34, 35, 53, 68, 130, 191,
 238, 243
 Venezia, 9, 15-20, 28-32, 34, 35, 37, 38,
 40-42, 46, 48, 49, 52, 53, 55, 57, 59, 60,
 64, 70, 73, 82, 128, 183-196, 199, 207,
 212, 214, 226, 227, 236, 237
 Venezia Giulia, 11, 17, 33, 128, 132
 Venzone, 35
 Verona, 18, 19, 31, 37, 59, 242, 243
 Vicenza, 9, 18, 19, 32, 33, 48
 Vienna, 52, 123, 125, 138, 139, 141, 144-
 146, 151-154, 161, 169, 170, 172, 174-179,
 204, 210
 Vilna, 63
 Visinale, 230, 231
 Volterra, 37

 Westfalia, 51, 62, 112, 158, 170
 Wittenberg, 36

 Zara, 64
 Zevio, 197

Finito di stampare nel mese di dicembre 2009
presso il Servizio Grafica e stampa
dell'Ufficio di Staff Comunicazione e Organizzazione eventi
dell'Università degli Studi di Trieste