
Dizionario storico dell'Inquisizione

vol. I

diretto da
Adriano Prosperi

con la collaborazione di
Vincenzo Lavenia e John Tedeschi



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

lò l'integrazione nelle classi dirigenti dei *conversos* che pure contribuì, in modo più o meno violento, a individuare come tali. Alla fine del XV secolo essa consentì un rapido ripristinarsi della fortuna delle famiglie a cui aveva teoricamente confiscato i beni, preservando così una fonte di prelievi finanziari futuri; e non si oppose neppure alla introduzione, o reintroduzione, dei *conversos* nei posti di comando. Sotto Filippo II, quando il movimento di ricomposizione delle nobiltà municipali che caratterizzò il Cinquecento castigliano giunse alla sua fase ultima di stabilizzazione, il tribunale tollerò false inchieste perfino tra i propri *familiars*, ratificando pubblicamente dichiarazioni di purezza del sangue di cui conosceva perfettamente la falsità. Facendo ciò sapeva di mettere ai posti di potere persone ricattabili: una sola parola poteva infatti distruggere reputazione e posizione sociale. Esso acquisì in tal modo quegli appoggi clientelari che gli permisero di condurre la politica di confessionalizzazione che all'epoca caratterizzò la sua azione giudiziaria.

L'atteggiamento nei confronti dei *conversos* portoghesi fu invece profondamente diverso. Il rifiuto in quel caso fu senza mezzi termini. Differenza di epoca e di contesto? Differenza nell'attitudine degli stessi marrani, poco inclini all'integrazione, al contrario dei *conversos* 'antichi' di Castiglia? Il ruolo capitale della nozione di *converso* nella storia dell'Inquisizione ha portato alcuni storici a chiedersi se non si trattasse di una categoria creata dal tribunale. Secondo le tesi più estreme (NETANYAHU 1995, SARAIVA 1956), l'Inquisizione inventò il delitto di giudaismo e su tale base costruì una rappresentazione del *converso* che fece di tutto per imporre socialmente, in modo da far accettare alla popolazione un'istituzione inquisitoriale il cui scopo era una riforma sociale conservatrice. Gli argomenti dei sostenitori di tali posizioni sono indifendibili: l'esistenza degli archivi quali si presentano al giorno d'oggi avrebbe implicato, secondo tale ipotesi, la fabbricazione nella segretezza più assoluta e attraverso i secoli di falsi molteplici, coerenti e ben informati sui riti giudaici. Tali eccessi non devono però impedire di considerare seriamente il nocciolo della questione. I gruppi di origine ebraica si integrarono massicciamente e totalmente nella società spagnola nel corso del XVI secolo: i nuclei di resistenza che si possono individuare ancora alla fine del XVI secolo non sono altro che reliquie. L'ideologia della purezza del sangue già a queste altezze non aveva più alcun fondamento. Fu l'immigrazione dal Portogallo, dove abbondavano i *conversos* marchiati come tali dalla locale Inquisizione, che lo mantenne in vita, tanto in seno alla società quanto forse addirittura, per reazione, all'interno delle stesse famiglie di *conversos* portoghesi. E tale discorso era fortemente inquisitoriale.

(J.-P. DEDIEU)

Vedi anche

Abilitazioni; Battesimo forzato, Portogallo; Battesimo forzato, Spagna; Castiglia; Ebrei in Spagna; Espina, Alonso de; Filippo IV, re di Spagna; Inquisizione spagnola; *Limpieza de sangre*, Spagna; Marranesimo; *Moriscos*, Spagna; Olivares, conte-duca di; Perdoni generali; Protestantismo, Spagna; Sotomayor, Antonio de

Bibliografia

CARRASCO 2007, CONTRERAS 1992, DEDIEU 1987, GIL 2000-2003, NETANYAHU 1995, PULIDO SERRANO 2002, SARAIVA 1956, SORIA MESA 2000, WACHTEL 2001, YERUSHALMI 1971

Copernicanesimo - In storiografia il termine indica la cosmologia eliocentrica che si diffonde in Europa fra XVI e XVII secolo sulla base delle tesi dell'astronomo Nicola Copernico (Nikolaj Kopernik, 1473-1543), compendiate nel suo *De revolutionibus orbium coelestium* (Norimbergae, apud Ioh. Petreium, 1543, poi Basileae, Henricopetrus 1566).

Gli elementi cosmologici introdotti da Copernico in rottura con il sistema geocentrico tolemaico - comunemente accolto nella tar-

da antichità e nel medioevo -, sono costituiti dalla posizione del sole quale centro delle orbite planetarie (ossia, nella concezione prenewtoniana di cosmo finito, quale centro dell'intero universo) e dai due moti di rotazione sul proprio asse e di rivoluzione annua attorno al sole compiuti dalla terra. Sono tali elementi a definire la peculiare eterodossia del copernicanesimo rispetto all'immagine dell'universo fondata sulla fisica aristotelica e sull'esegesi letterale della Bibbia: è quest'ultima, infatti, attraverso una serie di luoghi scritturali ben presto codificati, a fare dell'astronomia l'area della più manifesta contraddizione storica tra il sapere filosofico e scientifico e quello religioso, almeno sino ai grandi dibattiti sull'origine della terra e del genere umano che sorgono nel XVIII e nel XIX secolo. I passi biblici più ricorrenti nella polemica anticopernicana sono, in particolare: Gb 9, 6; Gs 10, 12-14; Sal 18, 6-7; 92, 1 e 103, 5; Ec 1, 4-6.

Dell'incompatibilità del moto della terra e della quiete del sole con la lettera biblica sono consapevoli sin dall'inizio Copernico stesso e i suoi corrispondenti, che prima ancora della pubblicazione del *De revolutionibus* possono conoscerne le tesi innovative attraverso il *Commentariolus* manoscritto (1530 ca.), con cui l'autore anticipa la propria opera principale, e attraverso la *Narratio prima* (1540) del matematico di Wittenberg Georg Joachim Rheticus. La celebre introduzione anonima al *De revolutionibus* di Andreas Osiander, autorevole teologo luterano e curatore del libro, con il suo surrettizio richiamo al carattere ipotetico e strumentale della teoria eliocentrica, volto a prevenire le critiche, chiarisce quanto la nuova astronomia nasca da subito sotto il segno del sospetto e della contraddizione con un universo culturale in cui il dato della rivelazione è ancora largamente norma di interpretazione del reale.

Il dibattito sulla cosmologia eliocentrica che, nel terzo e nel quarto decennio del Cinquecento, vede l'intrecciarsi di relazioni fra teologi e matematici cattolici e protestanti di lingua tedesca, mostra come la questione copernicana non denunci, al suo nascere, un'originaria peculiarità confessionale. È piuttosto l'evoluzione storica dell'età delle confessioni a conferire al copernicanesimo un segno di eterodossia nel contesto specifico della cultura cattolica. Nonostante le espressioni ostili riservate a Copernico da Lutero e Melantone, il geocentrismo non diviene mai articolo di fede a Wittenberg né altrove nel mondo protestante, e anzi le Province Unite e la città di Strasburgo ospitano - fra il primo terzo e la metà del Seicento - combattivi propagatori della nuova astronomia; al contrario, solo nel 1615 prende corpo quella censura dell'eliocentrismo destinata a incidere profondamente sul rapporto fra cattolicesimo e modernità, a indicare quanto le cause di un tale conflitto siano da rinvenire nella complessa maglia di motivi teologici, filosofici e politici che si cristallizza nel periodo di apice e di successiva crisi della Controriforma. Da questo punto di vista, la proibizione del copernicanesimo *ut thesis* è figlia tanto della vocazione della Chiesa posttridentina a estendere l'ambito di pertinenza del magistero alle discipline profane quanto dello sclerotizzarsi del modello di gerarchia dei saperi dominante nelle università cattoliche, che dalla logica e dalla metafisica si eleva alla teologia scolastica, consacrata «regina delle scienze».

Vero è che l'attenzione degli organi romani di censura verso la cosmologia eliocentrica risale a ben prima del procedimento del 1615-1616. A breve distanza dalla sua pubblicazione si imbatte nel *De revolutionibus* il domenicano Giovanni Maria Tolosani, che nell'opuscolo *De coelo supremo immobilis et terra infima stabili* (1546-1547) schiera i passi scritturali già visti e le argomentazioni del *De coelo* di Aristotele a confutare la tesi di Copernico. Che la terra sia mobile è «falsum», e da questo errore «plurima sequuntur absurda». «Falso»; «assurdo»: due categorie - fra le tante della complessa diagnostica inquisitoriale della devianza - di cui anche i qualificatori del Sant'Uffizio si serviranno in vista della proibizione del *De revolutionibus*. I fattori di rischio che Tolosani pone in evidenza dipendono sostanzialmente dal presupposto epistemologico che regge l'opera di Copernico, cioè a dire l'autonomia della ma-

tematica nell'elaborazione di un modello realista della natura tale da stravolgere il corretto ordine delle discipline, e dalla prevedibile sovversione dell'accordo storico fra ragione umana e rivelazione operato da Tommaso.

È proprio quest'ultima consonanza gerarchicamente formalizzata a legittimare canonicamente l'intervento di Tolosani in un settore nel quale, prima di allora, la Chiesa non aveva avuto occasione di pronunciarsi. La bolla *Apòstolici regiminis*, approvata nella sede del Concilio Laterano V nel 1513, aveva ribadito l'inderogabilità della norma tomista della non contrarietà dei veri, per la quale la verità di ragione non può contraddire la verità di fede, stabilendo che «*omnem assertionem veritatis illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse*», e prescrivendo ai lettori di filosofia delle università di esporre l'approvata interpretazione del magistero allorché dovessero trattare di proposizioni sospette. Una considerazione che merita di essere fatta a margine di questo primo urto fra eliocentrismo e ortodossia romana riguarda, dunque, la serrata filiazione tra l'esercizio della censura teologica nelle materie di ordine naturale e la canonizzazione della teologia razionalista di Tommaso, che include in un'unica gerarchia dei saperi le verità rivelate e quelle conoscibili attraverso la ragione.

Dall'inizio del Seicento, poi, nel lavoro delle Congregazioni dell'Indice e del Sant'Uffizio il copernicanesimo si colora delle inquietanti sfumature proprie di un diverso complesso di saperi, non più inerente alle nuove applicazioni della matematica, bensì alla reviviscenza del platonismo e delle dottrine ermetiche. È in particolare la convergenza dei motivi del moto terrestre e dell'animazione dei corpi celesti a essere segnalata nella *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi da Cherso (Ferrariae, apud Benedictum Mammarellum, 1591, proibita nel 1596, probabilmente per la concezione iniziatica del sapere che la innerva) e nella *Epitome astronomiae copernicanae* di Keplero (edita a Linz tra il 1618 e il 1622, i cui primi volumi vennero già proibiti nel 1619). Quello che si presenta al vaglio dei teologi romani come sistema copernicano, ancora a XVII secolo inoltrato, è dunque un composito insieme di dati osservativi e di suggestioni filosofiche e religiose difficilmente districabili gli uni dalle altre.

Discorso non dissimile per l'altra delle imputazioni mosse dal consultore dell'Indice Francesco Ingoli all'opera kepleriana: un'imputazione fertile di conseguenze di più vasta portata nella valutazione teologica del copernicanesimo laddove tocca direttamente il nervo scoperto dell'interpretazione biblica. L'astronomo tedesco «*systema Copernici [...] ut verissimum credit et defendit [...] Et ad evitandam Scripturarum auctoritatem, exponit illas loqui non secundum veritatem sed secundum quoad nobis videtur et apparet*» (MAYAUD 1997: 65-67). Il tema dell'accomodamento, cioè dell'adozione di un linguaggio elementare da parte degli autori biblici, è uno dei punti di forza dell'ermeneutica dei copernicani, unica via d'uscita dall'alternativa fra l'immagine di una Bibbia patentemente disseminata di errori dove descrive il moto del sole e quella di due distinti e inconciliabili piani di verità, il piano soprannaturale e il piano filosofico. Ma ciò non toglie che tale ermeneutica richiami quella divaricazione fra livelli del sapere, fra la conoscenza arcana riservata ai filosofi e quella apparente, destinata agli incolti, che è propria della tradizione pitagorica e platonica e si declina variamente, in tutta l'età moderna, nell'assunto della religione come *instrumentum regni*.

L'idea di una verità occulta acquisibile attraverso un percorso iniziatico disciplinato dal segreto è un lascito che si riallaccia direttamente alla rinascenza ermetica e pitagorica del Quattrocento e al platonismo di Ficino, Pico e Cusano, che a sua volta, con l'insistenza sulla natura teofanica del sole, incide in profondità nella formazione di Copernico. A conferire un tono radicale al pitagorismo di fondo del *De revolutionibus* è però Giordano Bruno, che nel *De innumerabilibus, immenso et infigurabili* (Francofurti ad M., Wechel, 1591) e, prima ancora, nella *Cena de le ceneri* (London, John Charlewood, 1584) celebra nell'astronomo polacco il prota-

gonista della riscoperta dell'antica sapienza cosmologica occultata da Aristotele. Nel Nolano il copernicanesimo si erge a paradigma di quella nuova filosofia in grado di riportare alla luce l'arcana verità originaria, laddove agli indotti sono indirizzate le norme e gli insegnamenti semplici di una religione liberata dall'artificio del sapere scolastico.

I teologi incaricati dal Sant'Uffizio di istruire il processo leggono quasi certamente la *Cena* nel corso dell'esame dei libri di Bruno. Agli originari capi d'imputazione di ordine disciplinare e cristologico, e a quello «che il mondo è eterno, e che sono infiniti mondi», se ne aggiungono altri di più chiara matrice filosofica: i moti di rotazione e di rivoluzione della terra, l'animazione degli astri. Alle obiezioni dei giudici contro il moto terrestre, inconciliabile con i passi della Scrittura e il consenso dei Padri, Bruno risponde che questi ultimi «sono meno de' filosofi pratici e meno attenti alle cose della natura» (FIRPO 1949: 82).

Non sappiamo con certezza se il copernicanesimo sia incluso nella lista delle proposizioni estratte dagli incartamenti processuali da Roberto Bellarmino nel gennaio del 1599 e sottoposte a Bruno nello schema di abiura; dunque non possiamo stimare con precisione il peso della cosmologia eliocentrica nel complesso delle accuse formulate contro di lui, che comunque non deve essere sopravvalutato stante la gravità degli errori acclarati nelle materie ben più scottanti del dogma. Ma anche per quel che riguarda l'influenza della memoria di Bruno nelle successive determinazioni della Chiesa contro gli autori copernicani è difficile concludere, in assenza di evidenze dirette, che il suo processo sia recepito dal Sant'Uffizio come un precedente decisivo in occasione delle indagini sui copernicani che sfociano nelle censure del 1616. Probabilmente il solo che, per esperienza diretta, può stabilire un nesso immediato fra il caso di Bruno e la nuova indagine sui testi copernicani è il cardinale Bellarmino. Non è difficile ipotizzare che i punti controversi che al teologo devono apparire comuni al primo e ai secondi, a parte la cosmologia eliocentrica, rimandino a tre questioni di carattere squisitamente ermeneutico: la tesi dell'accomodamento, e dunque la proposta di un'interpretazione soltanto allegorica dei passi biblici contestati; quella della superiorità delle discipline filosofiche su quelle teologiche nell'indagine sulla natura; quella dell'esclusivo valore morale e parenetico della Bibbia. Entro queste coordinate si gioca la scelta del Sant'Uffizio e dell'Indice di proibire l'esegesi copernicana e di ammettere l'eliocentrismo solo come ipotesi strumentale atta a «salvare i fenomeni».

Si tratta di una scelta, questa, che scaturisce da una pianificazione dell'intervento censorio tutt'altro che scontata, e che è opportuno segnalare. Contrariamente alla consueta procedura d'indagine dell'Inquisizione, che prevede la verifica di ogni possibile indizio di errore al fine di formare un quadro il più possibile esaustivo dell'eterodossia del testo o della persona indagata, nel caso dell'istruttoria sul copernicanesimo del 1615-1616 assistiamo a una chiara delimitazione dell'oggetto d'indagine alle sole due proposizioni che definiscono l'eliocentrismo in senso astronomico, senza ulteriori implicazioni filosofiche. Le tesi sottoposte ai qualificatori del Sant'Uffizio il 24 febbraio 1616 sono specificate in termini puramente astronomici: «Che il sole sii centro del mondo, et per conseguenza immobile di moto locale. Che la terra non è centro del mondo né immobile, ma si muove secondo sé tutta, etiam di moto diurno» (PAGANO-LUCIANI 1984: 99). La cosa risulta singolare alla luce degli addebiti a carico di colui che dà origine a questa decisiva offensiva anticopernicana, e cioè Galilei.

Nel 1612 il *De phaenomenis in orbe lunae* di Giulio Cesare Lagal-la punta il dito su una serie di analogie comuni al copernicanesimo galileiano, alla teoria corpuscolare di Democrito e all'infinitismo di Bruno. Il 21 dicembre del 1614, dal pulpito di Santa Maria Novella, Tommaso Caccini del convento di San Marco ammonisce quanti, per difendere l'eliocentrismo, disattendono la canonica esegesi letterale del passo di Giosuè sul miracolo dell'arresto del sole lungo l'eclittica. L'allarme è originato dalla circolazione della

lettera dello scienziato all'allievo Benedetto Castelli, che anticipa i temi della celebre lettera di Galileo a Cristina di Lorena con la distinzione fra gli ambiti della fede e della filosofia naturale e l'appello a un'interpretazione della Bibbia che non precluda la discussione della nuova astronomia. La predica di Caccini suscita inizialmente malumore a Roma; probabilmente per questa ragione il 7 febbraio 1615 è il priore di San Marco Niccolò Lorini a inviare al prefetto dell'Indice, il cardinale Paolo Camillo Sfondrati, una copia della lettera a Castelli, con le frasi insidiose debitamente sottolineate. Queste rinviano alle criticità ermeneutiche segnalate sopra: il principio dell'accomodamento, quello della pertinenza del testo sacro alla sola sfera religiosa e quello del primato della scienza sperimentale nell'indagine sul vero ordine della natura.

La lettera a Benedetto Castelli è immediatamente trasmessa al Sant'Uffizio per una prima valutazione. Su iniziativa del cardinale Agostino Galamini i cardinali inquisitori ascoltano poi una deposizione di Caccini, rilasciata il 19 marzo e, in forma scritta, il giorno successivo al commissario del Sant'Uffizio Michelangelo Seghizzi: e in essa si aggiungono ulteriori addebiti attribuiti a non precisati «seguaci» dello scienziato. Si tratta di addebiti che sembrano il frutto di una lettura del pensiero galileiano compiuta con le lenti distorcimenti della teologia scolastica: «Iddio non è altrimenti sostanza, ma accidente; Iddio è sensitivo, perché in lui son sensi divinali; veramente che i miracoli che si dicono esser fatti da' santi, non sono veri miracoli». Caccini precisa di avere tratto le notizie dalla testimonianza del reggente di Santa Maria Novella Fernando Ximenes; il quale, interrogato il 13 novembre successivo, conferma. «Ho sentito alcuni suoi scolari, i quali hanno detto che la terra si muove et che il cielo è immobile; [...] che Iddio è accidente, et che non datur substantia rerum né quantità continua, ma che ogni cosa è quantità discreta, composta de vacui; che Iddio è sensitivo dealiter, che ride, che piange etiam dealiter» (PAGANOLUCIANI 1984: 95-97).

Echi di voci sparse ma, per l'Inquisizione, indizi sufficienti all'apertura di un'inchiesta. L'affermazione circa la natura accidentale di Dio pare prefigurare un possibile, estremo sbocco teologico delle teorie corpuscolariste che circolano nella scuola di Galilei, e che trovano una prima esposizione nel *Discorso sulle cose che stanno in sull'acqua* (1612) e sovvertono radicalmente la dottrina aristotelica della materia, individuando nelle forme e nella natura dei corpi l'effetto del diverso aggregarsi degli atomi. La nozione di un Dio «sensitivo dealiter [ossia secondo le sue proprie qualità divine], che ride, che piange» è un evidente trascoloramento del passaggio della lettera a Castelli in cui Galilei osserva retoricamente che l'ossequio incondizionato all'esegesi letterale della Bibbia implicherebbe che «sarebbe necessario dar a Iddio e mani e piedi e occhi, e non meno affetti corporei e humani, come d'ira, pentimento, odio» (GALILEO 1890-1909: V, 282) E l'accusa di negare i miracoli sembra un'estremizzazione del tentativo compiuto dallo scienziato, nella stessa lettera, di accreditare un'interpretazione copernicana del miracolo del sole di Giosuè. Eppure nessun seguito è dato a questi possibili filoni d'indagine, e l'istruttoria resta d'ora in poi limitata alla sola connotazione astronomica del copernicanesimo e alle sue implicazioni ermeneutiche.

Sulla scelta deve probabilmente pesare l'ingresso in scena, fra l'inverno e la primavera del 1615, dei due testi che determinano l'andamento della questione: la *Lettera sull'opinione de' pitagorici e del Copernico* (in Napoli, per Lazzaro Scoriggio, 1615) del carmelitano Paolo Antonio Foscarini e la lettera di Galileo a Cristina di Lorena: testi che, da prospettive differenti – la concordanza fra la Bibbia e l'eliocentrismo per Foscarini, la separazione fra gli ambiti del sapere religioso e del sapere scientifico per Galilei – tengono al centro dell'attenzione il nodo ermeneutico come baricentro del caso. I segnali da Roma sono discordanti: se in gennaio Federico Cesi informa Galilei che «quanto all'opinione di Copernico, Bellarmino stesso [...] m'ha detto che l'ha per heretica» (*ibid.*: XII, 129), in maggio monsignor Piero Dini gli confida che molti

dei matematici del Collegio romano aderiscono riservatamente al copernicanesimo. A quella data, tuttavia, il cardinale Bellarmino ha già avuto modo di leggere il trattato di Foscarini, e, con una lettera indirizzata al frate calabrese il 12 aprile, di barrare la strada a qualsiasi ipotesi di legittimazione teologica dell'eliocentrismo.

È questo testo a offrire il modello teorico adottato dalla Chiesa romana nel suo rapporto con la scienza moderna almeno sino all'enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII (1893) sullo studio della Scrittura. Sul piano epistemologico il cardinale rifiuta, sulle orme di Osiander, lo statuto di realtà alla cosmologia eliocentrica, concedendola solo come ipotesi, nel nome dell'inconoscibilità della vera costituzione della natura con gli strumenti della ragione umana. Sul piano dogmatico l'esegesi copernicana confligge apertamente con il decreto del Tridentino sulle fonti della rivelazione. Sul piano ermeneutico, infine, la proposta di una distinzione fra l'ambito scientifico e quello religioso urta con il carattere rivelato del testo sacro, che impone la validità integrale dell'interpretazione letterale della Scrittura accanto a quella figurata.

Quest'ultima osservazione di Bellarmino rispetta perfettamente la definizione di eresia sviluppata dalla scolastica cinquecentesca a partire dalla *Summa theologiae*, e argomentata al suo più alto livello dai fondativi *Loci theologici* di Melchor Cano (1563), dove la tipologia dell'errore di fede è definita con precisione sulla base della contraddizione di un assunto con le fonti della rivelazione. Essendo la Bibbia la più autorevole fra esse, qualsiasi assunto direttamente opposto al testo scritturale incarna di per sé il più grave fra gli errori, e cioè l'eresia. Tale criterio fa testo anche per la normativa inquisitoriale: come specifica il *Directorium* di Nicolau Eymerich, un'affermazione è da considerarsi eretica «vel quia est contra aliquem fidei articulum», «vel quia contra Ecclesiae generalis determinationem», «vel quia est contra Scripturam sacram per Ecclesiam approbatam, hoc est contra Biblia» (EYMERICH-Peña 1585: 330 sgg.).

Di qui una seconda singolarità del procedimento del 1615-1616. Nella sessione dei consultori del Sant'Uffizio del 24 febbraio 1616 la tesi della centralità e dell'immobilità del sole è classificata «stulta», «absurda in philosophia» e «formaliter haeretica», in quanto apertamente in contraddizione con la Scrittura secondo la sua comune esposizione; le qualifiche di stoltezza e di assurdità filosofica sono evidentemente dovute al peso concettuale esercitato dal nesso che lega sistema del sapere aristotelico e ortodossia teologica. La tesi del moto di rotazione e di rivoluzione della terra è altresì giudicata degna della stessa censura in filosofia e, «spectando veritatem theologicam», «in fide erronea», ossia posta a un grado di devianza inferiore rispetto all'eresia formale della prima (meno cogenti sono i luoghi scritturali in proposito). L'incidentale «spectando veritatem theologicam» mostra come gli esperti incaricati dalla Congregazione rendano conto del copernicanesimo sotto due diverse prospettive, quella della verità teologica e, implicitamente, quella della verità filosofica. È sulla premessa che ha guidato la promulgazione della bolla *Apostolici regiminis*, e cioè la necessaria concordanza fra le due verità, che essi, giudicando della prima, possono giudicare anche della seconda, che alla prima è subordinata tomisticamente quanto ai mezzi e ai fini.

Non è tuttavia in questi termini dottrinali che viene chiusa la questione. Il parere unanime espresso dai consultori il 24 febbraio è smentito il giorno dopo nella seduta plenaria del Sant'Uffizio, alla presenza del papa: la nota di eresia formale è sostituita da una più vaga caratterizzazione di contrarietà alla Scrittura. Lo sappiamo dal celebre attestato consegnato a Galilei da Bellarmino il 26 maggio, in cui si notifica l'ammonizione al primo del divieto di «difendere» o «tenere» l'opinione copernicana, dichiarata «contraria alle Sacre Scritture». Il passo indietro è generalmente spiegato come segno di favore verso il filosofo del granduca: e, del resto, la qualifica di eresia a carico del copernicanesimo avrebbe radicalmente mutato la posizione del principale indiziato, rendendolo sospetto di eresia e, in quanto tale, passibile di inchiesta giu-

diziaria. Le voci che corrono appena dopo la pubblicazione della condanna dell'eliocentrismo parlano infatti di un Galilei «imputato di avere abiurato».

Disimpegnati in via informale dalla denuncia di Caccini pendente a carico di Galilei, gli apparati di censura romani devono tuttavia chiudere la procedura contro i testi sui quali nel frattempo si è appuntata l'attenzione: ossia il *De revolutionibus orbium coelestium*, la Lettera di Foscarini e un vecchio trattato di esegesi, i *Commentaria in Iob* dell'agostiniano spagnolo Diego de Zuñiga (Toleti, excudebat Ioannes Rodericus, 1584), un'opera in cui il possibile accordo fra Bibbia ed eliocentrismo ricorre incidentalmente, e della quale nessuno probabilmente si ricorderebbe se Galilei non l'avesse citata nella lettera a Cristina di Lorena. Alla deliberazione sulle opere incriminate è appositamente dedicata la riunione plenaria dell'Indice che si tiene il primo marzo: e questa seduta *ad hoc* è una terza singolarità del procedimento attivato contro la teoria eliocentrica. Viene stesa la bozza del decreto di proibizione, poi presentata a Paolo V e approvata. Il papa inoltre richiede espressamente che al decreto siano aggiunti «aliqui alii libri» fra quelli la cui condanna non è stata ancora resa pubblica: la scelta cade su cinque opere in nessun modo correlate a temi cosmologici. Sono questi titoli ad aprire il decreto della Congregazione dell'Indice del 5 marzo, il quale dal punto di vista testuale rappresenta un *unicum* fra i documenti prodotti dalla Congregazione laddove espone le ragioni della condanna del copernicanesimo. Copernico e Zuñiga sono sospesi *donec corrigantur*; Foscarini invece proibito e condannato *in toto*, a ribadire l'inaccettabilità di qualsiasi tentativo di rinnovare l'esegesi biblica in senso favorevole alla nuova astronomia.

La decisione di chiarire le motivazioni della condanna rende di fatto il decreto assai simile a una notifica di ordine dottrinale, sul modello dei documenti legislativi della Santa Sede. Essa è probabilmente dettata tanto dalla volontà di trasmettere un segnale inequivocabile alla comunità dei matematici quanto dalla consapevolezza della circolazione di altre opere del medesimo tenore, le quali, a rigore, dovrebbero essere considerate indirettamente proibite. Lo specificano le righe finali del testo, dove si rende noto che tutti gli altri libri «pariter idem docentes» sono proibiti e condannati oppure sospesi, a seconda che siano diretti a provare che la teoria eliocentrica si può accordare con la Scrittura, come quello di Foscarini, o si limitino a insegnarla come Copernico e Zuñiga. Il 9 aprile copia del decreto è trasmessa ai nunzi apostolici e agli inquisitori della Penisola.

Nel complesso, l'azione giudiziaria conclusa dal Sant'Uffizio ed eseguita dall'Indice contro il copernicanesimo apre un quadro dottrinale fra i meno limpidi della storia della Chiesa moderna. L'impressione è che la strategia adottata a Roma tenda più a voler incidere sull'insegnamento dell'astronomia eliocentrica e sulla sua adozione nelle scuole che non sulla sua diffusione attraverso le opere a stampa. Una strategia di contenimento, in altre parole, anziché di vera e propria repressione. Keplero è messo all'Indice soltanto nel 1619, nonostante i suoi volumi circolino da tempo, e comunque tale sorte tocca solo all'*Epitome astronomiae copernicanae*. La *Narratio prima* (pubblicata a Danzica nel 1540) di Rheticus (Georg Joachim von Lauchen) sembra non essere stata intercettata: e anche i rari casi successivi di interventi censori contro testi copernicani paiono più frutto di occasionalità che di vigilanza assidua. Più sensibili, nell'ottica della censura libraria, gli effetti della ricezione del decreto in Spagna: se il *De revolutionibus* è assente dal corpo dell'Indice spagnolo del 1632 (probabilmente a causa di una svista, poiché il nome di Copernico è comunque presente nella lista degli autori in apertura del volume), sono però citate tutte le opere di Keplero, poi Michael Maestlin, Jacob Christmann, David Origanus e Nicolas Miliers; non compaiono invece Zuñiga né Foscarini. Non sarà incluso nell'Indice spagnolo il *Dialogo* di Galilei, 'salvato' insieme con altri titoli da un conflitto di giurisdizione sorto fra la *Suprema* e il nunzio Monti in merito alla notifica ai vescovi del decreto di proibizione.

Di altro tenore l'impegno che la Congregazione dell'Indice profonde nella correzione di Copernico. Il *De revolutionibus* è uno tra i pochi titoli compresi nell'Indice romano la cui espurgazione non resta lettera morta: l'incarico è affidato a Francesco Ingoli, la cui relazione, presentata nell'aprile del 1618, è demandata al vaglio dei due matematici di migliore fama del Collegio romano, i padri Cristòpho Grienbergei e Orazio Grassi. La loro piena approvazione arriva ai primi di luglio, in ottobre le emendazioni sono convalidate; il decreto, con l'indicazione dei passi da cancellare e il *Monitum* di Ingoli da premettere al volume, è pubblicato nel maggio del 1620. I nomi di Copernico, Zuñiga e Foscarini sono compresi per la prima volta fra gli autori proibiti nelle aggiunte all'Indice clementino date alle stampe nel 1619. I decreti del 1616 e del 1620 sono pubblicati poi nelle successive aggiunte del 1624 e nell'importante Indice di Alessandro VII del 1664, che mette ordine a una congerie di titoli e decreti accumulata nel corso degli anni.

La correzione del *De revolutionibus* può essere intesa come la traduzione secondo il metodo censorio delle considerazioni rivolte da Bellarmino a Foscarini circa lo statuto disciplinare dell'astronomia. Le premesse epistemologiche di Ingoli sono le medesime: la «propriissima methodus» dell'astronomia consiste «nell'usare principi falsi e immaginari per salvare le apparenze», quali sono gli eccentrici, gli epicicli e gli altri formalismi geometrici della tradizione tolemaica. «Se i passi di Copernico sul moto della terra da non ipotetici si rendono ipotetici, essi non risulteranno contrari alla verità, né alle sacre pagine». La prima censura colpisce il passo della prefazione in cui l'autore dichiara di non voler tenere conto delle critiche di natura teologica alla sua tesi; quindi seguono i passi in cui è affermata la realtà del moto della terra, o si elencano le prove a favore di essa, o ancora si definisce la terra *sydus*, «pianeta» (capitoli 6, 8, 9, 10 e 11 del libro primo, capitolo 20 del libro quarto). Delle seicento copie che restano del *De revolutionibus* nelle due edizioni cinquecentesche, meno di ottanta presentano le correzioni imposte dal decreto del 1620: e, di queste, quasi tutte sono conservate in Italia.

La proibizione del copernicanesimo accomuna i paesi d'Inquisizione, Spagna, Portogallo e Italia: ma è solo negli Indici romani che trova spazio l'apparato emendativo con l'elenco dei passi da espungere, ed è solo nella Penisola che gli inquisitori si impegnano a incalzare le copie in circolazione del *De revolutionibus* e a cancellarne le frasi proibite. Uno sforzo del tutto coerente con la politica culturale della Chiesa della Controriforma: con la puntuale emendazione del *De revolutionibus* e il contestuale arresto dell'ipotesi di un'ermeneutica aperta alla nuova scienza le autorità censorie romane tracciano il quadro di un'astronomia cattolica che sappia essere aggiornata sul piano del calcolo e dell'indagine fenomenica senza tuttavia compromettere la gerarchia dei saperi e il primato indiscusso del magistero nell'interpretazione della Bibbia.

Di certo anche a questo si deve l'incertezza che regna in merito allo statuto dottrinale del copernicanesimo dopo la sua condanna: se un'opinione eretica è da rigettare *sic et simpliciter*, un'opinione contraria alla Scrittura può essere comunque corretta, svuotata della sua portata più radicale (la pretesa di descrivere la vera costituzione dell'universo) e utilizzata quale mero strumento operativo. La scelta di esplicitare l'intervento diretto del papa nell'emanazione del decreto sembra altresì diretta a segnalare la sua ascrizione all'intera Chiesa, rappresentata in *capite*, e come tale essa viene da subito recepita; i libri «giudicati perniciosi» sono stati proibiti «d'ordine anco di Sua Santità», recita la missiva del cardinale Sfondrati ai nunzi e agli inquisitori.

I richiami al decreto di condanna si fanno più frequenti dall'inizio degli anni Venti, in buona parte per opera di astronomi e bibliisti gesuiti. Tuttavia il problema dello statuto dottrinale del copernicanesimo resta privo di soluzione definitiva. La fragilità teologica di un attributo di contrarietà alla Bibbia, che però non incorre nell'eresia, apre la strada a una coesistenza tra interpretazioni contrastanti che permangono nel lungo periodo e che, con l'esaurimento della spinta egemonica della Controriforma e il suo

progressivo irrigidirsi in disciplina rituale, permette di fatto alla cosmologia eliocentrica, fra Sei e Settecento, di circolare sotto-traccia in Italia e financo di essere insegnata nelle università, fatto salvo l'ossequio al «salutifero editto» dell'Indice.

L'incertezza sulla qualifica della teoria copernicana si amplia nel giro di pochi anni dalla condanna, riflesso delle difformità che separano i diversi contesti culturali in cui essa è recepita. L'ambasciatore del granduca, Piero Guicciardini, e Alessandro Tassoni, nel marzo del 1616 parlano di errore ed eresia, Antonio Querengo il 5 marzo di contrarietà alle dottrine infallibili della Chiesa, l'Avviso di Roma del 12 marzo di contrarietà alla Scrittura. Il decreto di emendazione del 1620 la menziona come «principia [...] sacrae Scripturae, eiusque verae, et catholicae interpretationi repugnantis». Per l'Indice spagnolo essa è «parum tuta, et periculosa in fide, atque adeo in speciem valde adversa nonnullis Scripturae locis». Urbano VIII nel 1624 si dice sicuro che la Chiesa «non l'havea dannata né era per dannarla per heretica, ma solo per temeraria» (BERETTA 1996b).

Solo nel 1633 l'abiura imposta a Galilei in qualità di «vehementer suspectus de haeresi» sembra mutare i termini della questione. Come nota Francesco Beretta, il sospetto di eresia che grava sull'imputato trasforma a posteriori lo statuto dottrinale del copernicanesimo, sino a qualificarlo, almeno in via teorica, come eresia formale. Si tratta di un'ulteriore singolarità del caso, che fra l'altro implica che la dottrina contraria, ossia il geocentrismo, debba essere tenuta *de fide*. Durante il processo del 1632-1633 il Sant'Uffizio, impegnato nella ricerca di una via d'uscita dignitosa da una faccenda ispida di risvolti diplomatici, preferisce non affrontare la questione: ma, del resto, è il papa stesso a sottrarre al supremo tribunale della fede la competenza sull'istruttoria per affidarla a una commissione ristretta di teologi di sua scelta, Agostino Oreggi, Zaccaria Pasqualigo e Melchior Inchofer.

Da questo momento l'indirizzo ufficiale della Chiesa in materia di copernicanesimo si assesta sulla soluzione di compromesso elaborata nel 1616. Le autorità di censura si disimpegnano via via, nel prosieguo del secolo, da una vigilanza più che sporadica sulla questione. La proibizione del *Dialogo* è pubblicata dalla Congregazione dell'Indice nell'agosto del 1634, mentre la sua edizione latina, il *Systema cosmicum* uscito a Strasburgo nel 1635 (Augustae Trebo., imp. Elzeviriorum, typ. Davidis Hautti, 1635), resta sconosciuta; l'edizione latina di Lione del 1641 è proibita dal Sant'Uffizio nel 1642 insieme con l'apparato di scritti copernicani annesso dagli editori e i *Progymnasmatum astronomiae restitutae* di Philips van Lansberg (Middelburgi Zelandiae, apud Zachariam Romanum, 1628): ma il decreto resta nei verbali senza che quei titoli siano mai inclusi nell'Indice. Al 1685 risale un mandato della Congregazione dell'Indice che impone l'aggiunta dell'iscrizione «hypothesis erronea» a una *tabula cosmica systematis Copernici* stampata a Roma; al 1695 un semplice ammonimento nel palazzo del Sant'Uffizio, senza imposizione dell'abiura, a un oratoriano belga che ha difeso il moto della terra e il linguaggio figurato della Scrittura. La proibizione del *Newtonianismo per le dame* di Francesco Algarotti, nel 1744, quando già da tempo le opere apertamente copernicane di Newton e di Willem Jacob s'Gravesande circolano in Italia, sembra invece dovuta soprattutto alla gnoseologia sensista che percorre il libro e all'avvio della grande offensiva antimassonica della Chiesa.

La seconda edizione italiana del *Dialogo*, pubblicata alla macchia nel 1710 con il falso luogo di Firenze, non è fatta segno di alcuna attenzione inquisitoriale, forse anche per l'inclusione del testo della sentenza e dell'abiura di Galilei, dotato ormai di un puro valore storico-documentario. Anzi nel 1742 l'abate Giuseppe Toaldo, nel richiedere al Sant'Uffizio il permesso di stampa del *Dialogo*, spiega di voler stabilire il testo proprio su quello del 1710; l'edizione vede la luce due anni dopo con un'introduzione cautelativa formata da una nota al lettore di Toaldo, dalla sentenza e dall'abiura e dalla *Dissertazione sopra il sistema del mondo degli antichi ebrei* del biblista benedettino Augustin Calmet – il quale, per para-

dosso postumo, si vale proprio della tesi dell'accomodamento quale chiave d'interpretazione del geocentrismo scritturale. A questa data tuttavia, con il dibattito sul sistema del mondo ampiamente consegnato al passato, a essere d'ostacolo non è più la possibilità di un'ermeneutica svincolata dal comune sentire dei Padri, bensì i decreti dell'Indice e del Sant'Uffizio in sé, in quanto disposizioni ancora pienamente in vigore.

A Roma, infatti, con il trionfale ingresso di Newton nel dibattito scientifico nel primo quarto del XVIII secolo, favorito dai più aperti intellettuali di Curia in opposizione al cartesianismo razionalista e atomista, il clima è profondamente cambiato. La teoria relativista dello spazio che la cosmologia e la fisica celeste newtoniane sottendono traduce in categorie nuove il sistema copernicano: in un cosmo privo di confini, nel quale i pianeti non ruotano più attorno a un centro assoluto bensì si muovono lungo orbite ellittiche in virtù della reciproca attrazione gravitazionale, il *centrum mundi* non corrisponde né alla terra né al sole, ma può essere identificato con ogni luogo intermedio rispetto alla combinazione delle forze esercitate da ciascun corpo celeste sugli altri. Di questa nuova visione del cosmo si sostanzia il progetto del maggior astronomo attivo all'epoca in Italia, il gesuita Ruggiero Giuseppe Boscovich, di archiviare definitivamente la preclusione della Chiesa al copernicanesimo, svuotando di significato matematico l'opposizione fra il geocentrismo tolemaico e l'eliocentrismo a un universo chiuso del *De revolutionibus* (*Dissertatio de maris aestu*, Romae, ex typographia Komarek, 1747).

In merito alla questione del divieto del copernicanesimo il risultato più significativo conseguito dal cattolicesimo progressista è tuttavia modesto. La clausola di proibizione dei libri «pariter docentes» l'eliocentrismo è stralciata dall'Indice del 1758, mentre non smettono di figurarvi gli autori citati *ad nomen*, ossia Copernico, Galilei, Keplero, Foscarini e Zuñiga. A monte, il pontificato riformista di Benedetto XIV: in via indiretta, con la promulgazione della bolla *Sollicita ac provida* (1753), che detta le regole per la riorganizzazione delle procedure di censura; in via diretta, con un suo intervento personale nella questione, seppure non valutabile con precisione.

Il memoriale per la riforma dell'Indice presentato al papa nel 1754 dal segretario della Congregazione Tommaso Agostino Ricchini prevede, in realtà, la derubricazione dei nomi di Copernico e Galilei. La perizia è affidata al padre Pietro Lazzari, docente di storia ecclesiastica al Collegio romano: la sua relazione, databile alla primavera del 1757, restituisce di fatto il punto di vista degli intellettuali riformatori romani in merito a una questione ampiamente passata in giudicato nel dibattito scientifico, ma che ancora tocca nel vivo l'equilibrio dei poteri in Curia e il rapporto fra Chiesa e cultura europea. Secondo Lazzari, se il copernicanesimo «fu [...] con buone ragioni prudentemente posto» all'Indice, «queste ragioni non vi sono più ora nel ritenerlo» (BALDINI 2000a: 307-308). Il cuore della proposta, concordata con Boscovich, sta nel giocare i progressi della scienza astronomica a favore della legittimità sia delle censure di centoquarant'anni prima, sia di un nuovo provvedimento atto a rimuoverle. L'eliocentrismo della cosmologia newtoniana non è più quello di Copernico, Keplero e Galilei: non solo è ora suffragato da numerose prove sperimentali (l'aberrazione della luce stellare, la nutazione dell'asse dell'equatore), ma non contrasta nemmeno più con la lettera biblica, poiché il principio del moto relativo dei corpi rende vana la nozione stessa di centro assoluto dell'universo; mentre la legge della gravitazione permette di sostenere che il sole non sia realmente il centro del sistema planetario, ma ruoti anch'esso attorno a un centro, corrispondente al comune centro di gravità.

La relazione di Lazzari rende chiaro come la questione copernicana, alla metà del XVIII secolo, sia del tutto storicizzata a Roma, quantomeno sotto il profilo strettamente scientifico e filosofico. Il nodo cruciale della questione arretra così al livello dell'autorità del Sant'Uffizio e dell'Indice e della coerenza delle loro determinazioni attraverso i secoli. In questo frangente si preferisce lasciare

la cosa in sospeso, e tale è probabilmente l'espreso intendimento di Benedetto XIV, il quale impone che «omittatur decretum quo prohibentur libri omnes docentes immobilitatem solis et mobilitatem terrae» (MAYAUD 1997: 197-198). L'Indice riformato esce nel 1758, dopo la morte del papa: senza il decreto di censura, ma con i cinque titoli già condannati a figurare ancora nell'elenco. Il ritiro di un libro dall'Indice implica infatti la revoca di una sentenza di condanna: ossia, in assenza di nuove definizioni dottrinali, la sconfessione del tribunale che l'ha emanata. Pochi anni dopo, nel 1765, il prefetto dell'Indice cardinale Antonio Andrea Galli fa notare a Joseph Jérôme de La Lande come il ritiro della proibizione di Galilei dovrebbe essere preceduto dall'abrogazione della sentenza del Sant'Uffizio.

È dall'ambiguità di questa situazione di stallo che prende corpo la fase conclusiva delle vicende che riguardano il copernicanesimo come problema politico e giuridico per la Chiesa (ché come problema storico esso non smetterà di porsi sino a tempi recenti). La questione copernicana è un fattore – e non di secondo piano –, della crescente divaricazione con il mondo moderno che scuote la Chiesa romana nel tardo Settecento: in essa si incrociano tanto la frizione tra le due anime del cattolicesimo italiano – quella curiale e quella più aperta alle istanze di riforma –, quanto la ridiscussione della tradizionale primazia del Sant'Uffizio nella geografia ecclesiastica dei poteri.

Il contesto scientifico è quello di una ripresa della divulgazione astronomica e delle ricerche sperimentali sui moti di rotazione e di rivoluzione della terra, di certo favorita dall'abolizione del divieto generico contro l'eliocentrismo. Sul piano di una rilettura complessiva della vicenda è però Girolamo Tiraboschi, nella sua *Storia della letteratura italiana*, ad affrontare per la prima volta nel 1780, in merito al processo di Galilei, il problema sino ad allora taciuto, quello dell'errore compiuto con la condanna del copernicanesimo, e a indicare come sola via d'uscita onorevole quella del circoscrivere, del distinguere, del limitare le responsabilità. «Il Galileo non fu condannato né dalla Chiesa universale, né dalla romana, ma solo dal tribunale dell'Inquisizione, a cui niuno tra' teologi più zelanti ha mai accordato il diritto della infallibilità; e che anzi il riflettere che la Chiesa, anche in que' tempi ne' quali credevasi comunemente che la dottrina del Copernico e del Galileo fosse contraria a quella della sacra Scrittura, pure non condannolla giammai come eretica, ci fa conoscere con qual cautela essa proceda nelle solenni sue decisioni» (TIRABOSCHI 1787-1794: VIII, 173).

Salvare insomma l'infalibilità del papa sacrificando il prestigio del Sant'Uffizio: un'operazione delicatissima e dall'esito tutt'altro che scontato, e che infatti, nell'ultimo quarto del Settecento, ancora non passa a Roma, dove le battaglie condotte senza sosta contro regalisti, giansenisti e *philosophes* rinsaldano l'ala intransigente che fa capo alla casa generalizia dei domenicani e agli organi centrali di censura. Non a caso la ristampa romana della *Storia* di Tiraboschi viene bloccata, poi emendata di proprio pugno dal maestro del Sacro Palazzo Tommaso Maria Mamachi dove si descrivono i fasti dell'antica scuola eliocentrica della Magna Grecia. Nonostante la riforma dell'Indice, il moto della terra è ancora ammesso solo sotto la vecchia cautela dell'ipotesicismo. A non smettere di bruciare sotto la cenere è un conflitto tra la Chiesa, la sua storia, e il principio della conclusività delle determinazioni del magistero. Come ha capito bene Tiraboschi, per salvare questo principio occorre sacrificare la decretazione del 1616 e del 1633, che, pur ancora formalmente in vigore, ha un valore non più che simbolico. Su questo dilemma si giocano gli eventi che, tra il 1820 e il 1822, conducono infine alla chiusura giuridica e teologica del caso.

Il cosiddetto affare Settele è oggi sufficientemente noto per dover essere rievocato nei particolari. Giuseppe Settele è docente di Astronomia alla Sapienza; è anche un chierico costituzionale, che nel 1812 ha prestato il giuramento di fedeltà all'impero francese. Filippo Anfossi è un teologo specializzato in polemica antigiansenista e antilluminista, maestro del Sacro Palazzo dal 1814 con la

definitiva rotta francese e il ritorno del papa, membro dell'Accademia di religione cattolica, il circolo culturale di riferimento del partito intransigente romano. Anfossi, nel gennaio del 1820, nega l'imprimatur agli *Elementi di ottica e di astronomia* di Settele, poiché il copernicanesimo vi è insegnato come tesi. A sostenere le ragioni dell'astronomo è invece Maurizio Olivieri, prima assistente, quindi commissario del Sant'Uffizio.

Dall'impressionante mole di documenti prodotti dalle parti emerge come il merito della questione sia di fatto fermo a sessant'anni prima, all'epoca di Benedetto XIV. Un punto fermo di dottrina resta tale anche per i più aperti patrocinatori della causa di Settele, Olivieri e il procuratore generale dei barnabiti Antonio Maria Grandi, incaricato dal Sant'Uffizio di stendere la relazione sul caso: vale a dire la legittimità dell'intervento censorio in *philosophicis*, che si traduce anche in legittimità di una successiva modifica dei provvedimenti già emessi. Non a caso le considerazioni inoltrate dai due a Pio VII sono di ordine storico, giuridico e scientifico, e non più latamente ermeneutico; e non a caso, nel rievocare le vicende della condanna di Copernico e di Galilei, Olivieri si rifà alla *Storia* di Tiraboschi e alle sue prolusioni all'Accademia dei Dissonanti di Modena. In primo luogo, ricorda, l'eliocentrismo è presupposto comune di manuali, trattati e relazioni osservative che si stampano e si vendono senza veti. In secondo luogo, l'effetto della derubricazione dall'Indice del decreto generico di proibizione del copernicanesimo è da intendere come un implicito assenso al suo studio e al suo insegnamento. Infine il sistema eliocentrico assunto nella sintesi newtoniana è altra cosa rispetto a quello condannato nel 1616.

Di contro a queste tesi, il maestro del Sacro Palazzo fonda le proprie argomentazioni sulla distinzione fra il piano umano della ragione e dell'opportunità politica e il piano divino delle superiori determinazioni della Sede Apostolica. E lo fa rovesciando a proprio favore tutte le contraddizioni di cui è costellata la questione copernicana sin dalla prima condanna. Anfossi si rifà al voto unanime dei consultori del Sant'Uffizio del 25 febbraio 1616, alla notifica impartita a Galilei da Bellarmino dietro ordine del papa, alla condanna di Zuñiga e Foscarini. I progressi dell'astronomia e la brillante elusione del problema offerta dall'universo di Newton sono privi di alcun significato: «I pontificii decreti, ove si tratta della vera intelligenza delle Scritture, da cui dipende la fede, sono irreformabili». Infine, «la santa Sede [...] mai non muta i suoi sentimenti nella vera intelligenza delle Scritture», perché l'assistenza dello Spirito Santo è la stessa nel 1616 come nel 1820 (BRANDMÜLLER-GREIPL 1992: 310-17).

Pio VII e il Sant'Uffizio ingiungono più volte al maestro del Sacro Palazzo di conferire la licenza di stampa al manuale di Settele e alla riproduzione di alcuni estratti sul «Giornale arcadico». Quanto ai cinque autori all'Indice, ancora nel dicembre del 1823, nonostante le pressioni di Olivieri, i consultori del Sant'Uffizio sembrano non voler prendere una decisione. Le fonti non danno conto degli sviluppi successivi: tuttavia il nuovo Indice di Gregorio XVI esce nel 1835 senza i nomi di Copernico, Zuñiga, Foscarini, Keplero e Galilei. La questione copernicana è, almeno giuridicamente, terminata.

(F. MOTTA)

Vedi anche

Atomismo; Benedetto XIV, papa; Brahe, Tycho; Bruno, Giordano; Galilei, Galileo; Newton, Isaac, e newtonianesimo; Roberto Bellarmino, santo; Scienze della natura

Bibliografia

BALDINI 2000(a), BERETTA 1999(b), BRANDMÜLLER-GREIPL 1992, BUCCIANINI 1995, EYMERICH-PENA 1585, FIRPO 1949, GALILEO 1890-1909, ILLI, LERNER 1999, LERNER 2004, MAYAUD 1997, PAGANO-LUCIANI 1984, PARDO TOMÁS 1991, SPRUIT 2001, TIRABOSCHI 1787-1794