

*Per una historia comparata della censura
in Italia e in Spagna.
Spiritualità, devozione e circolazione libraria
nel XVI secolo*

Giorgio Caravale

Nei primi anni novanta del '400 Girolamo Savonarola dedicò al tema della preghiera due operette spirituali, il *Sermone dell'orazione* e il *Trattato in difensione e commendazione dell'orazione mentale* (1492), cui seguì due anni dopo l'*Esposizione sul Pater noster* (1494)¹. L'oggetto della critica savonaroliana erano le cerimonie e le pratiche devozionali esteriori messe in atto dai fedeli in ossequio ai precetti di Roma. Savonarola –precedendo di più di due decenni l'invettiva del *Libellum ad Leonem decimum* di Querini e Giustiniani²– si scagliava in quegli scritti contro la meccanica recitazione di paternostri e salmi individuando nell'orazione vocale come pratica fine a se stessa il simbolo di tale sterile devozionalità. Secondo il frate ferrarese bisognava tornare ai sani principi ispiratori della Chiesa primitiva tenendo bene a mente che “Dio cerca da noi el culto interiore senza tante cerimonie”³. Le cerimonie esteriori erano relegate a una funzione di stimolo

¹ *Il Trattato o vero sermone dell'orazione*, Firenze, Niscomini, 20 ottobre 1492, si può leggere in G. SAVONAROLA: *Operette spirituali*, a cura di M. Ferrara, Angelo Belardetti editore, Roma 1976, I, pp. 189-224. Il secondo trattato è in *Ibidem*, pp. 157-185. Per l'*Esposizione sopra il Pater noster*, Firenze 1494, cfr. anche A. J. SCHUTTE: *Printed Italian Vernacular Religious Books 1465-1550. A finding List*, Genève 1983, pp. 338-339.

² J. B. MITTARELLI e A. COSTADONI: *Annales Camaldulenses, 1755-1773*, Venetiis 1773, t. IX, pp. 612-719. Cfr. anche la recente traduzione italiana: *Lettera al papa. Paolo Giustiniani e Pietro Quirini a Leone X*, a cura di G. Bianchini, present. di F. Cardini, Artioli, Modena 1995.

³ G. SAVONAROLA: *Operette spirituali...*, *op. cit.*, p. 176.

devozionale, di passaggio intermedio nel cammino dell'uomo verso Dio; l'orazione vocale non doveva essere altro che un preludio all'orazione mentale: essa non doveva fare altro che creare le condizioni "acciochè l'uomo levi la mente a Dio e s'accenda del divino amore e delle sante contemplazioni"⁴; nel momento stesso in cui l'uomo avrebbe raggiunto quello stato di asceti le parole non solo sarebbero risultate inutili ma avrebbero potuto essere persino d'intralcio alla comunicazione con Dio.

Pur muovendo da un punto di vista fortemente critico, le operette savonaroliane non furono inserite nell'indice romano del 1559. Il discorso del frate ferrarese infatti non prescindeva, lo si è visto, dalla chiara affermazione della funzione strumentalmente necessaria degli atti esteriori. Per questo motivo non furono mai espressamente contemplate dagli indici romani, a differenza di quanto accadde in Spagna dove la traduzione spagnola dell'ultima delle tre, la *Exposicion sobre el Pater noster* fu invece inserita negli indici del 1559 e del 1583⁵. Eppure, quel filone di commenti al Padre nostro inaugurato dal Savonarola avrebbe ricevuto negli indici di metà '500 un'attenzione e uno spazio di rilievo. L'Indice romano del 1559 e successivamente l'Indice tridentino, oltre a molti *Sermones* e *Prediche* del ferrarese (condannati nel primo indice con una proibizione definitiva e nel tridentino *quamdiu expurgantur*)⁶, menzionarono esplicitamente la *Dominicae precatationis explicatio, impressa Lugduni, per Gryphium, et alios*, inserita anche negli indici spagnoli⁷, nonché un'anonima *Esposizione dell'oratione del Signore in volgare, composta per un padre non nominato*⁸. Nel primo caso si trattava della nota edizione lionese stampata "forse già prima del 1530 e poi ripubblicata almeno 15 volte entro il 1546"

⁴ *Ibidem*, p. 171.

⁵ *Index des livres interdits*, directeur J. M. de Bujanda, voll. I-XI, Centre d'Etudes de la Renaissance-Éditions de l'Université de Sherbrooke-Droz, Sherbrooke-Genève 1985-2002, V, p. 477; VI, p. 594.

⁶ *Ibidem*, VIII, pp. 501-505.

⁷ *Ibidem*, pp. 484-85, 638, 660. Cfr. anche U. ROZZO: "La cultura italiana nelle edizioni lionesi di S. Gryphe (1531-1541)", *La Bibliofilia* 90 (1988), pp. 161-195, in particolare pp. 188-192.

⁸ Per gli indici paolino e tridentino cfr. *Index des livres...*, *op. cit.*, VIII: 258-259. L'opera compariva già negli Indici veneziani del 1549 e 1554 (*Ibidem*, III, pp. 203-204, 271) e continuò a essere compresa anche negli indici non promulgati del 1590 e 1593 (*Ibidem*, IX, p. 433).

comprendente, oltre ai commenti savonaroliani ai salmi, le anonime *Dominicae precatonis explanatio et Alia dominicae orationis expositio*⁹, che per lungo tempo sono state significativamente attribuite al Savonarola (ma non lo sono come ha dimostrato Mario Ferrara confutando l'attribuzione dello Schnitzer)¹⁰, mentre nel secondo caso la genericità della dizione non consente di procedere a un'identificazione certa¹¹.

Cosa ci dicono queste proibizioni? Quale progetto censorio si celava dietro queste condanne? Nell'Italia dei primi decenni del '500 l'incitamento alla preghiera spirituale e mentale e l'insistenza sul *Pater noster* come unica preghiera fruttuosa diventarono sintomi di un messaggio dottrinalmente pericoloso, ovvero come tali furono percepiti dagli inquisitori. Viceversa, secondo un meccanismo di reciprocità facilmente comprensibile, le numerose *Esposizioni sopra il Pater* pubblicate in quegli anni avrebbero utilizzato il richiamo alla orazione mentale e alla preghiera domenicale per diffondere in modo più o meno velato, posizioni ostili alla Chiesa romana¹².

Il punto di rottura era –è per certi versi scontato ma è utile ribadirlo– costituito da Lutero, e in particolare, dalla diffusione nella penisola italiana nel corso degli anni venti della versione volgare del commento di Lutero al Padre nostro, il quale riproponeva molti degli argomenti avanzati da Savonarola (per esempio l'idea della preghiera orale come strumento necessario e preliminare alla preghiera mentale), inserendoli tuttavia in un contesto dottrinalmente eterodosso, un contesto in cui ogni invocazione del Pater riceveva un'interpretazione in senso rigidamente predestinazionistico, caratterizzata da un costante richiamo alla miseria dell'uomo

⁹ U. ROZZO: "La cultura italiana...", *op. cit.*, p. 188.

¹⁰ G. SAVONAROLA: *Operette spirituali...*, *op. cit.*, pp. 417-419.

¹¹ Si potrebbe ipotizzare che gli inquisitori si riferissero all'anonima *Esposizione utilima sopra il Pater noster* che Adriano Prosperi ha attribuito all'ebraista mantovano Francesco Stancaro, cfr. A. PROSPERI: "Preghiere di eretici: Stancaro, Curione e il Pater noster", in M. ERBE, H. FUGLISTER, K. FURRER, A. STAEHELIN, R. WECKER und C. WINDLER (Hrsg.): *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte*, Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg, Palatium Verlag im J & J Verlag, Mannheim 1996, 203-221, cit. a pp. 207-208; ora in versione riveduta e ampliata in Gianfranco HOFER (a cura di): "*La gloria del Signore*". *La Riforma protestante nell'Italia nord-orientale*, Edizioni della Laguna, Mariano del Friuli 2006, pp. 45-66.

¹² G. CARVALE: *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki, Firenze 2003.

e dall'invito a rimettersi alla grazia di Dio, secondo un consolidato schema che vedeva l'invito all'autodenigrazione seguito dall'invocazione dell'esaltazione della potenza divina.

Non è questo il luogo per ripercorrere gli sviluppi di quel filone devozionale inaugurato alla fine del '400 dal Savonarola, ma basti qui ricordare che –anche e soprattutto in ragione di quella sorta di cortocircuito legato alla diffusione delle dottrine luterane– nel giro di tre decenni la preghiera che era stata prescritta e incoraggiata nei più diffusi testi catechistici di inizio secolo e che ancora all'inizio degli anni venti era caldamente raccomandata dalle gerarchie ecclesiastiche¹³ divenne il simbolo della dilagante e minacciosa eresia luterana: “Questa heresia comincia dal Pater noster e finisce nella picca et nel archibuso”, scrisse Alvise Lippomano al cardinal Cervini nel 1547¹⁴.

Ma la storia della spiritualità controriformistica e la storia della censura cinquecentesca raccontano anche di un tentativo, dipanatosi nella seconda metà del secolo e per molti versi riuscito, di recuperare all'ortodossia una parte almeno di quella tradizione devozionale che nei decenni precedenti era stata inopinatamente regalata al fronte protestante. Mi riferisco in particolare all'opera e all'azione pastorale dell'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo nella Milano degli anni settanta. Già nel 1559 –significativamente nello stesso anno della promulgazione del più severo Indice romano del secolo che aveva messo all'indice le opere più rappresentative di quel filone dedicato all'esposizione del Padre nostro– l'arcivescovo di Salerno, Girolamo Seripando, aveva potuto dedicare proprio al Pater noster un intero ciclo di prediche avviando così un processo di riappropriazione della preghiera domenicale da parte dell'ortodossia romana¹⁵.

¹³ Il vescovo di Bugnato, Filippo Sauli, nell'*Opus noviter editum pro sacerdotibus curam animarum habentibus* (Milano 1521) insisteva sul dovere dei curati di controllare la conoscenza del *Pater* preso i loro fedeli; cfr. A. PROSPERI: “Les commentaires du Pater noster entre XV et XVI siècle”, *Aux origines du catéchisme en France*, Relais-Desclée, Desclée 1989, pp. 87-105, in partic. pp. 97-98 e 104 nota 28.

¹⁴ G. BUSCHELL: *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI Jahrhunderts*, Paderborn 1910, pp. 289-290; M. FIRPO e D. MARCATTO: *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, 6 voll., Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1981-1995, II, pp. 247-248; A. PROSPERI: “Preghiere di eretici...”, *op. cit.*, p. 216.

¹⁵ R. M. ABBONDANZA BLASI: *Tra evangelismo e riforma cattolica. Le prediche sul Paternoster di Girolamo Seripando*, introduzione di G. De Rosa, Carocci, Roma 1999.

Fu però con Carlo Borromeo che l'orazione mentale fu definitivamente riassorbita nell'alveo dell'ortodossia romana, accompagnata da un recupero della dimensione individuale della preghiera. È vero che il Borromeo più noto, il Borromeo eroe della Controriforma, è soprattutto quello che scrisse e divulgò nel 1572 la *Lettera pastorale ed istituto dell'orazione comune*. Era la dimensione comunitaria della preghiera quella privilegiata dall'arcivescovo di Milano, quella "capace di imprimerle una forza straordinaria". Tuttavia l'istituzione di un momento di preghiera autenticamente corale non toglieva alcun valore alla preghiera individuale che veniva presentata come una validissima alternativa all'orazione comune. Non è certo un caso del resto che il Borromeo, nel pieno della sua attività pastorale della prima metà degli anni settanta, incitando i confessori della sua diocesi a far "comprare a quelli che sanno leggere et hanno il modo alcuni libri spirituali et devoti", indicava tra gli altri, oltre a testi tre-quattrocenteschi come il "Gerson dell'Imitatione di Christo" anche "l'opere di fra Luigi di Granata"¹⁶. Fray Luis de Granada, l'autore di quel *Libro de Oracion* che, come ha mostrato parecchio tempo fa Marcel Bataillon in un articolo ancora fecondo, doveva moltissimo a quegli scritti savonaroliani sul tema dell'orazione da cui abbiamo cominciato il nostro percorso¹⁷. Si tratta di un'indicazione –questa data dall'arcivescovo di Milano ai suoi confessori– che si comprende pienamente solo alla luce degli stretti rapporti personali che il Borromeo, tramite i suoi collaboratori gesuiti, aveva stretto con il Granada, le opere del quale si ritrovano del resto numerose nella biblioteca personale dell'arcivescovo di Milano¹⁸. Ma, soprattutto, si tratta di una testimonianza dell'accoglimento da parte della spiritualità controriformistica del tema dell'orazione mentale e di istanze spirituali come l'annullamento della volontà umana e l'affidamento dell'uomo alla volontà divina. Un segnale evidente in questo senso era del resto già venuto pochi anni prima dal censore Giovanni di

¹⁶ G. CARVALE: *L'orazione proibita...*, *op. cit.*, pp. 78-81.

¹⁷ M. BATAILLON: "De Savonarole à Louis de Granada", *Revue de Littérature comparée* 16 (1936), pp. 23-39.

¹⁸ A. HUERGA: "Fray Luis de Granada y san Carlos Borromeo. Una amistad al servicio de la restauración católica", *Hispania sacra* 11 (1958), pp. 299-347; e R. ROBRES LLUCH: "San Carlos Borromeo y sus relaciones con el episcopado Ibérico post-tridentino, especialmente a través de fray Luis de Granada y san Juan de Ribera", *Anthologia Annua* 8 (1960), pp. 83-141.

Dio il quale aveva introdotto lui stesso nel 1567 la traduzione italiana delle *Pie et devote orationi raccolte da diversi e gravi autori per il R. P. F. Luigi di Granata dell'ordine de' Predicatori*, diffondendosi in un accalorato elogio dell'opera, una "preciosa gioia" che "tratta di cose mentali, e di tal condizione ch'intorno a quelle bisogna adoperar tutto lo spirito, e tutto l'affetto"¹⁹. Un elogio tanto più significativo in quanto pochi anni dopo, nel 1576, lo stesso Giovanni di Dio, dietro impulso del cardinal Guglielmo Sirleto, si sarebbe fatto promotore di una lista o indice di libri proibiti, recentemente rinvenuta nell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, che avrebbe dovuto catalogare tutti i libri proibiti non compresi nell'indice paolino del 1559 e in quello tridentino del 1564, nella quale egli inserì altri testi mistici come il *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio* del francescano Bartolomeo Cordoni da Castello, che riprendevano e sviluppavano le tematiche dell'annullamento della volontà umana nella volontà divina²⁰. Il Cordoni sì dunque e il Granada no. Il *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio* all'indice e il *Libro de Oración* lodato e raccomandato ai più devoti fedeli di santa romana Chiesa. Qual era il discrimine tra ortodossia ed eresia mistica che andavano disegnano nella penisola italiana degli anni settanta e ottanta del '500 i tutori dell'ortodossia cattolica? Per molti versi questo interrogativo riproponeva i termini di un altro dilemma di fronte al quale si erano trovati gli inquisitori romani solo pochi anni prima: quello riguardante le opere del domenicano Battista da Crema e del suo allievo prediletto, il canonico regolare Serafino da Fermo, le prime poste all'indice le seconde invece salvate dall'onta di una condanna.

Nel 1552 il Sant'Uffizio aveva pronunciato una formale condanna della dottrina del domenicano Battista da Crema, in ideale continuità con il breve emanato più di quindici anni prima (nel 1536) da Paolo III contro le conventicole milanesi ispirate dall'opera dello stesso domenicano²¹. L'obiettivo degli inquisitori, che si sarebbe tradotto pochi anni dopo nella messa all'indice degli *opera omnia* del domenicano (1559)²², era proprio quel senso di assoluta

¹⁹ G. CARVALE: *L'orazione proibita...*, *op. cit.*, p. 95, nota 129.

²⁰ *Index des livres...*, *op. cit.*, X, pp. 825-826; G. CARVALE: *L'orazione proibita...*, *op. cit.*, p. 94.

²¹ E. BONORA: *I conflitti della Controriforma, Santità e obbedienza nell'esperienza dei primi barnabiti*, Le Lettere, Firenze 1998, pp. 189 ss.

²² *Index des livres...*, *op. cit.*, VIII, pp. 379-380.

certezza della fede (e di impeccabilità) che secondo Battista da Crema era connaturato al raggiungimento della perfezione da parte del devoto che riusciva ad annullare la propria volontà in quella divina.

Quando si trovarono di fronte al *corpus* di opere del suo allievo Serafino da Fermo, gli inquisitori romani scelsero invece di mettere all'indice solo ciò che non potevano tralasciare senza smentire clamorosamente il proprio operato, ovvero, quell'*Apologia di Battista da Crema*, redatta da Serafino da Fermo nei primi anni quaranta che –per sua intrinseca natura, direi– non rendeva possibile distinguere le sorti dell'uno da quelle dell'altro. Per tutte le altre opere di Serafino, invece, il silenzio degli inquisitori equivalse di fatto a una piena legittimazione²³.

C'era in effetti una lieve ma significativa differenza tra il discorso mistico dei due autori. Nel suo percorso di ascesa al monte di Dio, Serafino aveva disegnato i quattro gradi –la lettionne, la meditatione, la mentale orazione e la contemplazione– di una scala lungo la quale il devoto passava gradualmente dalla condizione di incipiente a quella di proficiente per arrivare infine a uno stato di perfezione. In quest'ultimo stadio, nel momento in cui l'anima dell'uomo, liberato dei suoi lacci terreni, si unisce con Dio, rimettendo la propria volontà in quella divina, in questa fase detta dell'orazione perfetta, Serafino utilizzò una cautela che al suo maestro era invece mancata. Pur parlando di una condizione di deificazione, e pur accennando a una qualche “fidanza di essere nel numero degli eletti”, egli preferì rifugiarsi dietro un'esplicita professione di inconoscibilità, evitando di avventurarsi in quelle insidiose affermazioni riguardo allo stato di impeccabilità e di libertà totale del perfetto che avrebbero di lì a poco sancito la condanna di Battista da Crema²⁴.

L'impressione ricavata studiando parallelamente le rispettive vicende censorie è che l'orazione mistica fu combattuta soprattutto nella misura in cui venne presto associata all'eretica dottrina luterana. Ciò che determinò la condanna di Battista, e specularmente la mancata condanna del secondo (Serafino da Fermo), fu la presenza o meno di quella condizione di impeccabilità che troppo pericolosamente andava a coincidere nei suoi effetti contingenti con la luterana certezza della salvezza per sola fede. Lo studio delle più tarde censure svolte (negli anni ottanta del '500) sui testi del Cordoni (l'autore del *Dialogo dell'unione*

²³ Per il divieto dell'*Apologia* cfr. *Index des livres...*, *op. cit.*, VIII, pp. 677-678.

²⁴ G. CARVALE: *L'orazione proibita...*, *op. cit.*, pp. 39-45.

dell'anima con Dio) e dello stesso Battista da Crema offre in effetti una significativa conferma in questo senso²⁵.

Sin da quando l'indice tridentino aveva trasformato la proibizione del 1559 in una condanna *donec corrigentur* le opere di Battista da Crema, come molte altre opere condannate nel '64, aspettavano di essere espurgate per conoscere una nuova vita sotto mentite spoglie. Affidate in un primo momento al generale della Compagnia di Gesù Giacomo Laínez, a causa della morte di quest'ultimo erano rimaste in attesa di migliore sorte²⁶. Ebbene, nella seconda metà degli anni ottanta la Congregazione dell'Indice decise di riprendere in mano l'incartamento Battista da Crema per procedere all'espurgazione dei suoi scritti. Quali furono le opere che i cardinali dell'Indice decisero di esaminare? La scelta cadde su due delle sue quattro principali opere, il *Della cognizione et vittoria di se stessi* e lo *Specchio interiore*, e ci sono elementi sufficienti per sostenere che non fu una scelta casuale. Accogliendo la tradizionale visione del cammino verso la perfezione in quattro stadi corrispondenti a devoti incipienti, proficienti, perfetti e perfettissimi, il domenicano lombardo aveva dedicato a ciascuno di questi gradi un'attenzione particolare scrivendo un'opera per ciascun grado o stadio del percorso di ascesa mistica. A differenza dell'*Aperta verità* e della *Philosophia divina*, scritti indirizzati a chi muoveva i primi passi lungo la mistica scala divina, a chi era chiamato a esercitare la propria umana volontà per abbandonare lacci e passioni terrene e rivolgere il proprio sguardo verso Dio, le due opere esaminate dalla Congregazione dell'Indice erano rivolte invece a chi aveva già compiuto buona parte di quel percorso ed era giunto ormai a stretto contatto con l'oggetto del suo amore, Dio. Non casuale dunque la scelta delle due opere, dicevo, dal momento che in queste ultime due il fedele era chiamato ad abbandonare la propria volontà fino a quel totale annullamento nella volontà divina. Ebbene, leggendo le osservazioni censorie conservate tra le carte dei cardinali dell'Indice appare evidente che –come nel caso del Cordoni, che qui non si ha il tempo di ricostruire– l'obiettivo dell'anonimo consultore fosse quasi esclusivamente quello di ribadire la centralità dell'arbitrio umano e di opporsi a ogni tentativo di svalutazione delle buone opere umane²⁷.

La restituzione di una centralità teologica e dottrinale all'elemento volontaristico umano rimase ancora fino agli anni ottanta del '500, in virtù di un

²⁵ *Ibidem*, pp. 94 ss.

²⁶ M. SCADUTO: *L'epoca di Giacomo Lainez 1556-1565. L'azione*, Roma 1974, p. 248.

²⁷ G. CARAVALE: *L'orazione proibita...*, *op. cit.*, pp. 134-138.

perdurante antiluteranesimo, il crinale lungo il quale l'azione dei censori era destinata a muoversi, il principale filtro attraverso il quale la letteratura mistica, anche nelle sue derivazioni più radicali, venne sottoposta al vaglio censorio. Ad ogni modo, superata quella fase degli anni ottanta in cui la sensibilità antimistica ricoprì un ruolo significativo nelle strategie censorie romane, anche in ragione della personale sensibilità del pontefice Gregorio XIII, le espressioni più significative di quel filone mistico che per molti aspetti anticipava l'orazione di quiete, dovettero passare indenni tra le maglie della censura romana, riscoperte come pericolosi veicoli di eresia solo negli ultimi decenni del XVII secolo quando l'eresia quietista fu formalizzata nelle proposizioni attribuite allo spagnolo Miguel de Molinos, processato e condannato nell'autunno del 1687²⁸.

In Spagna cosa accadde in quegli stessi anni? Come si comportarono le autorità censorie rispetto ai quei medesimi autori? Savonarola (con l'*Exposicion sobre el pater noster*), Luis de Granada e il suo *Libro de Oración*, Serafino da Fermo (le cui *Obras espirituales* erano state tradotte in spagnolo nel 1556 da chi aveva raccolto l'impulso di Melchor Cano), furono messi all'indice insieme al *Dialogo dell'unione dell'anima con Dio* del Cordoni sin dalla prima lista ufficiale del 1559 stilata dall'inquisitore generale Ferdinando de Valdés²⁹, e l'assenza di Battista da Crema sembra dovuta più alla circostanza che le sue opere non erano state ancora tradotte in spagnolo che a una precisa scelta di salvare i suoi scritti (gli *opera omnia* di Battista da Crema furono invece prontamente inseriti nel successivo indice espurgatorio del 1583 che, con qualche differenza, riprendeva le condanne dell'Indice tridentino e le sue regole generali). Dunque una

²⁸ J. I. TELLECHEA IDÍGORAS: *El proceso del doctor Miguel Molinos*, con un saggio di A. Rita, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

²⁹ *Index des livres...*, *op. cit.*, voll. V e VI: per Serafino da Fermo rispettivamente pp. 539-541 e p. 632. Sul *Dialogo* del Cordoni che figura nell'Indice di Quiroga del 1583 e in tutti gli indici posteriori a quello (in Italia fu condannato con decreto dell'8 marzo 1584 e poi del 29 gennaio 1600) cfr. J. M. DE BUJANDA: "Los libros italianos en el índice español de 1559", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 34/1 (1972), pp. 89-104, in partic. pp. 99-102. Più in generale sull'indice di Valdés cfr. J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN: *El Inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568). Su vida y su obra*, Universidad de Oviedo, Oviedo 2008 (1ª ed. 1968), pp. 245-286. Per uno sguardo d'insieme sul rapporto tra censura e spiritualità vedi ora R. M. PÉREZ GARCÍA: "La censura y la espiritualidad española del Rinascimento. Razones doctrinales y elementos históricos para el conflicto", *Cultura Escrita & Sociedad* 7 (2008), pp. 13-36. Per una sintesi breve ma efficace della censura dei libri in Spagna cfr. ora le pagine di J. MARTÍNEZ MILLÁN: *La Inquisición española*, Madrid 2007, pp. 284-290.

politica censoria dalle linee diverse rispetto a quella romana, dispiegata in un clima culturale in cui non sembra esserci spazio per le distinzioni più o meno sottili dei censori romani. Mentre in Italia l'implicita preoccupazione di cui i censori si fecero portatori fu quella di salvare almeno parzialmente la tradizione mistica recuperandola al versante ortodosso (la proibizione *donec corrigantur* degli scritti di Battista mi sembra vada letta in questa direzione), in Spagna lo scontro religioso si cristallizzò ben presto, subito dopo il tornante di metà '500, intorno a una rigida polarizzazione tra canisti e carranzisti che non lasciò spazio a compromessi o incertezze. All'ombra della lotta di potere che si scatenò intorno al caso Carranza, ovvero intorno al processo inquisitoriale intentato contro il primate di Spagna, il potentissimo arcivescovo di Toledo, di cui Melchor Cano fu uno dei più violenti accusatori, tutte le istanze spirituali vicine a quelle del Carranza –espressioni di quella tendenza pietista e intimista di cui ha parlato tra i primi Bataillon³⁰– furono accomunati nella condanna inquisitoriale dell'arcivescovo toletano. Fu così che i principali esponenti spagnoli della Compagnia di Gesù, a cominciare da Francisco Borja, le diffusissime opere spirituali di Luis de Granada e le *Obras spirituales* di Serafino da Fermo furono condannate come espressioni di un'eresia che faceva dell'orazione mentale e affettiva il suo cavallo di battaglia e che si avvicinava pericolosamente ai temi condannati nei processi per eresia alumbrada.

Nell'ambito di una politica censoria duramente repressiva come quella dell'Indice spagnolo del 1559, e a fronte di una condanna totale come quella comparsa nell'indice romano del 1558-1559, l'opera di Erasmo fu invece trattata con un certo riguardo. Furono solo sei le opere condannate in latino e in lingua volgare, tra cui non caso però il trattato specificamente dedicato alla questione della preghiera, il *Modus orandi* (1524) e, inseriti tra le opere condannate solo in lingua spagnola, i commenti al *Pater noster* e quello sul salmo *Beatus vir et cum invocarem*. Il *Modus orandi* sarebbe stato spostato tra le opere degne di espurgazione solamente nell'Indice di Sandoval del 1612, mentre nella penisola italiana l'indice di Clemente VIII (1596) avrebbe ribadito le precedenti condanne romane relative a quel testo³¹.

³⁰ M. BATAILLON: "De Savonarole à Louis de Granada...", *op. cit.*

³¹ M. BATAILLON: *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Droz, Paris 1937; J. M. DE BUJANDA: "Erasme dans les index des livres interdits", *Langage et Vérité. Études offerts à Jean-Claude Margolin par ses collègues, ses collaborateurs, ses élèves et ses amis éditées par Jean Céard*, Genève 1993, pp. 31-47; S. SEIDEL MENCHI: "Sette modi

Varrà sicuramente la pena tornare alle suggestive pagine di Bataillon in cui il grande storico francese invitava a studiare la scuola spagnola dell'orazione in stretta relazione con l'Italia. Solo in un'ottica comparativa, scriveva Bataillon, sarebbe stato possibile comprendere l'evoluzione di tradizioni spirituali che per lunghi tratti si mossero parallelamente per poi intrecciarsi e intersecarsi l'una con l'altra e riprendere nuovamente distanza tra loro³². Solo in un'ottica comparativa, aggiungiamo noi, sembra possibile comprendere a pieno le linee della politica censoria romana e di quella spagnola in un settore cruciale come quello della letteratura devozionale e spirituale, allungando lo sguardo sotto il velo di categorie generali come quella di Controriforma (o di spiritualità della Controriforma) che non sempre aiutano il lavoro dello storico.

E' per esempio appena ovvio sottolineare come l'insistenza di un Granada o di un Serafino sulla nullità dell'essere umano e sul processo di espropriazione della volontà umana come passaggio obbligato verso la meta ultima del devoto (Dio) e sul raggiungimento dell'unione dell'anima con Dio fossero recepite con maggiore allarme in un contesto come quello spagnolo caratterizzato sin dagli anni venti da una sempre maggiore identificazione tra movimenti *alumbrados* e protestanti³³,

di censurare Erasmo”, in U. ROZZO (a cura di): *La censura libraria nell'Europa del Cinquecento*, Udine 1997, pp. 177-206. Piuttosto emblematico della diversità di sensibilità tra la censura romana e quella spagnola è il caso dello scritto di Alberto Pio da Carpi contro Erasmo che in Italia non fu censurato e lo fu invece in Spagna (nella sua traduzione in castigliano del 1536; ed. or. 1530) in perfetta coerenza con una politica censoria molto più morbida rispetto a Erasmo di quanto non lo fosse quella romana (solo sei scritti sono proibiti in latino e castigliano, tre solamente in castigliano, e in generale le opere non tradotte che vengono proibite sono poche, gli *Adagia* per esempio non vengono proibiti, erano uno dei testi più diffusi in Spagna: Pio da Carpi fu proibito nel 1551 nella sua versione spagnola e nel 1559 in qualunque lingua (J. M. DE BUJANDA: “Los libros italianos...”, *op. cit.*, p. 92).

³² M. BATAILLON: “De Savonarole à Louis de Granada...”, *op. cit.*

³³ Cfr. a titolo di esempio il noto brano in cui Melchor Cano assimila gli effetti dell'eresia *alumbrada* a quelli dell'eresia luterana:

“Los alumbrados tenían a su parescer estas experiencias e demonstraciones de la gracia e luz del espíritu sancto, e como los lutheranos llevaban la certumbre de la gracia por via de la ffe cathólica, ellos la llevaban por otro camino: esto es por un sentido experimental que se prometían en sí mesmos de la ffe y del amor de Dios”.

Di qui l'illusoria “seguridad” che, allo stesso modo degli eretici d'oltralpe, li aveva portati a disprezzare cerimonie e opere esteriori, nella falsa convinzione che “no eran menester” e che “quien se detenia en estas cosas era como quien se detenia en el camino e no llegava al cabo de

identificazione che nella penisola italiana –nonostante il ruolo determinante della figura di Juan de Valdés nella definizione dei caratteri della Riforma italiana– si avvertì invece come problema di minor urgenza.

E' dunque sul terreno della lotta all'eresia mistica, o all'orazione mistica, che sembrano marcarsi le differenze più significative tra la censura romana e quella spagnola. Mentre nella Spagna della prima metà del secolo XVI le autorità inquisitoriali si trovarono di fronte al parallelo procedere e direi al sovrapporsi di movimenti luterani e correnti spiritualistico-alumbrade, potendo così colpire indiscriminatamente l'una e l'altra manifestazione ereticale³⁴, nella penisola italiana le cose andarono diversamente. La mistica italiana si sviluppò, infatti, sin dal Trecento –tranne poche eccezioni come l'eresia begarda– nell'alveo dell'ortodossia cattolica. Al momento della diffusione delle dottrine protestanti in Italia, quella tradizione offrì tra l'altro, un importante contributo alla difesa della stessa ortodossia in funzione antiluterana: un'indiscriminata caccia al mistico, come quella che per certi versi sembra essersi svolta in territorio spagnolo negli anni centrali del '500 ma anche oltre, sarebbe risultata tra le altre cose dannosa ai fini di quella lotta antiluterana che almeno fino agli anni settanta-ottanta del '500 avrebbe conservato la priorità su qualsiasi altro obiettivo. E più in generale avrebbe eliminato dal patrimonio genetico della Chiesa di Roma una tradizione che si voleva contenere e indirizzare ma alla quale non si voleva certo rinunciare³⁵.

la jornada”, incapace di pervenire a un'autentica “*paz interior, agena a todos affectos e perturbaciones*”, riservata invece a quei “*barones espirituales, [que] se davan por libertados de esta ley de el sábado exterior e de otras semejantes [...] nisi ratione scandali*” (Censura di Cano al *Catechismo* di Carranza, in F. CABALLERO: *Vida del Ill.mo sr. d. fray Melchor Cano del orden del Santo Domingo*, Madrid 1871, cit. da M. FIRPO: “Introduzione”, in J. de VALDÉS: *Alfabeto cristiano e altri scritti*, a cura di M. Firpo, Einaudi, Torino 1994, p. XXXI).

³⁴ Sul tema esiste una bibliografia sterminata. Oltre a M. BATAILLON: *Erasmus et l'Espagne...*, *op. cit.*, vedi almeno *Reforma española y Reforma luterana. Afinitades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, Madrid 1975; e la rassegna storiografica di J. I. TELLECHEA IDÍGORAS: “El protestantismo castellano (1558-1559). Un *topos* (M. Bataillon) convertido en *tópico* historiografico”, in Manuel REVUELTA SANUDO y Ciriaco MORÓN ARROYO (eds.): *El erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Santander 1986, pp. 305-321.

³⁵ Piuttosto significativo mi sembra il caso di Girolamo Sirino, canonico regolare, autore di uno scritto spirituale intitolato *Come acquistare se deve la divina gratia et conoscer di haberla ricevuta, et mantenersi in essa*, interamente dedicato ai “gradi per i quali si viene alla perfetta beatitudine e compimento dei desiderii” e all'amor puro, edito a Venezia nel 1558 e

Ed è una questione questa che va affrontata con la consapevolezza che si tratta di una storia che supera ampiamente i confini del XVI secolo. Basti accennare al caso molto significativo del frate cappuccino spagnolo Felix de Alamín che nel 1703 inviò ai cardinali inquisitori romani una *Delación contra muchos libros que al parecer contienen los errores de Molinos*, nella quale denunciava 27 libri ascetico-mistici colpevoli a suo vedere di propagare in Spagna gli errori di quietisti, illuminati, bergardi e beghine. Autori anche molto noti, riconducibili per lo più all'ordine carmelitano, come Giuseppe Gesù di Maria Quiroga (autore della *Subida del alma a Dios que aspira a la divina unión*), Francesco di San Tommaso (autore della *Medula Mistica*), o Giovanni della Croce, oppure altri testi quattrocenteschi come quelli di Gerson che avrebbero potuto alimentare l'eresia quietista. Ebbene, la Congregazione dell'Inquisizione, dopo un attento esame della denuncia del cappuccino spagnolo, si pronunciò con una clamorosa sentenza: all'Indice venivano poste non le opere da lui denunciate, bensì lo scritto pubblicato pochi anni prima dallo stesso Felix de Alamín per confutare quei testi da lui ritenuti pericolosi, l'*Espejo de verdadera y falsa contemplación*³⁶. Al di là del pur importante retroterra degli scontri tra ordini religiosi o dei contrastati rapporti tra Roma e Madrid in cui l'episodio va inserito, certamente si riproponeva ancora una volta, e questa volta in maniera direi clamorosa, quella distanza di valutazione, quella differenza di sensibilità censoria che mi sembra caratterizzare anche nella lunga durata una storia comparata della censura romana e di quella spagnola. Anche in questo caso –passata la fase dell'emergenza, terminata la fase della più dura lotta antiquietista ai vertici delle istituzioni ecclesiastiche– l'ossessione controversistica del frate cappuccino spagnolo appariva ai vertici della Congregazione dell'Inquisizione ben più temibile del veleno dei 'nuovi mistici' perché essa rischiava di trascinare via con sé un'intera tradizione che Roma aveva inteso controllare, arginare, ma non eliminare.

Eppure, non tutto sembra così facile da sistemare. Occorrerà ritornare per esempio alla controversa traduzione (o meglio al riadattamento) che Cano fece nel 1550 (a Valladolid) del *Trattato della cognizione e Vittoria di se stesso* del

nel 1574. L'opera non venne inserita in alcun indice romano mentre in Spagna fu censurata, nella sua unica versione in volgare italiano, negli indici del 1559 e del 1583 (J. M. DE BUJANDA: "Los libros italianos...", *op. cit.*, pp. 98-99).

³⁶ A. MALENA: *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma 2003, pp. 299-301.

canonico regolare lateranense Serafino da Fermo (1546), che a sua volta altro non era che un compendio dell'omonima opera del suo maestro Battista da Crema pubblicata all'inizio degli anni trenta a Venezia³⁷. Tornare su quella edizione significa cercare di comprendere meglio le ragioni profonde dell'adesione di Cano a un messaggio ascetico-mistico che soli pochi anni dopo avrebbe suscitato invece le sue reprimende di censore, e soprattutto comprendere i termini di una svolta personale (quella che in soli quattro o cinque anni lo porta ad additare Serafino da Fermo come un pericoloso nemico da combattere alla pari delle più significative istanze della spiritualità gesuitica, di Luis de Granada e ovviamente dell'arcivescovo di Toledo Carranza), una svolta che avrebbe esercitato un'influenza decisiva sulle linee di fondo della politica censoria spagnola nei decenni a seguire.

In questo caso si dovrà certo tenere conto del soggiorno trentino di Cano del 1551-1552 in cui questi ricevette per la prima volta notizia della condanna di Battista da parte del Sant'Uffizio romano, mettendo in discussione dunque le sue precedenti convinzioni e inducendolo a interrompere il progetto di traduzione in spagnolo di un altro trattato del Fermo, lo *Specchio interiore*, che appena pochi mesi prima aveva definito "extremamente provechoso (salutare)". Occorrerà tenere conto certamente dei motivi di carattere personale che indurirono i suoi umori, come la mancata nomina a un posto prestigioso (le Canarie non lo erano sicuramente) e la brillante ascesa del rivale Carranza,

³⁷ P. SAINZ RODRÍGUEZ: "Influencia de los místicos italianos", in *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, Barcelona 1963, pp. 543-556; V. BELTRÁN DE HEREDIA: "Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI", in *Miscellanea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, Salamanca, 1972, III, pp. 577-598; J. TAPIA: *Iglesia y teología en Melchor Cano (1509-1560): un protagonista de la restauración eclesial y teológica en la España del siglo XVI*, Roma 1989, pp. 74-75. Sul *Tratado de la victoria de sí mismo* cfr. anche F. CABALLERO: *Vida del Ill.mo sr. d. fray Melchor Cano...*, *op. cit.*, pp. 386-393. Più in generale su Cano vedi Fernando SÁNCHEZ-ARJONA HALCÓN: *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Roma 1969, pp. 135-163; A. BIONDI: "Melchiorre Cano e l'esperienza storico-filologica dell'Umanesimo", in M. CANO: *L'autorità della storia profana (De humanae historiae auctoritate)*, a cura di A. Biondi, Giappichelli, Torino 1973, pp. VII-LIV, ora in A. BIONDI: *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. Donattini, Modena 2008, pp. 455-492; M. OLIVARI: "Le facce diverse di Melchor Cano", in A. PROSPERI e M. DONATTINI (a cura di): *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, Roma 2001, pp. 149-176; J. BLEDA PLANS: *La Escuela de Salamanca*, Madrid 2000, pp. 501-750; M. CANO: *De loci theologicis*, ed. Juan Belda Plans, Madrid 2006.

l'isolamento in cui si venne a trovare all'interno dell'ordine domenicano all'indomani dello scoppio del caso Carranza, o come l'ostilità maturata nei confronti dei gesuiti spagnoli, grandi sostenitori della spiritualità di un Luigi di Granada o di un Serafino da Fermo, e autori nel 1555 di una delazione ai suoi danni presso Paolo IV che gli sarebbe costata una convocazione ufficiale a Roma da parte del pontefice. Ma soprattutto –nell'ambito di uno studio comparato tra la censura romana e quella spagnola– sarà utile tornare sull'importante mutamento di prospettiva, sulla nuova consapevolezza che stava dietro quella svolta.

Il primo di tre rimproveri che la Chiesa potrebbe muovere a Luigi di Granada –scrisse Cano alla metà degli anni cinquanta– è che ha preteso di rendere tutti gli uomini contemplativi e perfetti e insegnare al popolo, in castigliano, cose che convengono solamente a una minoranza³⁸.

El pueblo –avrebbe scritto poco dopo nella nota censura del '59 al *Catecismo* di Carranza– *tiene necesidad de oración vocal, porque la mental muy pocos la entienden ni salen con ella. Y establecer regla para los pocos con peligro de los más, ignorantes y flacos, es ocasión de escándalo*³⁹.

³⁸ “L'altro motivo per il quale Granada deve essere giustamente rimproverato è che ha promesso a tutti gli stadi un cammino di perfezione comune e generale, senza voto di castità, povertà e obbedienza [cioè non distingue tra religiosi e uomini del secolo] [...] Infine in questo libro di Granada [...] ci sono alcuni errori che hanno un certo sapore di eresia alumburada e altri che sono in contraddizione palese con la fede e la dottrina cattolica”.

Granada cercò di evitare la condanna inquisitoriale recandosi immediatamente a Valladolid per fermare l'inquisitore Valdés ma non riuscì a evitare la messa all'indice del suo volume. Solo nel 1566 sarebbe riuscito ad approntare una nuova edizione (emendata e aumentata) del *Libro de oración*, questa sì destinata a circolare ampiamente. Nella versione autoemendata scomparvero i luoghi che avevano irritato Melchor Cano nonchè gli elogi all'opera di Serafino da Fermo e vennero inseriti interi paragrafi dedicati a rafforzare il ruolo dell'orazione vocale, la necessità delle cerimonie e delle opere esteriori (M. BATAILLON: “De Savonarole à Louis de Granada...”, *op. cit.*, pp. 33-35). Nell'indice del 1583 venne riprodotta la proibizione del 1559 con una significativa aggiunta: “impreso en qualquier tempo y lugar, ante el año 1561” (*Index des livres...*, *op. cit.*, VI, p. 611). Restò invece all'indice nel 1583 il *Manual de diversas oraciones y espirituales ejercicios*.

³⁹ M. BATAILLON: “De Savonarole à Louis de Granada...”, *op. cit.*, p. 32; cit. da F. CABALLERO: *Vida del Ill.mo sr. d. fray Melchor Cano...*, *op. cit.*, pp. 593 e 759.

In altre parole, dietro quella svolta della prima metà degli anni cinquanta che lo avrebbe portato a distinguersi come il più acerrimo nemico di chi aveva deciso di “*dejar el norte de la razón para navegar en el mar de la fe*”, non sembra stare un improvviso mutamento di opinione riguardo all'utilità e 'salutarità' dell'orazione mentale di un Serafino o di un Battista, bensì l'acquisita consapevolezza che quelle erano pratiche devozionali da riservare a pochi, a pochi colti intellettuali come lui, e che date in pasto alla moltitudine dei fedeli incolti potevano facilmente diventare pericolose e scandalose. E' facile per uno storico della censura romana sentir echeggiare in queste parole le cautele e gli ammonimenti dei coevi controversisti italiani, come le parole ormai celebri del domenicano Ambrogio Catarino Politi, allarmato dal fatto che la “curiosità e presunzione umana” erano giunte a tal punto:

che ciascuno di qual vuoi condizione, così femina come maschio, così idiota come letterato, vuole intendere le profundissime questioni de la sacra teologia e divina Scrittura,

dando adito alla diffusione di “cose non già mai odite”, dottrine pericolose destinate a turbare e ingannare le “misere e indotte plebi”⁴⁰. È facile constatare come l'esito di questi processi non poteva che essere molto simile: per molti aspetti infatti la proibizione dei testi biblici in lingua vernacolare contenuta nell'indice romano del 1559 e la Censura generale delle bibbie del 1554 possono essere lette come soluzioni parallele di una medesima urgenza⁴¹.

E, ancora, occorrerà tornare sull'ultima fase del Concilio di Trento dove i giochi sembrarono riaprirsi, almeno per qualche tempo, almeno per la durata delle ultime sessioni conciliari. A Trento, infatti, la commissione incaricata da

⁴⁰ Politi Ambrogio CATARINO: *Compendio d'errori et inganni luterani contenuti in un libretto senza nome de l'autore, intitolato “Trattato utilissimo del beneficio di Christo crucifisso”*, Ne la contrada del Pellegrino, Roma 1544, edito a cura di M. Firpo, in Benedetto da MANTOVA: *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze*, a cura di S. Caponetto, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago 1972, pp. 347-422, in partic. pp. 347-349.

⁴¹ Per l'Italia vedi G. FRAGNITO: *La Bibbia al rogo. Censura ecclesiastica e volgarizzamenti biblici (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna 1997; *Proibito capire. Chiesa e volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2005e 2006; per la Spagna, V. PINTO CRESPO: *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Taurus, Madrid 1983, e soprattutto J. ENCISO: “Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino”, *Estudios Bíblicos* 3 (1944), pp. 523-560.

Pio IV di rivedere gli indici romano e spagnolo del 1559 e preparare un nuovo indice dei libri proibiti universalmente valido per tutta la cristianità, scelse di ritornare su molte delle proibizioni comminate appena pochi anni prima e nel caso specifico di riesaminare testi condannati dall'inquisitore Valdés come il *Libro de la oración y Guía de pecadores* del Granada e il *Catecismo* di Carranza, la cui piena ortodossia fu formalmente riconosciuta dai vescovi membri della stessa. Insomma, come è stato recentemente sottolineato:

quando i giochi in Spagna erano ormai chiusi, il Concilio di Trento sembrò riuscire a raccogliere e dare spazio alle voci dissonanti rispetto alla politica confessionale avviata con la svolta degli anni '58-59, arrivando a mettere in discussione, dall'alto del proprio ruolo universale e sovranazionale, le condanne che erano state i simboli stessi della repressione di quegli anni⁴².

Di fatto l'indice tridentino non sarebbe stato recepito in Spagna e quel progetto avrebbe dovuto attendere parecchi anni per essere parzialmente accolto solo negli anni ottanta con l'indice di Quiroga –altro interessante punto di snodo per una storia comparata della censura romana e spagnola⁴³. Per il momento i padri tridentini favorevoli all'arcivescovo di Toledo avrebbero dovuto accontentarsi di assistere a uno di quei paradossi che fanno sorridere lo storico della censura, ovvero quello di vedere il principale nemico di Carranza, Filippo II, avallare e diffondere in Spagna un catechismo tridentino profondamente debitore del *Catecismo carranziano*⁴⁴.

⁴² S. PASTORE: "Roma, il Concilio di Trento, la nuova Inquisizione: alcune considerazioni sui rapporti tra vescovi e inquisitori nella Spagna del Cinquecento", *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2000, pp. 109-146, p. 120. Sull'indice tridentino e i libri spagnoli vedi Daniel DE PABLO MAROTO: "El índice de libros prohibidos en el Concilio de Trento", *Revista Española de Teología* 36 (1976), pp. 39-64.

⁴³ *Index des livres...*, *op. cit.*, VI, p. 20-21: mentre i decreti tridentini furono accettati immediatamente da Filippo II il 12 luglio 1564, per quanto riguarda l'indice tridentino le contraddittorie indicazioni fornite dal Consiglio della Suprema ne resero di fatto nulla l'applicazione; solo venti anni dopo con l'indice del '83 sarebbero state recepite in Spagna le proibizioni tridentine.

⁴⁴ J. I. TELLECHEA IDÍGORAS: "La aprobación del Catechismo de Carranza en Trento con noticias sobre la Comisión del Index (1563)", *Scriptorium Victoriense* (1987), pp. 348-402, in partic. p. 381.

La vicenda stessa del catechismo in Spagna offre peraltro significativi elementi di riflessione. La versione mandata a stampa nel 1577 in Spagna non fu infatti la traduzione in lingua castigliana che pure era stata fatta approntare per volere di Filippo II dietro esplicita richiesta del pontefice romano Pio V bensì una meno pericolosa versione in lingua latina. La clamorosa vicenda, ricostruita con dovizia di particolari qualche anno fa da Pedro Rodríguez, vide Filippo II recitare, nei mesi che seguirono la chiusura del Tridentino e la pubblicazione del catechismo tridentino, la parte del fedele alleato di Roma e del deciso partigiano del catechismo romano (“che liù si ordinò” e “che il Papa ha fatto pubblicare”), uno strumento che considerava indispensabile per una piena applicazione dei decreti conciliari. Accogliere i dettami conciliari e insegnare il catechismo romano erano per Filippo II due elementi fondamentali per fronteggiare l’eresia protestante in Europa. Il re e la corte, dopo la promulgazione del catechismo romano, non opposero alcuna difficoltà alla traduzione in lingua castigliana progettata dal nunzio e anzi l’appoggiarono a Roma tramite il Verzosa. Né tantomeno restrinsero in Spagna la circolazione degli esemplari in volgare editi fuori dai confini spagnoli⁴⁵. Fu invece il Consiglio della Suprema ad opporsi fortemente a quel progetto. Tanto fermamente da riuscire a bloccare un’impresa ormai avviata e imporre al re un radicale mutamento di strategia: la prima edizione del catechismo in lingua volgare avrebbe visto la luce ben duecento anni dopo! Questa vicenda mette in luce tutta la radicalità della strategia repressiva dell’Inquisizione spagnola, marcando un punto di divergenza significativo persino rispetto alle più rigide proibizioni romane. Se Filippo II reputava il catechismo in lingua volgare uno strumento ideale per combattere l’eresia, la Suprema e i suoi consiglieri più ascoltati ritenevano invece che non c’era alcun bisogno di opporsi all’eresia coinvolgendo il popolo in quella battaglia: la missione che il Sant’Uffizio si era dato in fondo era molto semplice: evitare che l’eresia entrasse in Spagna, e nel caso in cui avesse già fatto il suo ingresso attraverso persone o libri, stroncarla⁴⁶. Insomma, con quel divieto la Suprema esprimeva l’idea che gli indotti non dovessero in alcun modo essere messi a parte delle ‘cose teologiche’, neppure nella forma didattica della catechesi⁴⁷. Non

⁴⁵ Pedro RODRÍGUEZ: *El Catechismo Romano ante Felipe II y la Inquisición española*, Rialp, Madrid 1998, pp. 68-69.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 146.

⁴⁷ La convinzione che determinate materie non dovessero figurare nei libri in volgare era criterio ampiamente condiviso; vedi per esempio quanto scriveva lo stesso Luis de Granada:

stupisce certo dunque trovare in Spagna già a partire dai primissimi anni cinquanta chiare prese di posizione contro i libri di controversia in lingua volgare. Basti rileggere quanto scriveva Cano a proposito di un altro celebre catechismo, il *Catechismo* di Carranza:

il libro è riprovevole perché tratta di molte controversie tra luterani e cattolici ed è cosa nociva che il popolo senta che si disputi delle cose in cui crede [...]: e questa ragione tanto più vale in Spagna dove non si permettono libri eretici, così è inopportuno un tale rimedio contro il veleno, veleno contro cui non dobbiamo lottare ma piuttosto eliminarlo (buttarlo fuori) dalla nostra terra, se c'è, e facendo in modo che non entri, se non c'è.

Queste posizioni riflettevano una consapevolezza che l'Inquisizione romana avrebbe raggiunto solo diversi anni dopo. Anche i maggiori controversisti cattolici della penisola, come Ambrogio Catarino Politi, avevano condiviso idee simili negli anni venti e trenta del Cinquecento, posizioni rigide rispetto al problema della controversia in lingua volgare, della diffusione popolare dei contenuti delle dispute. La pubblicazione del *Beneficio di Cristo* (1543) e l'inizio di una massiccia campagna di propaganda da parte degli spirituali italiani attraverso l'uso della lingua volgare avevano però cambiato le carte in tavola: anche il Catarino e gli altri controversisti avevano dovuto accettare di scendere su quel terreno di battaglia: una battaglia colpo su colpo che invece in Spagna, in ragione di una diffusione molto circoscritta dell'eresia luterana, non si arrivò mai a combattere⁴⁸. Solo più avanti, quando il pericolo rappresentato dall'eresia luterana era stato arginato, o comunque circoscritto, nel 1564, si arrivò a Roma ad un divieto che rispecchiava fedelmente la sensibilità spagnola riassunta dalle parole di Cano: la proibizione dei libri di controversia in volgare⁴⁹.

“*porque razón tienen* [coloro che condannano i libri di buona dottrina scritti in lingua volgare] *si entienden que no se han de escribir en lengua vulgar ni cosas altas y escuras, ni tampoco se han de referir los errores de los hereges ni otras cosas semejantes, ni questionnes de theologia*” (*Ibidem*, p. 145).

⁴⁸ G. CARVALE: *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Olschki, Firenze 2007.

⁴⁹ G. FRAGNITO: *Proibito capire...*, *op. cit.*; e “Per una geografia delle traduzioni bibliche nell'Europa cattolica (sedicesimo e diciassettesimo secolo)”, in J.-L. QUANTIN et J.-C. WAQUET (coords.): *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, Librairie Droz, Genève 2007, pp. 51-77

La vicenda della pubblicazione del catechismo tridentino in Spagna lascia trasparire, come si è visto, un contrasto più o meno sotteso tra Filippo II e la Suprema. Se non si trattò di uno scontro aperto certamente però quella vicenda rivelò esigenze e sensibilità molto differenti tra loro. E una conferma della distanza di valutazione che separava la Corona dall'Inquisizione spagnola si ebbe anche in occasione delle polemiche che accompagnarono il controverso progetto della Bibbia regia tra la fine degli anni sessanta e i primissimi anni settanta. Nel 1568 Filippo II chiese al biblista Benito Arias Montano di collaborare e sovrintendere a un progetto editoriale ambiziosamente proposto dallo stampatore fiammingo Cristophe Plantin: la riedizione aggiornata e ampliata della Bibbia Poliglotta di Cisneros. Il progetto, che Plantin in un primo momento aveva sottoposto all'attenzione dei principi protestanti, prevedeva la riedizione della famosa Bibbia di Alcalá in cinque volumi, con una discussa appendice in tre volumi che comprendeva la versione del Nuovo Testamento di Sante Pagnini. Nel novembre 1571 una parte dell'opera venne presentata a Roma. Era stato lo stesso Filippo II a insistere presso il suo ambasciatore a Roma, Zúñiga, affinché il testo ricevesse l'approvazione romana, pur raccomandandosi che il suo nome non comparisse ufficialmente nella richiesta. Incaricato di presentare e difendere il testo della Poliglotta di fronte ai cardinali romani fu non a caso il teologo spagnolo Pedro de Fuentidueñas⁵⁰, già collaboratore della commissione che aveva redatto il catechismo tridentino, incaricato poi nei mesi successivi alla chiusura del concilio di approntare la citata traduzione in lingua castigliana che non avrebbe mai visto la luce⁵¹. Nonostante il diretto interessamento del monarca spagnolo, la prima reazione romana di fronte al testo della poliglotta fu di segno decisamente negativo. Suggestioni cabalistiche ravvisate in alcuni scritti di Montano come il *De Arcano Sermone* e il *De Ponderibus et Mensuris*, la presenza dell'eretico Andreas Masius tra i collaboratori principali dell'iniziativa editoriale, la citazione del Talmud e di Sebastian Münster tra le autorità del testo, e soprattutto la presenza nel VII volume della Poliglotta della versione latina della Bibbia di Sante Pagnini –testo che in un primo tempo Arias Montano e Plantin avrebbero voluto addirittura sostituire alla Vulgata di San Girolamo nel *corpus* del testo– fecero sì che in un primo momento l'avallo romano venisse negato. La

⁵⁰ B. REKERS: *Benito Arias Montano (1527-1598)*, Wartburg Institute-Brill, Londres-Leiden 1972, p. 55.

⁵¹ P. RODRÍGUEZ: *El Catechismo Romano...*, *op. cit.*, pp. 70-89.

volontà del nuovo pontefice Gregorio XIII di rafforzare la propria alleanza con il monarca spagnolo, reduce dalla clamorosa vittoria di Lepanto contro i turchi, e la presenza del cardinal Sirleto e Granvelle tra i membri della commissione papale incaricata di esprimersi sull'ortodossia dell'iniziativa, condussero però nell'arco di pochi mesi, a un'approvazione provvisoria nell'agosto 1572, seguita il mese successivo da un *Motu proprio* del pontefice⁵². Le diffidenze romane non svanirono però nel nulla. Quando Montano si presentò a Roma nell'estate del 1575 per ottenere l'approvazione definitiva del testo Bellarmino e la Congregazione del concilio espressero un parere negativo (soprattutto sui volumi dell'*apparatus*) e solo le esigenze delle diplomazia indussero Gregorio XIII ad ammorbidire i termini di quel giudizio, rinviando ogni decisione definitiva al parere dei teologi spagnoli. Il punto è che proprio dalla Spagna erano giunti i più feroci attacchi contro la Poliglotta, a cominciare dalla dura polemica sferrata dal professore di greco dell'università di Salamanca León de Castro. I processi agli ebraisti salmantini Grajal, Gudiel, Cantalapiedra, fray Luis de León (da cui era partito il primo parere positivo per la Bibbia Regia), responsabili di studiare filologicamente il testo sacro in un confronto serrato con le varianti ebraiche, gettarono più di un'ombra sull'ortodossia del progetto di Montano, che ai testi sacri in ebraico e greco affiancava anche la parafrasi caldea del Vecchio Testamento e la versione siriana del Nuovo. Questa volta però la volontà di Filippo II di portare a termine il progetto ebbe la meglio sulle resistenze inquisitoriali: diversamente dalla vicenda della traduzione in volgare del catechismo, il re, evidentemente sensibile al lustrò che sarebbe derivato alla monarchia spagnola dall'iniziativa di Plantin, volle andare fino in fondo, riuscendo a superare la doppia resistenza (spagnola e romana) e, dopo il parere favorevole di Juan de Mariana, l'opera non avrebbe subito più alcun attacco. Uno degli aspetti più interessanti da approfondire di questa vicenda, nella prospettiva di uno studio comparato della censura romana e di quella spagnola

⁵² B. REKERS: *Benito Arias Montano...*, *op. cit.*, p. 56. Vedi anche S. PASTORE: "Benito Arias Montano", in A. PROSPERI (a cura di): *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa 2009 (di prossima pubblicazione), con la bibliografia ivi citata. Specificamente sulla Bibbia regia vedi E. SÁNCHEZ SALOR: "Contenido de la Biblia Poliglota", in L. GÓMEZ CANSECO (ed.): *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano 1598-1998. Homenaje al profesor Melquiades Andrés Martín*, Universidad de Huelva, 1998, pp. 279-300; e L. GÓMEZ CANSECO e E. SÁNCHEZ SALOR: "Colaboradores de Arias Montano en la Biblia Poliglota", *Revista Agustiniiana* 49 (1998), pp. 929-972; nonché B. MACÍAS ROSENDO: *La Biblia políglota de Amberes en la correspondencia de Benito Arias Montano (Ms. Estoc, A 902)*, Universidad de Huelva, 1998.

sarebbe sicuramente quello delle discussioni intorno alla Bibbia poliglotta avvenute negli ambienti curiali romani. Molto poco per esempio sappiamo dei differenti pareri che si scontrarono all'interno della Congregazione del concilio e delle altre istituzioni che furono chiamate a pronunciarsi sulla legittimità di quell'impresa editoriale. Particolarmente interessante sarebbe verificare nel dettaglio le posizioni del cardinal Girolamo Sirleto il quale negli stessi mesi in cui promuoveva il ripristino delle più severe proibizioni di Paolo IV in materia di testo biblico in lingua volgare⁵³ si distingueva come uno dei più convinti sostenitori del progetto di Bibbia regia di Arias Montano⁵⁴. Spirito controriformistico e sensibilità umanistica convivono in modo apparentemente armonioso nell'animo di questo illustre membro della Congregazione dell'Indice, invitando a riflettere più a fondo sul nesso tra umanesimo e controriforma e sulle declinazioni mai scontate che questo incontro assunse nella seconda metà del Cinquecento⁵⁵.

Un'ultima questione, infine, mi preme sottolineare in conclusione, un aspetto per molti versi legato ai problemi che siamo venuti delineando, ovvero il tentativo di controllo da parte delle autorità romane delle diffuse forme di devozionalità popolare che si esprimevano attraverso il commercio, la lettura e l'utilizzo privato e pubblico di brevi testi di "orazioncelle" dedicate a questo o a quel santo (santa Elena piuttosto che santa Marta o san Daniele) e volte alla soluzione immediata di concreti problemi della vita quotidiana del fedele, la guarigione da una malattia, la salvaguardia personale durante un viaggio, la scarcerazione di un familiare detenuto nelle prigioni, fino all'eliminazione o alla sconfitta di un rivale in amore o al desiderio di coronare con successo un amore non corrisposto (le cosiddette *orationes ad amorem*)⁵⁶. Si trattava di testi brevi,

⁵³ G. FRAGNITO: *La Bibbia al rogo...*, *op. cit.*, pp. 119-120.

⁵⁴ Per una prima idea cfr. M^a del C. ÁLVAREZ MULERO: "Relaciones entre Benito Arias Montano y el Cardenal italiano Guillermo Sirleti", in J. M^a MAESTRE, E. SÁNCHEZ SALOR, M. A. DÍAZ GITO, L. CHARLO BREA, P. J. GALÁN SÁNCHEZ (coords.): *Benito Arias Montano y los humanistas de su tiempo*, 2006, I, pp. 51-56.

⁵⁵ Sul Sirleto vedi almeno G. DENZLER: *Kardinal Guglielmo Sirleto (1514-1585). Leben und Werk: Ein Beitrag zur nachtridentinischen Reform*, Huber, Munchen 1964.

⁵⁶ M. P. FANTINI: "La circolazione clandestina dell'orazione di Santa Marta: un episodio modenese", in G. Zarrì (a cura di): *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, pp. 45-65;

composti generalmente da poche strofe o comunque da pochi fogli volanti che i censori romani del Sant'Uffizio iniziarono a condannare come falsi et superstiziosi all'inizio degli anni settanta (mi riferisco in particolare alla Bolla emanata nel 1571 da papa Pio V “sopra la recitatione della Beata Vergine Maria, colli decreti et indulgentie”), individuando in particolare la fonte più temibile della superstizione nelle cosiddette rubriche apposte all'inizio o alla fine del testo che indicavano i tempi o i modi in cui quelle orazioni dovevano essere recitate al fine di ottenere il successo sperato (recitare il testo tre o quattro volte, inginocchiati piuttosto che davanti a una candela; vedi già l'*Instructio circa Indicem librorum prohibitorum*). Molti inquisitori locali si impegnarono per combattere l'uso superstizioso di questi testi e gli incartamenti processuali degli ultimissimi decenni del '500 sono ricchi di testimonianze di questa battaglia. Negli stessi decenni le Congregazioni romane del Sant'Uffizio e dell'Indice approntarono dettagliate liste di “orationi et historiette false, apocrife et superstitiose”, liste pubblicate anche in appendice agli indici romani e destinate a circolare localmente grazie all'opera di zelanti esecutori delle volontà romane. Gli sviluppi della vicenda raccontano però che gli esiti di quella battaglia repressiva furono tutt'altro che felici. Nei primi decenni del Seicento e poi fino al secolo successivo queste liste di orazioni proibite continuarono a essere ripubblicate in modo meccanico, con una graduale ma irreversibile crescita del numero di orazioni proibite, direttamente proporzionale alla crescita dell'impotenza degli organi di controllo⁵⁷.

I provvedimenti di Clemente VIII volti a mettere ordine nella selva delle litanie furono controbilanciati dall'autorizzazione all'uso difficilmente controllabile in privato e negli oratori di litanie vietate in pubblico. Ai ripetuti segnali di resa da parte dei vertici romani cercò di opporsi il cardinale Bellarmino. Ma vano fu il suo tentativo di frenare la deriva insistendo sulla necessità di vagliare rigorosamente, sia sotto il profilo filologico sia sotto quello

“Saggio per un catalogo bibliografico dai processi dell'Inquisizione: orazioni, scongiuri, libri di segreti (Modena 1571-1608)”, *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 25 (1999), pp. 587-668; “Censura romana e orazioni: modi, tempi, formule (1571-1620)”, *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2000, pp. 221-243; G. CARVALE: *L'orazione proibita...*, *op. cit.*

⁵⁷ G. CARVALE: “Censura e pauperismo tra Cinque e Seicento. Controriforma e cultura dei ‘senza lettere’”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 1 (2002), pp. 39-77, e *L'orazione proibita...*, *op. cit.*

teologico, anche testi devozionali destinati alla dimensione privata per evitare che inesattezze storiche, imprecisioni o invenzioni lessicali ed errori dottrinali allontanassero i devoti dalla vera fede⁵⁸.

Si assistette in altre parole a un progressivo rilassamento della tensione censoria. Dopo una prima fase caratterizzata da una vigorosa battaglia anti-superstizione, concentrata nei tre decenni finali del '500 e nei primissimi anni del '600, a partire dal primo decennio del XVII secolo, di fronte alle dimensioni incontenibili del fenomeno non si tardò a convincersi della sostanziale inoffensività di quelle devozioni superstiziose. Quell'offensiva che aveva preso avvio negli anni settanta dietro impulso di personalità di primo piano come l'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo si andò gradualmente spegnendo, diventando un obiettivo di secondo piano rispetto ad altri più urgenti obiettivi. Abbiamo appreso dalle fondamentali ricerche di Gigliola Fragnito le linee di quel maestoso progetto culturale e religioso volto a rendere inaccessibili ai più i misteri della fede. Il sistematico allontanamento dei fedeli da una religiosità interiorizzata e intellettualizzata era il principale obiettivo di coloro i quali perseguirono con accanimento l'eliminazione di una grande quantità di testi devozionali in volgare italiano che nei decenni e nei secoli precedenti avevano alimentato la pietà interiore dei cattolici. Nella realizzazione di un progetto che di fatto favoriva l'abbandono di ogni esercizio autonomo del pensiero, l'utilizzo della superstizione devozionale poteva persino diventare uno strumento utile nelle mani degli ecclesiastici. Così mentre si sottraevano alla lettura dei fedeli testi devozionali intimistici molto diffusi anche tra i ceti meno colti come il *Giardino d'orazione* o lo *Specchio di orazione* (del frate cappuccino Bernardino da Balvano, edito nel 1553 a Messina e ristampato per ben 14 volte nel corso della seconda metà del secolo) o il *Monte delle orazioni volgari*, il mercato editoriale dei primi decenni del '600 riempiva i banchi dei librai di testi devozionali di autori ecclesiastici dedicati alla "prestezza dell'angelo custode" o al delirante calcolo pseudo-scientifico del numero degli stessi angeli in opere, autorevolmente avallate dagli organi censori romani, che riproponevano le stesse superstizioni che solo pochi decenni prima ci si era proposti di combattere⁵⁹.

Anche in questo caso un confronto con la realtà spagnola potrebbe risultare interessante. Basti pensare, è davvero solo un rapidissimo cenno conclusivo, alle

⁵⁸ G. CARVALE: *L'orazione proibita*, cit.; G. FRAGNITO: *Proibito capire...*, *op. cit.*

⁵⁹ G. CARVALE: *L'orazione proibita...*, *op. cit.*

33 edizioni di libri d'ore in castigliano (ma anche in altre lingue) condannate nell'indice spagnolo del '59 perché contenenti "molte cose curiose e superstiziose"⁶⁰, e domandarsi anche in questa circostanza quali furono, se ci furono, gli effetti di lungo periodo di quella offensiva censoria⁶¹.

⁶⁰ *Index des livres...*, *op. cit.*, V, p. 202; J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN: *El Inquisidor General Fernando de Valdés...*, *op. cit.*, pp. 283-284; Virgilio PINTO CRESPO: *Inquisición y control ideológico...*, *op. cit.*, pp. 280-283.

⁶¹ Più in generale sulla questione della superstizione e della letteratura popolare cfr. le numerose suggestioni provenienti dagli studi di F. BOUZA: *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Marcial Pons, Madrid 2001; e di P. M. CÁTEDRA: "Censura y control sobre la literatura de cordel", in *Invencción, difusión y recepción de la literatura popular impresa (siglo XVI)*, Editora Regional de Extremadura, Mérida 2002, pp. 171-197, su cui tornerò in altra sede. Per l'Italia mi permetto di rinviare a G. CARVALE: "Censura e pauperismo...", *op. cit.*