

Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut in Rom

Bd. 81

2001

Copyright

Das Digitalisat wird Ihnen von perspectivia.net, der Online-Publikationsplattform der Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland (DGIA), zur Verfügung gestellt. Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

ROMA E GLI „ULTRAMONTANI“

Conversioni, viaggi, identità*

di

IRENE FOSI

Introduzione. – 1. Le fonti. – 2. Una istituzione per convertiti. – 3. *Peregrinatio academica* ed eresia. – 4. Una nuova strategia di conversioni. – 5. Il controllo impossibile.

Il valore, simbolico e reale, della conversione intesa come cambiamento radicale di vita, materiale e spirituale, come assunzione volontaria e cosciente di una nuova identità, ha ricevuto nella recente storiografia, soprattutto tedesca e francese, un'attenzione particolare. Ricorrenze, anniversari ma anche riflessioni sul significato individuale e collettivo del cambiamento di fede religiosa hanno stimolato infatti ricerche sul dualismo e sulla pluralità confessionale, quali elementi fondanti la storia della maggior parte degli stati dell'Europa moderna.¹ Integrazione e alterità, marginalità religiosa e sociale, propa-

* Il presente saggio riproduce, in forma più ampia, il testo presentato al Convegno: Grand Tour II. Einheit und Vielfalt der abendländischen Adelskultur (Parigi, 24–25 novembre 2000).

¹ Fra gli studi più recenti si veda G. Saupin/R. Fabre/M. Launay (sous la direction de), *La Tolérance. Colloque international de Nantes* (mai 1998), Rennes 1999; F. Niewöhner/F. Rädle (Hg.), *Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit*, Hildesheim–Zürich–New York 1999; H. Duchhardt/G. May (Hg.), *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz 2000. Per una prospettiva sociologica cfr. H. Knoblauch/V. Krech/M. Wohlrab-Sahr, *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Konstanz 1998.

ganda politica sono emersi come nuclei centrali di riflessione su fenomeni difficilmente circoscrivibili alla sola problematica religiosa o confessionale. Non è stato certo indifferente il contributo al dibattito apportato dal riproporsi, spesso in termini drammatici e violenti, di conflittualità e di integralismi contemporanei.

A differenza di quei ‚passaggi‘ fra le grandi religioni monoteiste che hanno di recente attratto l'interesse della storiografia,² le conversioni al cattolicesimo da parte di chi aveva seguito le orme dei Riformatori cinquecenteschi coprono un segmento temporale ed un'area geografica ben precisi: soprattutto il Sei e Settecento ed il Nord e Sud dell'Europa. Due mondi, due culture, due sensibilità, non solo religiose e devozionali, continuamente a confronto con conflittualità che non possono ridursi solo alle guerre di religione. Da questo rapporto con lo straniero, con l'eretico ultramontano non scaturì solo tensione: si trattò infatti anche di integrazione, quotidiana, esplicita o nascosta, che si tradusse nella creazione e diffusione di *topoi*, giudizi e pregiudizi entrati poi a far parte della coscienza collettiva dei rispettivi paesi di origine. La conversione di ultramontani – intendiamo con questo termine chi veniva dai paesi aldilà delle Alpi, aveva aderito alle „heresie“ e, per la coscienza cattolica assumeva, conseguentemente, un significato negativo, fino a divenire senz'altro sinonimo di eretico³ – era da considerarsi soprattutto un ritorno alla casa del padre comune. Il ritorno alla chiesa di Roma si configurò allora come una forma di passaggio capace di esaltare l'individualità dei suoi protagonisti? O piuttosto la volontà e, insieme, la necessità, da parte cattolica, di seguire ad ogni passo le tappe di queste scelte, di scandire, solennizzare e propagandare toglievano o quanto meno limitavano, formalizzandole, il carattere ‚individuale‘ e ‚privato‘ della conversione religiosa? E non era proprio con questo controllo invasivo e corale che si riu-

² A questi temi sono dedicati, ad esempio, A. Foa/L. Scaraffia (a cura di), *Conversioni nel Mediterraneo* (Atti del convegno, Roma 25–27 marzo 1996), *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (1996) e la sezione monografica *Conversions religieuses*, *Annales H SS* 54 (1999) pp. 805–944.

³ Sul mutamento semantico del termine cfr. H. Raab, *Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes „Ultramontani“ im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, in: id., *Reich und Kirche in der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Fribourg 1989, pp. 461–475.

sciva a conferire, almeno inizialmente, sicurezza e protezione di cui il convertito aveva bisogno per integrarsi?

La conversione di ultramontani trovò nella Roma del Sei e Settecento un terreno fertile per la sua utilizzazione, anche in senso politico. Poiché finora solo gli esempi illustri di convertiti hanno attratto l'attenzione degli storici, ci si deve chiedere se, in quel periodo della prima età moderna segnato da ostilità confessionali, il confine fra eresia ed ortodossia, ma anche fra diverse confessioni non fosse percepito anche a Roma, soprattutto dalla gente comune, in maniera più labile e sfumata. Stranieri e ultramontani erano stati infatti sempre presenti in città, pronti ad osservare con occhio malevolo, distorto dalla propaganda antiromana tutto ciò che avveniva nella città del papa, così come ad irridere e denigrare costumi e abitudini dei suoi abitanti. Eretici curiosi potevano nascondersi anche fra quei romei che entravano in Roma non solo in occasione degli anni santi, ma che, con l'inizio della bella stagione, affluivano in città per inginocchiarsi alle tombe degli Apostoli o per compiere la visita delle Sette Chiese, percorso salvifico al quale Filippo Neri aveva conferito una nuova funzione sacralizzante della città ed una indiscussa forza di aggregazione della popolazione romana e dei pellegrini. Era dunque da questi subdoli osservatori che ci si doveva guardare. Le raccomandazioni in tal senso non mancavano e costellavano prediche e trattati, istruzioni per nunzi e missionari, ed erano ormai anche parte integrante della sterminata letteratura sulla corte di Roma. Ad esempio, in una *Istruzione data al Signor Cardinal De' Medici*, il gentiluomo senese Lelio Marretti affermava che l'assistenza dei pellegrini, non solo negli anni santi, era un ineludibile compito per un cardinale principe *poiché uffici sì degni se verranno dalla mano di un cardinale così riguardevole, edificheranno maravigliosamente i forestieri in Roma et ritornati alle case loro, spargeranno tale odore di questa città che leveranno molte sinistre opinioni che hanno li forestieri et gli oltramontani più degli altri e della vita e costumi di cardinali et in particolare dei più principali e più grandi.*⁴ Si doveva offrire

⁴ *Istruzione data al Signor Cardinale de' Medici come si deve governare nella corte di Roma fatta dal Signor Lelio Marretti gentilhuomo Senese*, BAV, Chigiano Q. I. 13, c. 391v-392r.

piuttosto un'immagine diversa di Roma, positiva, trionfante e rinnovata, ma, allo stesso tempo, sicura della sua fede e depositaria dell'unica verità, pronta a combattere l'eresia, ma anche madre generosa e comprensiva verso coloro che ritornavano al suo grembo.⁵

La conversione religiosa può dunque essere guardata non solo come scelta confessionale: attorno ad essa, infatti, si intrecciava una pluralità di fattori che, se tipici della società di corte, come il *patronage* e le reti di clientela, assumevano a Roma un valore ben più incisivo per propagandare l'immagine trionfante, materna e missionaria della sede apostolica nel quadro di un'Europa ormai pluriconfessionale. Per numerosi nobili, cavalieri, uomini di cultura tedeschi la Curia e, soprattutto, la „famiglia“ del pontefice divennero il tramite e lo strumento decisivo per una successiva affermazione sociale. Attraverso infatti i legami di *patronage* e di favore, la corte pontificia seppe esaltare la scelta religiosa – sincera o di comodo che fosse – di chi aveva deciso di rinnegare l'eresia. Si aprivano così le porte di carriere curiali, si concedevano benefici, prebende e canonicati nelle chiese cattoliche dell'Impero. Investiti di un profondo valore simbolico, esplicitamente enfatizzato dalla tangibile benevolenza papale, questi personaggi potevano avere poi facile accesso a tutte le forme di socialità che scandivano la vita nella Roma barocca. Ma la loro missione poteva non finire a Roma ed assumeva allora un significato ancor più profondo ed un ruolo decisivo nel progetto di riconquista cattolica intrapreso da Roma a partire dalla fine del Cinquecento.⁶

⁵ Decisivi, in questo senso, furono personaggi che circondavano i neoconvertiti, li introducevano nella corte pontificia, quando si trattava di cavalieri, letterati o artisti e nella società romana, come fu, ad esempio, il bibliotecario dei Barberini, Luca Holstenio, punto di riferimento per i numerosi tedeschi passati al cattolicesimo nel Seicento: fra il 1627 ed il 1661, Holstenio intrattene infatti rapporti, non sempre solo epistolari, con oltre trenta convertiti, cfr. M. Völkel, Individuelle Konversion und die Rolle der „famiglia“. Lukas Holstenius (1596–1661) und die deutschen Konvertiten im Umkreis der Kurie, QFIAB 67 (1987) pp. 221–281.

⁶ Sulla figura del convertito portavoce efficace del messaggio dell'unica verità, esempio di un cambiamento totale, profondo e sincero, che non implicava conseguenze negative ma, addirittura, permetteva di guadagnare prestigio sociale, insistevano le istruzioni per nunzi e missionari inviati in terra tedesca: si vedano, ad esempio, Die Hauptinstruktionen Gregors XV. für die Nuntien

Le fonti, diverse e molteplici, mostrano dunque una trama di fili mai spezzati, rapporti sottili e spesso nascosti dietro un'intransigenza destinata spesso a rimanere solo teorica, ad arenarsi in normative ufficiali rigide che pretendevano – senza, in realtà, potere – di chiudere la porta alla circolazione di uomini e idee fra Nord e Sud. Viaggiatori, pellegrini, artisti, artigiani, militari, principi e cavalieri, ma anche donne e bambini al seguito spesso di soldati o artigiani, percorsero le strade per Roma, dove li avrebbe accolti una comunità, una *natio*, o una rete caritativa che permettevano l'inserimento e la sistemazione, temporanea o definitiva nel tessuto cittadino. Per molti di questi ultramontani la conversione era dunque il primo passo necessario di un percorso successivo che li avrebbe guidati nella speranza di un inserimento e, magari, di un'affermazione definitiva e duratura nella società romana o nei ranghi curiali. Ma questo era un sogno che ben pochi poterono coronare: per molti la conversione significò una elemosina temporanea elargita da una istituzione caritativa appositamente fondata, come si vedrà, all'inizio del Seicento, o da un viatico per coloro che, delusi, decidevano di tornare in patria. In questi casi la politica di conversione sostenuta con forza dalla curia misurava i suoi limiti e costatava, spesso con rammarico, il fallimento.

1. Problemi relativi all'identità, alla lingua e alla cultura emergono con forza dall'esame delle strategie di conversione seguite a Roma fra Cinque e Seicento. Alcune fonti suggeriscono l'immagine di un progressivo smussarsi dell'intolleranza in un contesto che favoriva l'integrazione culturale proprio attraverso la conversione, altre mostrano come il mutamento confessionale sia raccontato e propagandato in un intreccio difficile a sciogliersi di biografia e di autobiografia.⁷ I racconti di conversione, ampiamente utilizzati dalla propaganda

und Gesandten an den europäischen Fürstenhöfen 1621–1623, hg. von K. Jaitner, 2 voll., Tübingen 1997, ad indicem.

⁷ Sul genere autobiografico cfr. J. Lehman, *Bekennen – Erzählen – Berichten. Studien zur Theorie und Geschichte der Autobiographie*, Tübingen 1988 e sul labile confine fra questi generi letterari in relazione al problema della conversione cfr. F. R. Hausmann, *Zwischen Autobiographie und Biographie. Jugend und Ausbildung des Fränkisch-Oberpfälzer Philologen und Kontroverstheologen Kaspar Schoppe (1576–1649)*, Würzburg 1995.

cattolica per mostrare la forza e la diffusione della riconquista, sono quasi sempre ascrivibili alla penna, più o meno nota, di Gesuiti, Cappuccini e, in misura minore, ad esponenti di altri ordini religiosi, come gli Oratoriani, anch'essi fortemente impegnati nell'opera di conversione di eretici.⁸ Che valore attribuire e, soprattutto, con quale ottica guardare, oggi, a queste fonti sulle quali, per altro, sono state costruite opere e repertori di chiaro segno confessionale, come quella dell'arcivescovo di Strasburgo Andreas Räss?⁹ La tipologia della conversione che emerge da queste opere riflette quell'interesse per le persone di rango, intellettuali, nobili, governanti, le cui scelte religiose ed il travaglio ad esse connesso si proponevano come validi *exempla* da utilizzare. Repertori ottocenteschi, chiaramente impostati per rispondere ad ancora vivaci polemiche confessionali, aprono tuttavia squarci significativi per poter considerare in modo diverso il problema della conversione: il *milieu* sociale di provenienza, l'esperienza del viaggio in Italia, in molti casi determinante per stimolare o far concretizzare la scelta confessionale, le relazioni verticali con gli ambienti cattolici ed i legami di clientela, il *patronage*, le carriere e l'eventuale ascesa sociale. Ma le lettere, come le confessioni o autobiografie, possono esser lette anche da un'ottica di genere per valutare il diverso vissuto maschile/femminile della scelta religiosa. Queste autobiografie o confessioni, di cui A. Räss riferisce ampi squarci sono scritte, o quanto meno 'guidate', da quei religiosi che avevano il compito di controllare il convertito, consolidarne la fede ed assomigliano piuttosto a testamenti spirituali, a prove inconfutabili di scelte vinte ed irreversibili, a strumenti di propaganda e di inesauribile controversistica confessionale.

Accanto a questo particolare genere compaiono, soprattutto nelle carte del Sant'Uffizio, vere e proprie schede biografiche redatte al momento dell'abiura: opere in serie, che, alla fine del Seicento erano addirittura prestampate e riempite negli spazi lasciati vuoti, nei

⁸ „Qui lit des récits de conversion doit apprendre la méfiance“ osserva ad esempio T. Wanagffelen, *Les convertis du siècle des réformations. Discours confessionnel et expérience individuelle*, in: J. Ch. Attias (sous la direction de), *De la conversion*, Paris 1997, pp. 183–202 (la cit. a p. 186).

⁹ A. Räss, *Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt*, 12 voll., Freiburg 1866–1875.

quali i *clichés* si ripetevano nel tracciare, con minime varianti, l'identità del convertito.¹⁰ Se questa documentazione offre la rappresentazione ufficiale di chi abiurava, per delineare subito con efficacia i caratteri della nuova identità in un abile gioco di indagine della memoria riferita con fedeltà e, insieme, con prudenza e scetticismo (si noti come compaia sempre l'espressione *come asseristi*, attribuita dal giudice al convertito) altre sono invece le fonti dell'autorappresentazione, come lettere e suppliche, inoltrate da ultramontani che decidevano di passare alla religione cattolica e chiedevano alle autorità romane competenti aiuto materiale, nella maggior parte dei casi, ma talvolta anche un conforto spirituale, per iniziare una nuova vita, come, appunto, la conversione esigea. Quanto erano veritiere queste autorappresentazioni di conversioni che – si asseriva – fossero state scelte per convinzione e non per comodo, queste denunce di povertà e di bisogno? L'analisi di tali scritture, così diffuse in ogni ambito della società di antico regime, come testimoniano le suppliche di giustizia, impone forti cautele per discernere l'uso di un formulario e di una griglia comunicativa che intendevano presentare agli occhi delle autorità solo determinate caratteristiche per ottenere i benefici ed il sostegno sperati. Proprio rivolgendosi alla ‚nuova‘ autorità confessionale, i convertiti ne legittimavano e riconoscevano la funzione protettiva, materna, rassicurante e potente, garanzia di un futuro diverso che la scelta religiosa poteva far sperare. La struttura dei racconti di abiura appare stereotipa: probabilmente chi raccontava il suo passato e la vita vissuta nell'errore finiva per adottare un *cliché* vincente, sottolineando la buona disposizione d'animo, ammettendo addirittura – frequente nel caso di rinnegati – di aver aderito all'errore solo esteriormente.¹¹ Era un'accorta strategia di dissimulazione adoperata per evitare pene più gravi e per inserirsi, con la conversione e la formale adesione al cattolicesimo, nella società romana? Scarse o addirittura nulle erano per le autorità romane le possibilità di verificare la ‚since-

¹⁰ Archivio della Congregazione per la dottrina della fede (= ACDF), St. St. M4-h; Trinity College Library, Dublino (= TCD), mss. 1227; 1228: i registri mi sono stati cortesemente forniti da John Tedeschi che ringrazio.

¹¹ Su questo tema cfr. L. Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma-Bari 1993.

rità' e l'esattezza delle affermazioni e tuttavia era proprio il supremo tribunale della fede che si appropriava di questa ,verità', modulandola, in diverse riprese, per sanzionare l'abiura ed il ritorno in seno alla Chiesa.

Racconti avventurosi hanno come sfondo un Mediterraneo popolato di vascelli turchi o un'Europa segnata da movimenti e contatti non solo commerciali, da viaggi e viaggiatori che superano la dimensione della frattura religiosa. Ci si muove dall'Inghilterra verso l'Olanda o la Francia e di qui si arriva in Italia, ultima e decisiva tappa di un viaggio dall'errore alla verità. Si lascia l'Europa orientale e persino la Russia per arrivare a Praga e a Vienna dove, nei casi più fortunati, si è accolti alla corte imperiale, avamposto non solo politico della difesa della cattolicità, e di qui ancora ci si dirige finalmente a Roma, ultima tappa sacralizzante e di speranza. Racconti di peregrinazioni, di incontri, di sermoni eretici e di prediche cattoliche ascoltate e meditate, di *pestiferi libri* acquistati, letti, passati di mano in mano nelle famiglie e fra amici. Libri che insinuano dubbi, inculcano l'errore, stimolano la riflessione o, quanto meno, instillano curiosità e dubbi.

La conversione era enfatizzata, in queste autobiografie costruite davanti al tribunale, come un essenziale passaggio, talvolta solenne, talvolta avvenuto in circostanze tragiche. Comunque rappresentava un momento forte di una biografia/autobiografia, anche nel caso di gente comune, che non ha lasciato traccia di questo passaggio al di fuori di uno standardizzato bollettino consegnato dal tribunale della fede. Cosa accadeva dopo? Quale incidenza aveva effettivamente, nel percorso biografico, e non solo dal punto di vista spirituale, la conversione? Non è certo facile seguire le tracce di abiure: quasi sempre i nomi compaiono poche volte nelle liste di chi riceveva un'elemosina per poi sparire nel nulla.

Di altro tenore invece, e certamente fondamentali per percepire il significato, o piuttosto i molteplici significati, il modularsi dei cambiamenti di un rapporto complesso come quello che Roma ebbe con gli ultramontani, sono le lettere, i rapporti, le memorie stese, nel corso del Seicento, da membri della congregazione *de iis qui sponte veniunt ad fidem*, deputata dal 1600 ad assistere i convertiti. Tali documenti venivano poi inoltrati al Sant'Uffizio e, dal 1622, alla Con-

gregazione di Propaganda Fide, ma anche al cardinal nepote o ad altri esponenti della famiglia pontificia: il controllo, la rieducazione e l'aiuto ai nuovi cattolici erano infatti problemi che non riguardavano solo il supremo tribunale della fede, ma investivano, anche per questioni di ordine, o di funzioni missionarie, altri numerosi settori della curia romana e coinvolgevano direttamente il pontefice e la sua famiglia.

Accanto a questa documentazione si devono poi considerare le istruzioni impartite ai nunzi in procinto di recarsi in Germania, per comprendere il richiamo costante lanciato da Roma per ricattolicizzare le terre guadagnate all'eresia, rafforzare la fede dei cattolici e degli incerti, diffondere, concretamente, una diversa immagine del papato e della Chiesa cattolica in quei paesi dove l'eresia era diffusa e radicata e dai quali si muovevano proprio i *curiosi* e infidi viaggiatori alla scoperta di un Sud da irridere e criticare. Se poi, le relazioni di Gesuiti potevano far credere ai successi di conversioni di massa operate nelle province del Nord Europa grazie alla loro predicazione – e certamente queste fonti, talvolta così generiche, si propongono piuttosto come un'esaltazione dell'opera di Gesuiti stessi che non come una testimonianza attendibile, soprattutto dal punto di vista quantitativo, delle conversioni – le lettere di nunzi e soprattutto le lettere ai familiari, mostrano realtà meno trionfalistiche.¹²

Un esame intrecciato di queste diverse fonti permette, dunque, di verificare come fra Sei e Settecento cambi il significato della conversione, il suo valore di fattore determinante l'identità, non solo religiosa, la sua utilizzazione strumentale nel contesto delle lotte che segnarono la storia europea. Cambia, insieme, la strategia di conversione adottata sistematicamente da Roma a partire dal tardo Cinquecento: si modificano gli strumenti culturali e pedagogici e altra diviene la proposta elaborata da Roma per presentare se stessa, il papa, la corte romana agli ultramontani. Il mutamento si completerà

¹² Significativa, a questo proposito, la ricca e, sotto questo aspetto, ancora poco studiata, corrispondenza di Fabio Chigi. Si veda, ad esempio, quanto proposto dal nunzio a Colonia sopra il modo che si potrebbe tenere per propagare la religione cattolica in Germania (1611), in: *Nuntiatürberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatür*, Bd. V, 1, zweiter Halbband, hg. von W. Reinhard, München-Paderborn-Wien 1972, pp. 993-1008.

solo nel Settecento, quando, aldilà della retorica di facciata intesa ancora a celebrare le moltissime conversioni famose di principi, cavalieri, artisti, si avrà invece piena coscienza della perdita di significato politico di questi ritorni alla fede romana: fondamentale sarà invece il loro valore nel modellare la cultura, l'arte nelle corti europee, soprattutto in area tedesca. In questo *tournant* cronologico assumerà una diversa connotazione anche il viaggio, momento essenziale della formazione culturale non solo dell'uomo di governo, del nobile ma anche del borghese. Ma, tutto sommato, il viaggio non era una novità: meno frequente, certo, mascherato da altre finalità per timore di censure, avvezzo quindi ad usare strategie di opportuno nicodemismo per adattarsi alle circostanze ed alle esigenze del viaggiatore e di un'ospitalità troppo spesso infida e sospettosa, lo scambio di uomini e di idee fra gli ultramontani e Roma non si era però mai interrotto.

2. Nel 1600 Clemente VIII celebrava il giubileo con solenne sfarzo e ribadiva così alle potenze europee la sua supremazia spirituale e temporale e la forza di una Chiesa cattolica trionfante e vittoriosa sull'eresia.¹³ La conversione di Enrico IV, ora legittimo sovrano francese, proponeva il re cristianissimo come novello Costantino, baluardo della vera fede contro l'eresia.¹⁴ La sua persona, positivamente ridisegnata dopo la conversione, sarebbe stata a lungo indicata come *exemplum* edificante nel teatro gesuitico del Seicento, nelle opere polemiche e nella libellistica di parte cattolica diffusa nei momenti di tensione alimentati dai conflitti europei nel corso del XVII.¹⁵ A Roma

¹³ Sul giubileo di Clemente VIII e sul suo significato nel quadro della politica europea del papato cfr. S. Andretta, *Devozione, controversistica e politica negli anni santi. 1550-1600 Roma moderna e contemporanea V*, 2/3 (1997), pp. 355-376.

¹⁴ M. Wolfe, *The Conversion of Henry IV. Politics, Power, and Religious Belief in Early Modern France*, Cambridge Mass. 1993; inoltre J. Freiberg, *The Lateran in 1600: Christian Concord in Counter-Reformation Rome*, Cambridge 1995.

¹⁵ E. M. Szarota, *Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet. Eine Periochen-Edition. Texte und Kommentar*, I, München 1979; J.-M. Valentin, *Le Théâtre des Jésuites dans les Pays de Langue Allemande. Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555-1773)*, 2 voll., Stuttgart 1983-84; J.-M. Valentin, *Les Jésuites et le théâtre (1554-*

la figura del re francese, da tempo propagandata anche clandestinamente,¹⁶ veniva ora celebrata ufficialmente, con segni tangibili e duraturi nel contesto urbano. L'anno santo del nuovo secolo era stato accuratamente preparato perché la città, la corte e la famiglia pontificia fossero all'altezza di trasmettere un messaggio trionfante di potenza, di compatta unità, di forza capace di fronteggiare gli attacchi degli eretici che si riaccendevano più pungenti per stigmatizzare come assurde superstizioni le cerimonie dell'anno santo.

Il giubileo del 1575 aveva già dimostrato il successo della pratica del pellegrinaggio, disciplinato da regole più ferme che lo distinguevano dalla tradizione radicata e secolare, non più conforme, nel suo disordine, alla spiritualità tridentina.¹⁷ Sebbene connotato positivamente e guidato dall'inflessibile opera di regolata carità e di accoglienza che Filippo Neri aveva iniziato nella Trinità dei Pellegrini proprio a partire dal 1575, la figura del pellegrino manteneva un'identità ambigua, incerta, che ne rendeva sfuggenti i connotati: una figura liminale, insomma, pronta a trasformarsi in elemento di disturbo dell'ordine sociale. I suoi abiti, la lingua non sempre comprensibile, l'oscura provenienza non facilitavano certo il suo inserimento nella pur multiforme società romana, ma anzi ne accentuavano la pericolosa ambiguità. Mimetico nelle apparenze, e quindi nella sostanza, il pellegrino poteva essere controllato ed accettato se compreso ed integrato nel polimorfo mondo confraternale che fungeva da tramite, discipli-

1680). *Contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain-germanique*, Paris 2000; F. Rädle, *Gegenreformatorischer Humanismus: die Schul- und Theaterkultur der Jesuiten*, in: N. Hammerstein/G. Walther (Hg.), *Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche*, Göttingen 2000, pp. 128–147.

¹⁶ Questo tema è stato trattato da R. Teodori, *Tra propaganda e censura: l'immagine di Enrico di Navarra nella Roma di fine Cinquecento* (tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Roma „La Sapienza“, a.a. 1998–99) sulla base della documentazione processuale del Sant'Uffizio *Contra retinentes imaginem Pretensi Regis Navarrae*.

¹⁷ Fra la ricca bibliografia recente su questo tema si veda, in particolare, oltre al già citato n. monografico di *Roma moderna e contemporanea* 2/3 1997, I. Fosi, *Fasto e decadenza degli anni santi*, in: L. Fiorani/A. Prosperi (a cura di), *Roma città del papa*, *Storia di Italia, Annali* 16, Torino 2000, pp. 787–821.

nava ed educava, inserendo il singolo in un contesto e in una rete caritativa che annullavano l'identità individuale.¹⁸ Sotto le sembianze del pellegrino poteva comunque nascondersi un nemico infido, un ultramontano eretico venuto per spiare, per irridere le sacre cerimonie, per riferire burlescamente quanto aveva visto a Roma travisandone il significato. La sua potenziale azione distruttiva era dunque profondamente avvertita in tutta la sua pericolosità e, d'altra parte, si comprendeva perfettamente l'impossibilità di operare un sistematico ed efficace controllo su chi arrivava in città per scoprirne la vera identità e, soprattutto, le intenzioni.

La preoccupazione che in Roma dimorassero sotto mentite spoglie ultramontani eretici aveva da tempo assillato le autorità ed i tribunali romani ed era alimentata dalle notizie sui movimenti e le intenzioni di pericolosi personaggi d'Oltralpe stabilitisi nella città eterna. Nel 1558, ad esempio, il cardinale di Augusta Otto Truchsess von Waldburg aveva scritto da Dillingen al cardinale Alessandrino Michele Ghislieri, il futuro Pio V, che in quella città si trovava *un medico per nome il Dottor Gercon, uno delli più rebelli alla fede catholica che si possi sentire in queste bande, non cessando mai fin dalla guerra schmalcaldica in hora di praticar con questo et quel altro Prencipe Lutherano tutto quel che può in pregiuditio delli Catholici con scrivere et dir tutto quel male che egli si può imaginare della Chiesa Romana per commover li diabolici animi a tentar sempre cose maggiori ... questo Dottore tiene in Roma un suo figliolo nominato Raphael sotto specie di star lì a qualche servitù o di attendere a qualche negotio ma la verità è per avisare il padre di tutte le sorti di mali costumi et tristitie, quali non solo si possono scrivere, ma etiam imaginarsi di codesta Città, acciò mediante tale informatione habbi di qua modo di darne ragguaglio a chi più si pare a proposito per maggior dispregio della Chiesa Romana.*¹⁹ Contava così di *far metter le mani a dosso a quel tristo, perché da lui si potrà facilmente intendere chi di Todeschi dimori in Roma per simil effetto et stimo*

¹⁸ Sulla rete confraternale e l'opera di Filippo Neri, cfr. L. Fiorani, Il carisma dell'ospitalità, in: M. Fagiolo/M. L. Madonna (a cura di), La storia dei giubilei, II, Firenze 1998, pp. 308-325.

¹⁹ ACDF, St.St. TT 1-a (5 novembre 1558), c. 3.

che sarà facile il ritrovarlo sapendosi il nome suo, del Padre e della Patria. Pochi giorni dopo le informazioni si facevano ancor più precise per cercare di far rintracciare il pericoloso straniero. Quel figlio chiamato come dissi *Raphael* è per cognome *Seilero* et fa professione di *simplicista* et di attendere alla *cognition* di pesci, mentre che sta come giovane di spirito gagliardo per notare tutto quello che in Roma può dare materia di far qualche enorme libro in queste bande da invitar li lettori al *Lutheranesmo*. Però *V. S. R.* ma sia contenta in ogni modo di farle poner le mani a dosso.²⁰ La lettera del cardinale di Augusta è solo un esempio del diffuso clima di sospetto ma anche la prova della difficoltà concreta di controllare l'identità di chi veniva a Roma e, soprattutto, di comprenderne i veri intenti. Erano gli anni di lotta all'eresia e di intolleranza, di paura e di sospetto: un clima che conferiva al tribunale della fede compiti e indiscussi poteri di controllo su tutto quanto potesse alimentare e diffondere l'eresia. Era un clima destinato però a modularsi diversamente nel corso di qualche decennio.

Anche in occasione dell'anno santo proclamato da papa Aldobrandini non mancarono i libelli contro la Roma Babilonia, la grande peccatrice ora sempre più rinnovata e abbellita di *fabbriche* moderne, di ampie strade lungo le quali si snodavano solenni processioni e fastose cerimonie papali. Alle opere diffuse Oltralpe si poteva rispondere grazie alla penna di polemisti e teologi combattivi e raffinati, ma gli eretici si potevano nascondere in seno alla città stessa, serpeggiare per le sue strade, infiltrarsi fra gli abitanti ignari, per osservare con disgusto quanto da altri fedeli era ammirato e celebrato. Era quindi assai difficile, anche se assolutamente necessario, scovare questi scomodi visitatori che *vengono a Roma per curiosità o altro accidente*.²¹

All'inizio del Seicento si preferì agire in modo diverso dal passato, proponendosi di scoprire e identificare per poi aiutare, convertire, rieducare. Era una posizione destinata ad affermarsi e ad essere seguita, con diverse modulazioni, per tutto il Seicento. Protagonista di questa iniziativa fu l'oratoriano Giovenale Ancina, anche se le cronache coeve e successive non mancarono di attribuirgli allo stesso

²⁰ Ibidem (11 novembre 1558).

²¹ ACDF, St. St. M. 4-a, c. 245r.

Clemente VIII che, così, si ammantava di gloria trionfante nelle celebrazioni giubilari.²² *Commiserando la S. M. di Clemente Ottavo con viscere di paterna pietà coloro che, dalle tenebre dell'eresia passando alla luce della Cattolica verità, e venendo per abiurare gli errori a Roma si ritrovavano talhora non solo in bisogno di chi gl'istruisse nelle cose appartenenti alla salute dell'anima, ma ben spesso di chi si sovvenisse in ciò che riguardava il proprio sostentamento, istituì una congregazione che nomossi nel principio De his qui sponte veniunt ad fidem e ne' tempi susseguenti con titolo forse più proprio, e significante, De Conversis ad fidem adiuvandis.*²³ In questa come in altre tarde relazioni sulla struttura e l'attività della congregazione, non si accennava più, dunque, all'opera dell'oratoriano Ancina, ma la figura di papa Aldobrandini era indicata come l'unica fondatrice dell'istituzione e veniva ancora una volta a legarsi al problema della conversione degli eretici. Con questa iniziativa romana si cercava di imprimere durevolmente l'immagine della caritatevole benevolenza verso chi tornava all'ovile, distruggere l'idea negativa di Roma e del papato e fornire gli strumenti ideali per ridisegnare, in Europa, una nuova immagine destinata a durare nel tempo ed a vincere l'eresia. Ma, come si desume dalla documentazione successiva, il ruolo dei confratelli di Filippo Neri divenne subito marginale e la guida passò

²² Cfr. Memorie storiche della Congregazione dell'Oratorio ... raccolte e date alla luce da Giovanni Marciano, I, Napoli 1693, pp. 442-443, dove si sottolinea l'azione di conversione svolta da Giovenale Ancina: *Nell'anno Santo del 1600, quando sogliono anco gli heretici portarsi per curiosità a Roma, imprese la loro conversione. Istituivasi appunto all'hora nella Chiesa de Santi Apostoli Simone e Giuda in Monte Giordano a tale effetto una congregazione nella quale il Sabato di ciasched'una settimana si sermoneggiava e si catechizzavano quelli che di nuovo venivano al grembo della Santa Chiesa... A' tesori spirituali aggiungeva i temporali sovvenendo con larghe limosine quei poveri heretici, che illuminati correvano nel grembo della S. Chiesa; onde si acquistò il glorioso titolo di „rifugio de' convertiti“.*

²³ ACDF, St. St. M 4-a, cc. 574r-576r. Alla fondazione di questa congregazione dedica alcune pagine L. Fiorani, *Verso la nuova città. Conversione e conversionismo a Roma nel Cinque-Seicento*, Ricerche per la storia religiosa di Roma 10 (1998) pp. 149-155, ritenendo, tuttavia, che essa si estingua poco dopo il 1600 e che, soprattutto, sia legata esclusivamente all'opera di Giovenale Ancina ed alla sua presenza a Roma.

immediatamente nelle mani degli stretti collaboratori del papa: la congregazione si configurò così come un'emanazione della volontà pontificia. Fu questo un atto decisivo e carico di significato: la conversione degli eretici apparteneva al papa, ai suoi tribunali, alle congregazioni rigidamente ordinate della curia romana.

La nuova istituzione dovette però subito scontrarsi con le difficoltà di carattere logistico ed economico: elemosine di cardinali, del papa stesso, di nobili romani, non erano certo sufficienti a far attuare un programma grandioso di conversione e, soprattutto, a dare una onorevole e dignitosa sistemazione a chi aveva abiurato l'eresia, nella speranza di non cadere nella miseria. Il problema dell'assistenza materiale era fondamentale in tutto il progetto e si risolveva, sostanzialmente, in una questione di ordine e di onore. Non si poteva infatti rischiare che il neoconvertito si mescolasse con la massa di poveri e vagabondi che infestava le strade romane, in condizioni di potenziale pericolosità; non si poteva, tanto meno, deludere chi aveva lasciato la sua terra, la confessione, la famiglia, i beni, senza offrirgli una prova tangibile della materna generosità della sua nuova chiesa e dare anche la speranza, se non addirittura la certezza, di una definitiva sistemazione.²⁴ Pochi anni dopo, il problema del controllo e dell'assistenza dei convertiti si proponeva, sempre più frequentemente, nella corrispondenza fra le congregazioni romane – in particolare il Sant'Uffizio – esponenti di ordini religiosi impegnati nella riconquista delle terre eretiche ed i nunzi.

Ma lo sguardo andava anche in altre direzioni e, ad esempio, nel 1609 il p. Giovan Battista Vives, spagnolo, cofondatore, nei decenni successivi, della Congregazione di Propaganda Fide, scriveva al Sant'Uffizio una *Informatione per far una Congregatione di preti secolari per la conversione d'Infedeli*. Il progetto, articolato in diversi punti, aveva il tono di una vera requisitoria contro il clero secolare e

²⁴ Diverso era stato, inizialmente, l'intento di Ancina che voleva preparare i convertiti ad un ritorno nei luoghi di origine per svolgere, concretamente, una missione. Questi infatti, *doppo di esser bene istrutti e fondati nella Christiana Religione [dovevano] ripatriare. Scriveva loro di proprio pugno gli itinerari, assegnandoli i luoghi dove in ciascuna giornata dovevan riposare, raccomandandoli con le sue lettere a varie devote persone, acciò desero loro compito e caritatevole albergo*: Memorie storiche, p. 442.

regolare.²⁵ Vives coglieva inoltre la precarietà della posizione – spirituale e materiale – del convertito, affermando che *il peggio è che dopo battezzati gl'Infideli, detti Regolari li lasciano senza volerne pigliar la cura e il governo, iscusandosi che questo non è l'obbligo loro, né l'istituto suo, così tornano all'infidelità et diventano peggiori*.²⁶ Lo spagnolo intendeva formare missionari per inviarli verso *Alemagna, Moscovia, Tartaria, Turchia, Prete Gioanni, Persia*, ma la sua opera fu giudicata troppo personalistica e svincolata dal controllo dell'autorità del Sant'Uffizio. Così, dopo soli due anni, nei quali era stata iniziata, nella stessa casa di Vives, un'opera di preparazione di 9 aspiranti missionari provenienti da diverse parti del mondo – fra di loro c'erano anche un nobile giapponese ed un indiano – un rescritto papale ordinava al S. Uffizio di far desistere Vives dal suo proposito e di sciogliere la 'congregazione'. Lo spagnolo non era nuovo a queste esperienze per aver già dato vita, verso la fine del Cinquecento, ad un precedente esperimento, ospitando in casa sua convertiti per educarli alla fede cattolica.²⁷ Se, come sembra, erano stati incidenti occorsi in casa – l'omicidio di un neofita – ad indurre le autorità romane a sciogliere il collegio, certo non dovevano troppo piacere queste soluzioni 'domestiche', svincolate dal controllo delle congregazioni romane.

Intanto con finalità di assistenza, di rieducazione e di controllo, altre istituzioni per convertiti sorgevano in Europa: la più nota, anche per i problemi che dovette affrontare nei suoi rapporti con la nunzia-

²⁵ ACDF, St. St. H2-f, c. 3r. Si lamentava che *Li preti a fatto hanno abbandonato questo ministero et attendendo alle lor commodità non vogliono patir in paesi stranieri per convertirti né manco vogliono la cura alle Parrocchie se non sono ricche. Li Regolari ci attendono più; ma non anco essi lo fanno con la perfettione Apostolica, perché nissuna Religione tiene questo ministero per suo principale istituto, et così solo ci mandano quelli che ci vogliono andar spontaneamente et molte volte li manco adatti, riservandosi li migliori per servizio et augumento della lor Religione nell'Europa.*

²⁶ *Ibidem*, c. 1r.

²⁷ Notizie sulla figura di Vives in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, 1622–1672, I/1, 1622–1700, Rom–Freiburg–Wien 1971, pp. 70; 76 e n. 70; 90–91.*

tura e con il Sant'Uffizio, fu senz'altro quella di Colonia.²⁸ Notevoli furono i problemi, non solo finanziari, sollevati dalla fondazione di questa pia opera in Germania e, soprattutto, delicati furono i rapporti con il Sant'Uffizio che non condivideva la ‚leggerezza‘ usata dai Cappuccini nel fare proseliti come nell'assolvere pubblicamente gli eretici convertiti nella Chiesa della congregazione stessa. Era, per altro, un contrasto non nuovo che segnò, in diversi momenti, il rapporto fra il Sant'Uffizio e i missionari cappuccini in terra tedesca. Notizie confortanti sull'attività svolta – si diceva infatti che la congregazione *magis ac magis floret* – si alternavano a preoccupate osservazioni. Nel 1614, ad esempio, l'inquisitore di Colonia chiedeva a Roma che non fosse concessa ai Cappuccini la facoltà di assolvere pubblicamente gli eretici convertiti nella chiesa della congregazione. Un atto troppo scenografico e propagandistico sarebbe stato infatti capace di nuocere piuttosto che di giovare alla diffusione del cattolicesimo e di sollevare critiche ancor più violente alle troppo disinvolute strategie di conversione.

²⁸ Si trattava della confraternita della Passione e della Croce che aveva sede nella chiesa dei Cappuccini: L. Just, Beiträge zur Geschichte del Kölner Nuntiatur, QFIAB 36 (1956) pp. 256–271, 296–307. Il 27 marzo 1614, da Liegi il nunzio di Colonia Antonio Albergati dava notizia al Sant'Uffizio *che fu eretto da me due annj sono con autorità di N. S.re, una congregatione in Colonia nella Chiesa de' Capucini, per dar riccapito alli heretici che tornano al grembo della S.ta Chiesa et particolarmente alli Ministri che non hanno trattamento, nella quale congregatione sono intrati il Duca di Baviera, l'Elettore di Colonia, il Conte Osolero, il Prevosto di Ildesheim, il Decano Mitimich di Spira et molti altri qualificati signori per esser partecipe delli boni meriti che vi si fano: l'utile che se ne cava alla giornata è grande, perché molti heretici vi concorrono ogni giorno et si guadagnano. Tutti questi nominati signori et il Noncio sonosi tassati delle proprie borse tanto l'anno per mantener questa S.ta opera. Et mandarò le regole a V. S. Ill.ma delle quali intenderò l'istituto et il suo pensiero*: ACDF, St. St. H. 2-f, c. 29r–34r. G. Denzler, Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden, Paderborn 1969, p. 183, n. 28 attribuisce erroneamente al nunzio Sanfelice la fondazione della confraternita di Colonia. Sull'impegno conversionistico dei nunzi di Colonia cfr. B. Roberg, Das Wirken der Kölner Nuntien in den protestantischen Territorien Norddeutschlands, Römische Quartalschrift für christliche Altertums-kunde und Kirchengeschichte 84 (1989) pp. 51–72.

Al momento della sua istituzione, le rendite della congregazione romana per assistere chi abiurava l'eresia erano pressoché inesistenti: un'elargizione di 25 scudi mensili da parte di Clemente VIII rendeva l'istituzione, anche sotto l'aspetto finanziario, strettamente legata alla *liberalitas* ed alla carità pontificia. Fu deciso, in seguito, che in luogo dei 25 scudi, gli elemosinieri papali concedessero *quella quantità d'elemosine che bisognasse*. Lasciti di cardinali, luoghi di monte, un sussidio di 50 scudi mensili elargito da Propaganda Fide permisero, comunque, all'istituzione di continuare la sua attività per tutto il Seicento, sempre strettamente legata e correlata al S. Ufficio e a Propaganda Fide. Strutturata secondo il modello delle altre congregazioni della curia romana, aveva a capo un cardinale prefetto, il francese Givry, benedettino, che tanta parte aveva avuto proprio nella conversione di Enrico IV e nel rafforzare i suoi legami con Roma, altri membri erano curiali e religiosi, mentre l'economista, chiamato poi più propriamente segretario, doveva occuparsi della gestione delle entrate e delle materie da trattare nelle sedute settimanali della congregazione. Durante il pontificato di Paolo V e di Urbano VIII, furono prefetti, prima, il cardinale Giovanni Garzia Millini, poi Marzio Ginnetti, che mantenne tale incarico fino al pontificato di Alessandro VII, quando tutta la congregazione, come vedremo, ricevette un nuovo e decisivo impulso proprio dalla volontà papale, fortemente condizionata dalla sua diretta esperienza come nunzio a Colonia e *mediator pacis* a Münster. Non è un caso infatti che, anche come prefetti, fossero stati scelti cardinali con un'esperienza diretta dei problemi religiosi che travagliavano l'Europa.

La presenza alle sedute della congregazione di teologi, come Roberto Bellarmino, nel primo periodo, e del cardinal Vicario, indica chiaramente la linea seguita, fin dall'inizio, per individuare, avvicinare e convertire gli ultramontani eretici. Il Vicario, con altri prelati e religiosi, doveva infatti *indirizzare gli Eretici al Santo Offitio, farli confessare, comunicare, aiutarli secondo il bisogno e qualità delle persone e a tempo necessario, catechizzarli*.²⁹ Dunque si cercava di attuare un'opera congiunta fra le massime autorità competenti in materia spirituale, 'locale', come il Vicario, e universale, come il

²⁹ ACDF, St. St. M 4-a, c. 204.

Sant'Uffizio. Dal 1622 sulla congregazione vigilava anche Propaganda Fide, sia per controllarne ed indirizzarne la politica conversionistica, sia per soddisfare, per altro sempre con risorse aleatorie ed insufficienti, le continue richieste di elemosine e di aiuto inoltrate da chi si era fatto cattolico. Ma non mancavano truffe e inganni.

In una seduta della congregazione del 1634, si annotava che *duo questuantes sub fictis nominibus hereticorum ad fidem catholicam conversorum fustigentur et relegentur a toto statu Ecclesiastico*.³⁰ Identificare eretici e falsi convertiti, vagabondi, falsi poveri presupponeva l'uso di strumenti di controllo adottati per reprimere la criminalità ordinaria, scovare chi si macchiava di quei crimini di misto foro per i quali era appunto competente, a Roma, anche l'autorità vicariale ed il cui spettro si faceva sempre più largo e, spesso, indefinito. Sbirri, ma soprattutto spie, *amici della corte*, erano anche in questo caso necessari per individuare gli ultramontani eretici, controllarne il comportamento e portarli davanti ai tribunali ecclesiastici per poi mettere in atto l'opera di conversione e catechizzazione. La scarsa e frammentaria documentazione sulle vicende della congregazione durante il pontificato di Urbano VIII mostra infatti come a Propaganda fossero continuamente indirizzate richieste di elemosine da elargire a neoconvertiti, ma anche lettere nelle quali si esponevano problemi sollevati dai neocattolici stessi delusi, talvolta, dal rifiuto di assistenza, o dall'insufficienza delle elemosine accordate, ma anche dal comportamento di predicatori, poco propensi a comprendere i problemi di chi si trovava, comunque, solo e straniero in una società diversa e guardinga.³¹ Era inevitabile che, nell'assistenza, fosse privilegiato sia chi

³⁰ Ivi, St. St. I 2-e, c. 417r.

³¹ Nel 1627, una donna lamentava di aver trovato inadeguata la preparazione di un padre dal quale era stata inviata *per essere instrutta et egli non so perché l'ha rimandata con poco gusto di lei* (Ivi, St. St. M 4-a, c. 230r). Ma anche in seguito, come si rilevava in diverse relazioni, gli stessi parroci si dimostravano inadeguati a trattare con gli ultramontani, soprattutto nei casi di bisogno. Infatti – si osservava – *da che la Santa Madre Chiesa fruttuosamente tolera che gl'Ultramontani non catholici possino venire a fermarsi a Roma, accade ben spesso che molti dimorandoci s'amalano et crescendo l'indisposizione a qualche segno di pericolo per opera de locandieri vengano visitati da Parochi, il fino de quali, benché santo, viene ben spesso più pernicioso che utile ancorché trattato l'infermo con parole acerbe e violente che con*

poteva godere di una raccomandazione di curiali o parroci ben disposti, sia gentiluomini e cavalieri convertiti, pronti a tornare in patria confermati nella nuova confessione. In tali casi, oltre a provvedere una somma per il viaggio, la congregazione li copriva di doni da elargire in patria ai correligionari per testimoniare la generosità romana e mantenere vivo il culto mariano o dei santi. A questo dovevano servire, ad esempio, le tre dozzine di corone, le cento medaglie ed il denaro per le spese di viaggio di due nobili inglesi, divenuti cattolici a Roma ed ora pronti a tornare in patria, registrate fra le spese straordinarie sostenute dalla congregazione nel 1630.³²

Ma non era formalmente proibito dalle ripetute costituzioni pontificie l'ingresso in Italia degli eretici?³³ Su quale 'equivoco', dunque, si basava questa volontà di conversione che doveva salvare le anime di chi era caduto nell'errore, glorificare Roma, riconquistare con l'esempio e con incisive azioni di proselitismo, le terre di origine, dove forse alcuni di essi sarebbero tornati?

3. La tradizione del viaggio e del soggiorno di studio nelle maggiori università italiane di giovani nobili e cavalieri dell'Europa settentrionale se, forse, non era più praticata come negli anni precedenti la Riforma, non si era tuttavia mai interrotta. Addirittura, nel tardo Cinquecento e nella prima metà del Seicento sembra aver ripreso un notevole vigore, legandosi sempre più strettamente alla ormai diffusa pratica del *Kavalierstour*. Come è stato notato, la forza della tradizione umanistica non si era affatto spenta dopo la frattura religiosa ed anzi, nella seconda metà del XVI secolo, proprio in forza di questa eredità culturale sarebbero state superate le difficoltà nate dalla divi-

persuasive suavi per fargli riconoscere la loro cecità conforme si ricerchiera a poter piegare un animo indurato e nutrito in quelle nefarie credenze, dal che ce n'è insorto per maggiore avversione con la fede catholica et un aperta renitenza in voler prestare orecchie alla conversione. Saria di gran benefitio il deputar soggetti proporzionati in simil casi per visitar tali amalati, acciò col'intelligenza di diverse lingue e pie e prudenti maniere li riunissero all'obediencia della Chiesa (ivi, c. 643).

³² Ibidem, c. 224v.

³³ Ad esempio, la costituzione di Clemente VIII in: *Bullarium Romanum Taurinensis Editio*, XII, Torino 1887, pp. 708–709.

sione confessionale, dall'intolleranza e dalla diffidenza reciproca fra confessioni e culture, fra Nord e Sud. La teologizzazione e la confessionalizzazione del viaggio e dell'*ars apodemica* sarebbero insomma avvenute successivamente, nel XVII secolo, con l'affermarsi definitivo della pratica del *Kavalierstour*. La frequentazione delle città e delle università italiane avrebbe gettato un ponte fra Nord e Sud, ma avrebbe anche insegnato agli ultramontani a nascondersi, a fingere, a non dare nell'occhio per non cadere nella rete delle autorità cattoliche che potevano perseguitarli o, peggio ancora, convertirli.³⁴ Restava comunque, nella pratica del viaggio, un'irrisolta ambiguità: positiva per i vantaggi per l'educazione dei giovani nobili, negativa, per la minaccia che il soggiorno in una terra straniera, cattolica, poteva portare alla propria identità confessionale. Un'ambivalenza, questa, che emerge sempre più dalle relazioni di viaggio del XVII secolo, stilate, spesso, dai precettori che accompagnavano il giovane nobile per guidarlo, vigilare sui comportamenti, proteggerne l'identità religiosa.³⁵

Non si trattava però sempre di studenti e la realtà si presentava molto più sfumata, anche per le forme di controllo. Come dimostrano i verbali delle congregazioni del Sant'Uffizio, la posizione del tribunale romano rimase segnata da una intransigenza – teorica – sanzionata e corroborata dal ripetersi delle bolle pontificie e, d'altro lato, dall'impossibilità – pratica – di controllare adeguatamente e di allontanare da Roma gli ultramontani. Si ribadiva così il divieto di accedere *ad Urbem sub pretextu Alumnum aut Mercature* e, ogni volta che veniva avanzata la richiesta di soggiornare o solo di transitare per Roma, la formula *nihil conceditur* sembrava frustrare ogni speranza e chiudere in un'impenetrabilità intransigente la città del papa. Nel 1600 ad un *Hereticus nobilis inter Rethos*, che chiedeva di poter arrivare a Roma per il giubileo, lo stesso Clemente VIII concesse al Sant'Uffizio di tollerarne la presenza in città *dummodo in accessu com-*

³⁴ J. Stagl, *Ars apodemica: Bildungsreise und Reisetododik von 1560 bis 1600*, in: X. von Ertzdorff/D. Umkirch (Hg.), *Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Amsterdam–Atlanta GA 1992, pp. 141–189, in part. pp. 170–171.

³⁵ M. Maurer, *Voraussetzungen und Grundlegung eines europäischen Bewußtsein im konfessionellen Zeitalter*, in: R. Berndt (Hg.), *Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer*, I, Berlin 2000, pp. 247–250.

pareat coram aliquo DD. Cardinale. La ‚tolleranza‘ era più esplicita e frequente verso i nobili: lo stesso Bellarmino si premurava di far comparire davanti al Sant’Uffizio un aristocratico inglese per poterlo, eventualmente, far assolvere *in foro conscientiae*. La presenza di ultramontani eretici nelle città italiane, e non solo a Roma, non si configurava quindi come un evento straordinario, ma continuava ad essere considerato un problema sul quale invigilare con tutti gli strumenti di cui le autorità romane disponevano, allertando inoltre le magistrature locali e, soprattutto, i nunzi pontifici presso le corti italiane. Controlli *ne quid contra fidem catholicam tractent* avrebbero dovuto essere esercitati su ultramontani eretici diretti in Toscana e, naturalmente, dal Sant’Uffizio si consigliava all’inquisitore fiorentino di convertirli, insieme ad altri già presenti presso la corte del granduca.³⁶ La rete informativa tessuta localmente da inquisitori e dai loro amici doveva essere in grado di allertare in tempo il Sant’Uffizio: spesso però si dava avviso troppo tardi della scomoda presenza di *heretici in Urbe* e si decideva che *sed contra eos non proceditur sed fuit dictum ut discederent ab Urbe*.³⁷ Ma venivano veramente accompagnati fuori dalle mura?

In questo clima segnato da un duplice ed ambiguo atteggiamento, gli studenti ultramontani eretici, soggetti pericolosi, ma utili, sembravano rientrare perfettamente in un disegno conversionistico che da Roma si snodava per le realtà delle altre città italiane e trovava infine il suo terreno più difficile proprio nei paesi di origine degli ultramontani. In quest’opera, instancabile e multiforme, era impegnata la congregazione di Propaganda Fide che agiva, non solo per il problema delle conversioni, in stretta relazione con il Santo Uffizio, anche se non sempre ne condivideva le linee di intervento ed i metodi. La curia romana era ormai un sistema correlato di congregazioni che affrontavano, da varie parti e contemporaneamente, i medesimi problemi, come conferma anche l’esame della documentazione riguardante le strategie di conversione messe a punto, diffuse ed attuate nel corso del Seicento. Spesso, e certamente in questo caso, il sistema

³⁶ ACDF, St. St. I. 2-n, cc. 375r; 491r; 493r; 497r.

³⁷ Ibidem, c. 495r. (21 ottobre 1610).

romano, che si potrebbe ben definire sistema integrato,³⁸ si avvaleva della presenza degli stessi uomini nelle diverse congregazioni. Era, per altro, una prassi assai diffusa in antico regime, che portava, di conseguenza, a circoscrivere il governo degli affari temporali e spirituali entro una ben ristretta cerchia di curiali, molto spesso in diretta e stretta relazione, anche di parentela, familiarità, amicizia con la famiglia pontificia. Ciò non significava, tuttavia, un costante e completo consenso fra i diversi organismi curiali impegnati nella risoluzione di spinosi e pressanti problemi. Gli esempi potrebbero essere molteplici, anche in materia di conversioni.

In una Istruzione da mettersi nelle lettere che si scrivono all'Ill.mo Legato di Bologna, alli nuntii di Francia, Napoli e Fiorenza et a mons.re Vescovo di Padova si illustrava, da parte di Propaganda Fide, come i missionari impegnati nella ricattolicizzazione della Germania settentrionale e della Scandinavia considerassero fondamentale guadagnare la nobiltà e, di conseguenza, l'istruzione e il viaggio in sedi universitarie italiane di giovani rampolli di nobili famiglie di Dania, Sassonia, Brandemburgo, Svetia, Pommerania e d'altre provincie alle suddette vicine potessero divenire momenti cruciali per fare di essi i migliori missionari del cattolicesimo nei loro paesi. Si trattava, quindi di scoprire la loro presenza e – si affermava – sarebbe bene accarezzarli con amorevoli dimostrazioni per andar dispensando gli animi loro ad affezionarsi alli Cattolici. Converrebbe di trovar qualche religioso prudente e dotto e che sapesse la lingua tedesca, o almeno bene la latina, perché per lo più li nobili di quei paesi la parlano bene, e che questo andasse spesso con loro, mostrandoli le cose più notabili delle città e nel conversare con essi un'occasione opportuna introducesse ragionamenti di Religione, perché non sarebbe difficile guadagnare qualcheduno per essere quei popoli di natura facili, e capaci delle vere virtù e convertendosene alcuni, al loro ritorno alle patrie farebbero gran frutto et aprirebbono la strada alli Missionari di seminar la religion cattolica nelli parenti,

³⁸ Mi riferisco, ovviamente, al concetto formulato da H. J. Habermas, Teoria dell'agire comunicativo, II, Critica della ragione funzionalistica, (tr. it.) Bologna 1986, pp. 747–759.

amici e compatriotti delli convertiti.³⁹ Da queste parole emerge innanzi tutto un'immagine ottimistica circa la possibilità di riconquistare le terre dominate dall'eresia, certamente influenzata dalle vittorie cattoliche che segnarono la prima fase della guerra dei Trent'anni. Inoltre, e strettamente legata all'entusiasmo della riconquista, appare la valutazione positiva della nobiltà locale, oggetto di particolari attenzioni in tutto il piano di ricattolicizzazione e considerata sempre elemento fondamentale per propagare e sostenere la fede.⁴⁰ Questa attenzione alla nobiltà doveva esprimersi anche verso i suoi rampolli che venivano in Italia per immatricolarsi, per divertirsi ed imparare arti e comportamenti necessari ad affermarsi nella dimensione europea della società di corte. Da parte di Propaganda Fide si suggeriva, dunque, che in ogni città universitaria ci fosse un *Deputato* specificamente destinato a tale compito di controllo, informazione e cura, che operasse in stretto contatto con altri *Deputati*, sì da creare una rete efficiente in tutte le sedi universitarie, tappa della *peregrinatio*. Il 23 marzo 1625 Propaganda riceveva notizia dal nunzio a Firenze Alfonso Giglioli che *ad iuvandas missiones septentrionales deputasse D.num Baccium Bandinellum virum in controversiis doctum*⁴¹ il quale, secondo quanto stabilito dalla precedente istruzione emanata dalla congregazione stessa *iuvenes Germanos haereticos ad Florentiam convenientes ad catholicam fidem perducere tentaret, ut illi conversi in patrias suas revertentes missionari usui esse possent*. Ma si ricordava anche che persisteva il divieto di ingresso in Italia per gli ultramontani eretici, certamente in contrasto con quanto l'istruzione suggeriva di attuare: della difficile soluzione del problema era incaricato il Sant'Uffizio.

³⁹ ACDF, St. St. 1-b. (carte non numerate). A questa istruzione si fa esplicito riferimento in H. Tüchle (Hg.), *Acta S. Congregationis De Propaganda Fide Germaniam spectantia. Die Protokolle der Propagandakongregation 1622-1649*, Paderborn 1962, p. 96.

⁴⁰ Lo sforzo di guadagnare la nobiltà al cattolicesimo, la consapevolezza della frequente inadeguatezza degli strumenti culturali dei missionari sono i motivi dominanti dell'opera di successo del cappuccino Valeriano Magni, *Methodus convincendi et revocandi haereticos ad fidem catholicam*, Wien 1643 e del suo progetto conversionistico presentato a Propaganda Fide nel 1653: Denzler (come n. 28), pp. 185-212.

⁴¹ Su Baccio Bandinelli cfr. N. De Blasi, in DBI, V, Roma 1963, pp. 692-693.

La proposta formulata nell'istruzione sollevava notevoli problemi, costantemente presenti poi per tutto il Seicento, relativi all'azione missionaria nelle terre nordeuropee, al confronto culturale con la nobiltà locale, alla troppo spesso lamentata impreparazione dei missionari stessi, privi non solo di basi teologiche, ma di un'elementare istruzione. Apriva anche squarci sulla differente percezione ed interpretazione dei compiti missionari da parte del Sant'Uffizio e di Propaganda. Francesco Ingoli, segretario di Propaganda Fide dalla sua fondazione in una lettera del maggio 1625 al nunzio a Napoli Lorenzo Tramallo, inviata in copia anche al Sant'Uffizio, scriveva che non c'era possibilità di concedere *permissione di stanza in Italia agl'Heretici, ma solo diligenze per scoprirli mentre saranno di passaggio per le annotate città e per convertirli*. Ricordava però la bontà delle proposte contenute nell'istruzione stilata da Propaganda e se si revocasse quest'ordine sarebbe un gran danno; primo perché con quello essendo deputata persona particolar ch'ha la cura si scopriranno più facilmente gl'Heretici che vengono in Italia; secondo perché si fa con detto ordine gran frutto ed adduceva a prova del successo di questa strategia la nota inviata a Roma dal vescovo di Padova Pietro Valier degli eretici convertiti: ben 34 fra gennaio e aprile *tra quali sono 9 persone di conto e di lettere*. Se Ingoli ribadiva la necessità di confermare il divieto di ingresso in Italia agli eretici, affermava anche che sarebbe stata sufficiente una dichiarazione del Sant'Uffizio nella quale si precisasse che *non potendosi impedir il passaggio di essi, di fatto perché vengono incogniti, si può con frutto usar le diligenze accennate in detta Istruzione*, rimettendo così ogni decisione al Sant'Uffizio, *alla prudenza di tali Signori che sanno più di me*.⁴² Si suggeriva insomma di seguire una politica di compromesso, che aprisse le strade alla ripresa, o forse piuttosto, all'intensificarsi della *peregrinatio academica* di giovani ultramontani, mentre gravi ed irrisolti rimanevano i problemi legati alla politica di conversioni seguita aldilà delle Alpi e non certo facilitata dagli avvenimenti bellici che travagliavano in quegli anni l'Europa.

4. La congregazione *de iis qui sponte veniunt ad fidem* continuò, dunque, a vivere, o forse più precisamente, a sopravvivere du-

⁴² ACDF, St. St. 1-b (23 maggio 1625).

rante i pontificati Barberini e Pamphili. La mancanza di una organica e continua documentazione non autorizza tuttavia a dedurre che, proprio quando la conversione divenne un'arma di propaganda nelle lotte religiose e nel complesso processo di confessionalizzazione, questa istituzione romana abbia cessato la sua, pur limitata, ma fortemente significativa, attività. Certo, divenne sempre più subordinata a Propaganda Fide ed al Sant'Uffizio, ma legata anche alla stretta cerchia dei collaboratori del papa, del cardinal nepote e della sua famiglia. In questo *milieu*, dunque, vennero affrontati e, possibilmente, risolti i problemi sollevati dalla conversione di ultramontani.

Alessandro VII aveva a lungo vissuto in Germania, come nunzio a Colonia dal 1639 al 1645, come *mediator pacis* a Münster, fino alla conclusione della *infame pace* del 1648, ed infine ad Aquisgrana. I lunghi anni trascorsi nei territori dell'Impero avevano lasciato un segno profondo nella sensibilità missionaria e conversionistica di Fabio Chigi. Aveva conosciuto direttamente i problemi che travagliavano le terre tedesche ed ancor più si era reso conto delle difficoltà incontrate dalla riconquista cattolica. La scarsa preparazione del clero locale gli era apparsa palesemente inadeguata ad assolvere i compiti essenziali del ministero sacerdotale ed a contrastare con successo l'aggressività dei *predicanti* eretici. Sapeva bene che il divieto di leggere libri proibiti rappresentava un ostacolo alla formazione di sacerdoti e teologi che dovevano, in ogni momento, resistere con valide argomentazioni agli attacchi della controversistica, ma anche difendersi, quotidianamente, da quanti irridevano le cerimonie, i culti, e gli stessi dogmi cattolici. Fabio Chigi si mostrava anche ben consapevole che Oltralpe si stava attuando un sistema educativo destinato a cambiare non solo la preparazione di teologi e pastori, ma di tutto il popolo guadagnato alle confessioni riformate. Era consapevole, d'altro lato, che non mancavano le difficoltà su questo piano da parte cattolica e che i contrasti fra ordini religiosi, l'assenza di chiare direttive dall'alto o le difficoltà di applicarle concretamente contribuivano a frenarne i progressi, come appare in molti luoghi della sua sterminata corrispondenza, non solo ufficiale.⁴³ Andava dunque ripensata e rimo-

⁴³ Si vedano, ad esempio, le lettere di Fabio Chigi a Giulio Sacchetti: BAV, Chigiano A. II, cc. 39r-346r.

dellata la politica conversionistica, anche alla luce di un mutato ordine europeo, di una società confessionalizzata che, di fatto, rendeva ben più marcati i segni di quella „frontiera invisibile“.⁴⁴

Roma sarebbe stata la protagonista di questa nuova strategia di conversioni. Al suo rientro nella curia pontificia, nel 1651, Chigi proprio grazie ai meriti per l'obbediente servizio diplomatico prestato a Colonia e a Münster, ascese in breve tempo gli ultimi gradini della carriera ecclesiastica che lo avrebbero poi condotto al pontificato. Nominato cardinale nel 1651 e segretario di stato l'anno successivo, il prelado senese godeva ormai nella corte di Innocenzo X di un prestigio che lo rendeva un personaggio chiave, capace di coordinare le decisioni e le procedure di differenti congregazioni, anche se sempre in maniera non invasiva. Testimonianza del suo diretto impegno per sostenere l'azione missionaria non sono solo, ad esempio, le frequenti e numerose proposte di elemosine o di elargizione di altri sussidi a convertiti presentati nei congressi di Propaganda Fide.⁴⁵ Importanza decisiva assunsero anche i legami personali che Chigi aveva intessuto a Münster con alcuni convertiti, come Barthold Nihus, al quale pensò di affidare la riorganizzazione delle facoltà missionarie e dei compiti pastorali nella Germania del Nord.⁴⁶ Funzione di raccordo fra la corte papale e le missioni, ed in particolare nei confronti della nobiltà locale, di propaganda, esempio e *patronage* verso nuovi convertiti era dunque svolta da personalità di spicco, come Lukas Holstenio, il cardinale d'Assia, lo stesso Nihus.

La congregazione, che intanto aveva mutato nome – si chiamava ora *de conversis ad fidem adiuvandis* – si pose dunque, durante il pontificato di Alessandro VII, come strumento privilegiato per sperimentare una nuova e più efficace politica conversionistica che doveva partire da Roma per proiettarsi poi, secondo un preciso dise-

⁴⁴ E. François, *Protestants et catholiques en Allemagne. Identité et pluralisme*. Augsburg, 1648–1806, Paris 1993.

⁴⁵ Cfr. H. Tüchle (Hg.), *Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten 1657–1667. Diasporasorge unter Alexander VII.*, Paderborn 1972, ad indicem.

⁴⁶ J. Stillig, *Konversion, Karriere und Elitenkultur. Profile kirchlicher Konvertitenfürsorge: Ludol Klencke und Barthold Nihus*, in Niewöhner/Rädle (come n. 1) pp. 85–132.

gno, nei luoghi di origine del *signori ultramontani*. La riformulazione, in termini più precisi ed incisivi, della struttura e dell'attività della congregazione durante il pontificato di Alessandro VII, si pose anche come un problema di ordine e di controllo della città. La riorganizzazione urbanistica assunse infatti, nelle sue diverse e grandiose trasformazioni, il chiaro significato di risposta che la capitale cattolica voleva dare alle potenze europee dopo la pace di Westfalia, proponendosi in un'immagine trionfante, universale ed eterna.⁴⁷

Fin dall'inizio del suo pontificato, Alessandro VII si contornò di personalità che segnarono profondamente l'indirizzo della sua politica. Erano *amici* e consiglieri, persone di fiducia e patroni con i quali aveva intessuto profondi e proficui legami fin dal suo arrivo a Roma, durante il pontificato di Urbano VIII. A queste figure – come Pietro Sforza Pallavicino, Giulio Sacchetti, Virgilio Spada, Francesco Albizzi, Giovan Battista Scanaroli – che incarnavano la continuità fra il pontificato Barberini e Pamphili, Alessandro VII affidò la guida delle più importanti congregazioni. Anche l'istituzione per aiutare i convertiti fu guidata, in questo periodo, da personalità di spicco della corte alessandrina. Le riunioni si tenevano, ogni martedì, nell'appartamento del maggiordomo pontificio, il cardinale Girolamo Boncompagni, arcivescovo di Bologna, alla presenza dell'assessore del S. Ufficio Emanuele Vizzani, che *ne era segretario e diligentissimo Direttore ... oltre del quale v'intervenivano li già Mons.ri Scannarolo, Vescovo di Sidonia e Virgilio Spada, Commendatore di S. Spirito, Mons.r Albrutio, Segretario della Congr.ne de Propaganda Fide, Mons.r di Frustemberg, hora Vescovo di Paderborn, il card. Boncompagno come Maggiordomo del Palazzo, Mons.r Ferrini, come Elemosiniere segreto, sebbene rarissime volte vi comparve*. Vi partecipavano anche i secolari Giovanni Giuseppe Conti, Federico Luchten *scudiero di Palazzo, che ordinariamente somministrava alla medesima congregazione la maggior parte delle materie che vi si discutevano* e mons. Febei,

⁴⁷ A questo proposito sono ancora fondamentali le pagine di R. Krautheimer, *The Rome of Alexander VII. 1655–1667*, Princeton 1986, pp. 131–145. Sui molteplici aspetti della politica urbanistica ed artistica di Alessandro VII si veda ora A. Angelini/M. Butzek/B. Sani (a cura di), *Alessandro VII Chigi. Il papa senese della Roma moderna (1655–1667)*, Siena 2000.

Commendatore anch'egli di S. Spirito.⁴⁸ La congregazione si presenta, dunque, a metà Seicento, come un'appendice domestica strettamente legata alla persona del pontefice, sia per la contiguità spaziale dei luoghi di riunione e le stanze papali, sia per la presenza di esponenti del ‚gruppo‘ di amici e consiglieri di Chigi. Non sembra tuttavia che questa riformulazione abbia permesso di risolvere i problemi che da sempre ne avevano segnato la vita e condizionato l'attività, originati dalla scarsità di risorse ma anche e, forse, più profondamente, dal suo difficile rapporto con la città.

Il progetto di controllo e conversione doveva seguire diverse direzioni. Si ripeteva, infatti, che *il principale e primario istituto della quale [congregazione] si è il non lasciare gl'Ultramontani particolarmente Eretici che capitano nella Città di Roma senza qualche direttione provenienti da persone di stima e d'autorità et immediatamente dipendenti dal Palazzo e dal Papa le quali non solo habbino riguardo di ovviare per quanto sia possibile a gli scandali, che i suddetti Ultramontani potessero pigliare dalla Città e Corte di Roma, ma ancora senza affettazione alcuna fargli di quelle cortisie, che se non altro dovessero operare che partissero da questa Città sodisfatti della gentilezza e della prudenza de Ministri del Papa, oltre il somministrare a' più bisognosi e meritevoli qualche piccolo soccorso, secondo l'angustia delle rendite della Congregazione.*⁴⁹ Sarebbe stato, quindi, necessario disporre di un fidato corpo di gentiluomini, capaci di prevenire e rimediare gli inevitabili scandali, con la pratica delle lingue straniere, ma anche con una cultura che saldasse la conoscenza della classicità con le multiformi meraviglie della Roma moderna e con un'inattaccabile certezza dogmatica. Occorreva possedere e padroneggiare gli strumenti culturali dell'uomo di corte: la prudenza e la sprezzatura, dote, soprattutto quest'ultima, da recuperare, dopo una stagione segnata da controversie, chiusure ed ostilità che avevano contagiato anche gli uomini di corte, e della corte romana in particolare.

La congregazione avrebbe dovuto esercitare controlli su più fronti: presa visione di una lista dei *Signori ultramontani* ospitati

⁴⁸ ACDF, St. St. M4-g, cc. 469r-474v.

⁴⁹ Ivi, cc. 470v-471r.

nelle locande e alberghi romani, *per riferirla in congregazione e secondo la qualità de' medesimi forestieri, s'avvertiva che non venissero oltre il giusto aggravati nelle spese da suddetti locandieri, né scandalizzati dalla frequenza nelle medesime cammere e nelle case dirimpetto dalle donne di mala vita delle quali alcune, come più petulanti, ne furono carcerate e discacciate dalle case dove abitavano.* Era infatti opportuno sfatare immediatamente i correnti (pre-) giudizi sugli osti ladri e sulla Roma culla del meretricio. Sottrarre poi gli stranieri all'ingordigia ed alle trame di guide e interpreti era più difficile e vani si rivelavano i ripetuti richiami mossi dalla congregazione *acciò facessero il loro essercitio con rettitudine e esattezza, non disviandoli in luoghi meno honesti, né tenendo mano con gl'Artisti et altre Persone che sogliono per lo più nel contattare fare un gran capitale della non ancora avvitiata licità de' medesimi forestieri.* Non dovevano assolutamente capitare nelle mani di forestieri foglietti, *Avvisi segreti, relationi della corte et altre scritture che per lo più sono piene di maldicenze col mezzo delle quali si rende infetto tutto il Settentrione con pessimi concetti della Corte Romana et essendo dette scritture cercate con avidità non ordinaria, non mancano in questa città persone che pel guadagno che ne cavano e per la malignità della propria natura, non ne somministrino a qualsivoglia abbondantemente.*⁵⁰ Era però un controllo impossibile, per la varietà della provenienza di quella mole di notizie, relazioni, che aveva proprio in Roma e nella corte pontificia non solo l'oggetto di attenzione privilegiato, ma il centro di un 'commercio' culturale ed informativo frutto della stessa natura della monarchia pontificia e diretto in tutta Europa.

Si doveva evitare che lo straniero fosse traviato fin dal suo arrivo a Roma, quando i *vetturini si vanno ingerendo negli interessi di questi Signori Ultramontani per portarli direttamente agli alber-*

⁵⁰ Ivi, cc. 471v-472v. Sulla circolazione di questi molteplici e 'pericolosi' materiali, manoscritti e a stampa, cfr. S. Seidler, *Il teatro del mondo. Diplomatiscche und journalistische Relationen vom römischen Hof aus dem 17. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1996; M. Infelise, *Gli Avvisi di Roma. Informazione e politica nel secolo XVII*, in G. Signorotto/M. A. Visceglia (a cura di), *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento. 'Teatro' della politica europea*, Roma 1998, pp. 189-205.

ghi dove ricevevano mance dai padroni. Ma, una volta insediatisi in alberghi e osterie, il viaggiatore diveniva la vera preda di una schiera di personaggi contro i quali, inutilmente, cercavano di combattere i membri della congregazione. Si notava che *risiedono in Roma alcune persone che, col pretesto di servire per interpreti gli Ultramontani tanto Catholici, quanto Infedeli, che quivi compariscono, tanto s'avanzano nel possesso della loro volontà che, raggirandoli a suo piacere, dispongono alla frequenza dell'osterie, bagordi e postriboli e per pericolo di perdere quegli' avanzi et utili che abbondantemente ritraggono da questo impiego procurano di tenersi lontano ogn'altra persona dalla prattica e conversatione di detti S.ri e particolarmente gl'Italiani.*⁵¹ Era un monopolio gestito da due figure: un tal Thobias nato in Svevia, sposato, definito *huomo finto e molto amico del vino e perciò facile ad ubriacarsi* e un tale Giovan Battista di Anversa *persona di qualche letteratura e civile, ma diffamato perché per molti anni habbia tenuto nella propria casa una femina con cui habbia havuto figli.* Non erano solo interpreti: il loro compito era più subdolo e difficile da controllare, perché – si sottolineava – *non tralasciano occasione d'insinuarsi sempre più nella lor [degli stranieri] servitù, conducendoli come prattichissimi delle cose di Roma, a vedere le chiese più principali, le fontioni della Cappella Pontificia più solenni, li Giardini e Palazzi più riguardevoli e le antichità più cospicue.*⁵² Si doveva cercare di sottrarre questo esercizio a tali persone e sostituire ad essi fidati e controllati esecutori della volontà di redimere, istruire e convertire gli stranieri e, soprattutto, di fornire loro un'immagine pulita, edificante e solenne della città del pontefice. Era una lotta destinata alla sconfitta.

Abbandonata l'idea di irrompere improvvisamente nelle stanze degli *Ultramontani più sospetti*, per compiere perquisizioni che non avrebbero certo giovato all'immagine che di Roma e del pontefice si voleva diffondere, la congregazione proponeva un'altra linea di intervento, meno violenta e più persuasiva. Innanzi tutto si dovevano accompagnare gli stranieri non solo nelle *Librerie più cospicue della Città*, ma procurare anche *che s'insinuassero nell'amicitia e conver-*

⁵¹ ACDF, St. St. M4-a, c. 396r.

⁵² Ibidem, c. 396v.

sazione di Religiosi di esemplarità di vita e di dottrina e d'altri soggetti riguardevoli: accanto a Luca Holstenio si citavano Ilarione Rancati, cistercense, il cardinale Giovanni Bona *Generale già della religione di S. Bernardo*.⁵³ Se il controllo della circolazione delle notizie era impraticabile, si preferiva piuttosto seguire personalmente il soggiorno degli stranieri che, tuttavia, non doveva esser troppo lungo *parendo che il trattenervisi più d'una stagione non fosse senza misterio, né si giudicava conveniente che un eretico, dopo d'haver sodisfatto alla propria curiosità, avesse più lungamente da stantiare in Roma, anche con titolo d'essercitarvi mercatura o altro negotio, e questo sospetto pigliava augumento dal sapersi che alcune volte convenivano molti di loro insieme*. Inoltre la loro presenza poteva dissuadere i parroci dall'esigere il bollettino della comunione pasquale dai coinquilini cattolici, minando così, con il progressivo accentuarsi del carattere composito della popolazione urbana, il valore e la funzione di un essenziale strumento di disciplinamento dei fedeli. Si preferiva percorrere altre strade, allora, per avvicinare, controllare e persuadere i signori ultramontani: lo stesso maggiordomo del papa, Girolamo Boncompagni, *si vedeva spesso con molti di loro che o venivano a visitarlo o s'abboccavan seco nella sala Regia, et ad alcuni di maggior conditione ha egli restituita la visita nelle proprie habitationi et in occorrenza d'infermità si sono fatti visitare da i Medici di Palazzo e usategli altre cortisie da loro aggradite all'ultimo segno; come appunto era quella di procurargli l'udienza da S. Beatitudine che ricevendoli sempre con la sua impareggiabile generosità e clemenza ne partivano soddisfattissimi*. Era il palazzo apostolico ad aprire le sue porte per mostrare, proprio nella Sala Regia, la celebrazione, nella simbologia, dell'universalità della chiesa di Roma e della trionfante potenza pontificia. Medaglie d'oro appositamente coniate *con l'effigie di N.ro Sig.re* sarebbero state donate agli stranieri *più meritevoli che, ritornando alle proprie Patrie con questo se ben piccolo testimonio della liberalità del Papa, avrebbero non poco gio-*

⁵³ ACDF, ST. St. M4-a, c. 472v. Come molti altri cardinali, anche G. Bona accolse nella sua corte nobili convertiti sudditi dell'Impero, come si riferiva orgogliosamente in congregazione: ivi, c. 640r.

vato a distorre dalla mente di quella gente gl'erronei concetti che conservano delle cose di Roma. A questo progetto di conquista culturale dello straniero eretico si potevano ascrivere anche operazioni editoriali destinate a segnare la cultura romana del tardo Seicento. La stampa delle lettere di Christoph Ranzau a Georg Calixt si proponeva come valido esempio dell'uso propagandistico di un testo conversionistico, destinato ad avere un'eco, non solo immediata, anche in Germania.⁵⁴ Si chiedeva, in ambito editoriale, aiuto e collaborazione a Propaganda Fide, suggerendo di stampare in tedesco *alcuni libri spirituali, li quali sariano quelli che insegnano di ben confessarsi e comunicarsi, come parimente Thomas Kemps in lingua tedesca*.⁵⁵

La fonte più volte qui citata era stata dunque scritta quando al problema delle conversioni venne fornita una nuova, più organica, soluzione, con la fondazione dell'Ospizio dei Convertendi, nel 1673, nel quadro di un più articolato e generale progetto di controllo della marginalità e del pauperismo.⁵⁶ La relazione idealizzava alcuni tratti della politica conversionistica alessandrina, diretta soprattutto a nobili e cavalieri ultramontani, persone in grado di recepire, apprezzare e diffondere il messaggio di cortese carità ed accoglienza, di positiva rappresentazione della corte e della città. La realtà era stata tuttavia, anche durante il pontificato di Alessandro VII, meno esaltante e se la propaganda presentava Cristina di Svezia come l'esempio concreto

⁵⁴ Mi riferisco a Ch. Rantzovius, Epistola ad G. Calixtum, qua sui ad Ecclesiam Catholicam accessus rationes exponit, Romae 1662. Sulla corrispondenza ed i rapporti fra il nobile tedesco ed il teologo, professore ad Helmstedt cfr. J. Stillig, Jesuiten, Ketzler und Konvertiten in Niedersachsen. Untersuchungen zum Religions- und Bildungswesen im Hochstift Hildesheim in der Frühen Neuzeit, Hildesheim 1993, pp. 265–297.

⁵⁵ ACDF, St. St. M4-a, cc. 322v–323r.

⁵⁶ Sull'Ospizio cfr. S. Pagano, L'Ospizio dei Convertendi di Roma fra Carisma missionario e regolamentazione ecclesiastica (1671–1700), Ricerche per la storia religiosa di Roma 10 (1998) pp. 313–390. L'Autore, che pubblica in appendice interessanti documenti sulla nascita dell'istituzione, non coglie tuttavia la diretta continuazione fra l'Ospizio dei Convertendi e la congregazione nata ad opera di G. Ancina nel 1600, affermando che questa era „estinta praticamente alla fine del 1602, quando il suo fondatore veniva eletto vescovo di Saluzzo e doveva abbandonare l'Urbe“ (p. 316).

del successo della Chiesa romana sull'errore e l'eresia, il controllo su pellegrini e viaggiatori si era ancora una volta dimostrato fallimentare.

5. Alla metà del Seicento, quel flusso, per altro mai interrottosi, di ultramontani verso l'Italia si era fatto più intenso. Con la fine delle guerre che avevano travagliato l'Europa, le città italiane divennero ancor più la meta privilegiata non solo di cavalieri e artisti, di nobili obbedienti alla moda del Grand Tour, ma di artigiani, studenti o sedicenti tali, soldati senza condotta e per una fitta schiera di personaggi che vivevano alla giornata in una precarietà nascosta dalla carità di confraternite e dalla speranza di qualche sistemazione, anche temporanea, nella policroma società romana. Controllo, indagini, vigilanza nei confronti degli ultramontani erano le necessarie premesse per procedere poi alla loro conversione e alla rieducazione nell'ortodossia cattolica. Premesse che mal si conciliavano con gli interessi economici di albergatori, osti, lenoni e prostitute, venditori e falsari di antichità, di tutti coloro, insomma, che attingevano alle risorse di un'economia fragile, alimentata da sempre proprio dalla presenza di stranieri, pellegrini e viaggiatori attratti dalla corte romana e dalla poliedrica realtà cittadina. La congregazione si dovette così affidare all'incerta collaborazione ed alla scarsa buona volontà di osti e albergatori, obbligati a denunciare al Sant'Uffizio l'arrivo dei loro preziosi ospiti, a fornirne una descrizione, anche se approssimativa, dell'aspetto, a segnalarne abitudini e precisare, possibilmente, gli scopi della loro presenza a Roma. Si cercava di percepire, attraverso i segni esteriori, l'identità del viaggiatore per poterlo inserire in una rete di controllo le cui maglie erano, però, assai larghe.

Più che il nome, spesso falso, anche per l'uso di viaggiare in incognito, erano l'età, anch'essa approssimativa, gli abiti, il seguito, la compagnia a marcare un'identità che poteva destare sospetti o tranquillizzare le autorità che, intanto, pianificavano un intervento per operare una conversione religiosa. Se i pellegrini ultramontani erano guardati con sospetto e timore, confusi sempre più con i poveri e con la crescente *population flottante*, erano tuttavia, da tempo, controllati e inquadrati nella struttura confraternale romana che si occupava delle loro esigenze materiali e vigilava, inoltre, sulle forme della devozione. Diversa era invece la condizione del viaggiatore che albergava

nelle camere locande. Solo o in compagnia di suoi pari o di servitori, non si lasciava inserire in una struttura confraternale: la sua individualità destava sospetti e più facilmente si prestava ad essere traviato, non difeso, com'era, da una comunità che gli si stringeva intorno. La società di antico regime non amava il viaggiatore, ne tollerava la presenza ma cercava, con ogni mezzo, di controllarne l'identità, i movimenti, le intenzioni. E, certamente, nel caso della Roma barocca, centro della cattolicità, nel viaggiatore ultramontano si individuava ancora l'eretico da convertire.

Osti e albergatori sapevano però di compromettere il proprio lavoro con l'indagine sui loro ospiti e di manifestare subito agli stranieri le reti tese dai papisti per attirarli con le loro superstizioni. Poiché le loro denunce risultavano poco attendibili, la congregazione si avvaleva, parallelamente, di più fidate spie, di *amici della corte* capaci di aggirarsi per alberghi, osterie, camere locande, attenti a percepire, spiare, riferire: esperti del mestiere che ,lavoravano' anche per altri tribunali romani. Era una rete impercettibile e presente, senza nome né volto, la cui azione permetteva di individuare, arrestare, punire. La città barocca è raffigurata e descritta, nell'iconografia e nella trattatistica coeve, piena di orecchi e di occhi: è il potere che ascolta, controlla, vuol conoscere per governare e punire.⁵⁷ Roma corrispondeva perfettamente a questa immagine. La molteplicità di tribunali, con competenze simili e sovrapposte, era intenta a vigilare – per lo più inutilmente, data la natura stessa della città – sul rispetto di un ordine pubblico che doveva essere, soprattutto, ordine morale.⁵⁸

C'erano anche altre persone, in città, disponibili a tenere sott'occhi gli stranieri ed a dar conto al Sant'Uffizio dei loro movimenti. Erano *gentilhuomini ritrovati per guadagnare l'animo dei SS.ri ultramontani che capitano nelle camere locande*, chiamati dal tribunale

⁵⁷ Su questo tema e le immagini – si pensi all'*Iconologia* di Ripa – cfr. D. Trinkner, Von Spionen und Ohrenträgern, von Argus' Augen und tönenden Köpfen. Anmerkungen zu Kontrollmechanismen in der Frühen Neuzeit, in: B. Jahr/Th. Rahn/C. Schnitze (Hg.), Zeremoniell in der Krise. Störung und Nostalgie, Marburg 1998, pp. 61–77.

⁵⁸ Per un quadro d'insieme su questo tema mi permetto di rinviare a I. Fosi, Il governo della giustizia, in: G. Ciucci (a cura di), Roma moderna (1622–1846), Storia di Roma, II, in corso di stampa.

della fede a svolgere un lavoro tutt'altro che facile, sottoposto al ricatto degli albergatori, che non volevano perdere clienti per salvarne l'anima, ed alle minacce degli stessi organismi giudiziari per i quali operavano. Non potevano considerarsi veri patentati del S. Uffizio, carica, com'è noto terrificante – per gli altri – e assai remunerativa – per chi la ricopriva – ma forse speravano di valersi della fama del tribunale per il quale lavoravano per acquisire rispetto e onore nella società. Al Sant'Uffizio arrivavano così anche lettere anonime, nelle quali *amici* e persone fidate fornivano elementi precisi per tracciare le coordinate in cui inquadrare gli ultramontani giunti in città: coordinate spaziali – le abitazioni, le camere occupate – l'aspetto fisico – statura, colore dei capelli, abiti, segni di uno *status* sociale, come il numero dei servitori e la presenza eventuale del precettore. Il 5 novembre 1659 l'albergatore dei *Tre Re* denunciava l'arrivo di *Wolfango conte d'Auersperg*, ventenne di *statura giusta di Vienna in Austria*, accompagnato da un servitore e del *Sig.r Ernesto Sigismondo conte di Zerindorf d'anni 18 pelo castagno statura giusta* che, insieme a *Giovanni Andrea Calenfels* suo servitore e al *Sig.r Ercolano conte di Lambergh di pelo biondo statura d'alta, d'anni 21* ed altri tre nobili austriaci, accompagnati dai loro servitori, visitavano Roma con l'intenzione di *fermarsi in qualche collegio*.⁵⁹ Ma era soprattutto la fama, la testimonianza del vicinato che diventava preziosa per connotare l'identità dello straniero e segnalare la pericolosità o, quanto meno, la stravaganza. *Sento, si presuppone* erano le parole ricorrenti con maggiore frequenza in queste lettere delatorie, grazie alle quali si avviava, spesso, il meccanismo della persuasione che doveva condurre poi alla conversione: *Sento da persona che pare di certa scienza trovarsi in Roma gran numero di Gentilhuomini di Sassonia, e forse della corte medesima di quel Duca, anzi che ne sia uno in habito di sacerdote per nome Marco Antonio, quale con doi altri, detti Michele e Christoforo, habbino incontro San Giacomo degli Incurabili una casa bianca avanti che si arrivi al Nicolaccio a mano dritta. Altri in numero di 7 o 8 stiano in una camera locanda al segno della Fortuna incontro all'Ambasciata di Spagna. Altri incontro a S. Carlo al Corso in casa di un barbiere tedesco. Si suppone che*

⁵⁹ ACDF, St. St. M4-a, c. 276r.

arrivino al numero di 30; che sono giovani di bel tempo, che parlino male delle cose di Roma, che cerchino di fare amicitia con monache; che uno di questi mostri facilità di farsi catholico. La notizia era stata riferita da un giovane di conditione ordinaria et huomo da bene: la lettera ammoniva che se si fosse messo in pratica ciò che fu proposto di quei Gentilhuomini che coltivassero questa sorta di gente, forse che si sarebbe fatto e si farebbe grandemente il servitio di Dio.⁶⁰

In una lettera, Virgilio Spada, oratoriano, fortemente legato alla politica conversionistica promossa ed attuata da Alessandro VII e tradizionalmente perseguita anche dal suo ordine, esponeva a Emanuele Vizzani quanto fosse problematico, in concreto, controllare i forestieri nelle locande e, soprattutto, instaurare con loro un costruttivo contatto *stante massime il sospetto che hanno coramente di noi altri Italiani.*⁶¹ Era un sospetto verso una identità che, al di là delle Alpi, si caricava di elementi e *topoi* negativi, accentuati dalla propaganda confessionale riformata, dalla polemica contro il papato, dall'immagine di Roma Babilonia e dall'identificazione italiani-papisti che connotava, genericamente, l'immagine del nemico.⁶² All'ostilità e al sospetto si doveva rispondere non solo con una migliore organizzazione del sistema di controllo del comportamento di osti e albergatori, più volte definito brusco o addirittura violento, ma con un più profondo atteggiamento di disponibilità, cortesia e rispetto. Opportuno, quindi, per Virgilio Spada sarebbe stato designare, per ogni albergo o locanda un responsabile direttamente dipendente dalla congregazione, per avere cura di quelle camere locande *acciò che i forestieri siano bene trattati e che non vi capitì gente scandalosa e che hanno ordine di frequentarli per vedere che ciò si osservi et i forestieri sieno serviti bene et nel medesimo tempo parlino con quei cavalieri, dicendoli*

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, c. 275r.

⁶² Si veda, per le connotazioni confessionali delle diverse rappresentazioni del 'nemico', W. Harms, Feindbilder im illustrierten Flugblatt der frühen Neuzeit, in: F. Bosbach (Hg.), Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit, Köln-Weimar-Wien 1992, pp. 141-165.

*che tengono il tale et altro ordine, però avvisino pure se gli è fatto oltraggio o frode in alcuna cosa, premendo S. Santità che chi capita in Roma di quelle nationi siano ben trattati e che si lascerà vedere sperto perché restino maggiormente serviti e vedendo corrispondere gl'effetti alle parole, cesserà presto il sospetto, massime che non haveranno i nostri a mendicare il titolo di comparire ivi.*⁶³ Fin dal loro arrivo a Roma, dunque, gli ultramontani dovevano non solo percepire, ma avere prove concrete di un clima diverso nei loro confronti: cortesia, *carezze*, dialogo: non più tratti distintivi dell'accoglienza romana solo verso i pellegrini degli anni santi,⁶⁴ ma il segno di una quotidianità.

L'identità dello straniero era resa più ambigua anche dalla diffusa abitudine di viaggiare in incognito o addirittura di mascherarsi, indossando abiti talari per confondersi fra la moltitudine di ecclesiastici romani. Usare altri abiti serviva a sfuggire i controlli e nascondere l'identità sessuale, come nel caso delle donne che si mettevano in cammino in abiti maschili per avere maggiore libertà e sottrarsi a pericoli e aggressioni. Ma il vestito ,altro' era anche il mezzo per mimetizzarsi, entrare in un mondo per carpirne i segreti, spiare, irridere. Serviva a mutare identità per commettere misfatti, come testimoniano i processi criminali nei quali il travestimento era, di per sé, un crimine o, comunque, costituiva un'aggravante di un reato. La società di antico regime riconosceva attraverso l'abito, i segni, i gesti e tutte le manifestazioni che, esteriormente, definivano uno *status* e un'identità. Cambiare dunque questi segni di riconoscimento equivaleva a trasgredire una norma che regolava un ordine sociale che voleva le sue leggi fisse e controllabili. Se l'idea proposta da Virgilio Spada, e più volte ribadita nelle sedute della congregazione, trovava difficoltà di attuazione per la carenza di persone disponibili ad esercitare questo controllo ed ancor più per la diffidenza degli osti ad ospitare fra le loro mura un esponente o un fiduciario della congregazione, si arenava soprattutto dinanzi al problema della lingua.

⁶³ ACDF, St. St. M4-a, c. 275r.

⁶⁴ Sulla cortese accoglienza dei pellegrini cfr. S. Cabibbo, *Civiltà* e anni santi. La santa opera di „albergar li pellegrini“ nelle cronache dei giubilei (1575–1650), Roma moderna e contemporanea (come n. 13) pp. 405–430.

Incomprensibile per i più, la parlata dello straniero costituiva un veicolo privilegiato per introdurlo fra i suoi, eventuali, connazionali presenti a Roma, in una comunità che manteneva saldamente la propria identità anche e soprattutto attraverso l'uso della lingua madre e che, automaticamente, proteggeva il nuovo arrivato, separandolo dal resto della società ospite. Fattore di integrazione e di esclusione, la lingua madre permetteva allo straniero di venire a conoscenza nella sua *natio* o, quanto meno, dai suoi compatrioti, degli aspetti positivi e negativi della città ospite, di farsi insomma un'immagine dei suoi abitanti, del papa e della corte romana. Per chi aveva il compito di controllare lo straniero era dunque essenziale conoscere quale immagine di Roma venisse propagata in seno alle sue mura, quali idee negative fossero inculcate in patria e, magari, ribadite e rafforzate dai suoi conterranei presenti in città. La conoscenza della lingua dello straniero avrebbe infatti permesso di staccarlo dal suo *entourage*, di controllarlo ed iniziare un processo di integrazione e rieducazione. Possedere gli strumenti della comunicazione verbale significava anche aprire allo straniero le strade per compensare le perdite che la sua eventuale conversione avrebbe inevitabilmente comportato. Perdite di beni, degli affetti di amici e parenti, della solidarietà sociale goduta nel *milieu* confessionale originario: una perdita, in sostanza, della propria identità, non solo religiosa.

Agli occhi della congregazione e del Sant'Uffizio, il ruolo della comunità tedesca a Roma si connotava dunque di tratti ambigui e pericolosi e doveva essere comunque rigidamente controllato e guidato dall'autorità pontificia e dagli organismi curiali. Si sottolineava infatti che, oltre ai contatti con artisti – persone stravaganti e troppo spesso di vita non irreprensibile – molti *heretici ultramontani ben inclinati ad abiurarsi erano pervertiti da maestri di lingue di simil setta abitanti in Roma; ma hora non minor danno s'intende che facciano li fornari tedeschi, li quali con la loro licentiosa et scandalosa vita deviano dalla strada della salute molti che vengono in questa città per certificarsi di quei dogmi che i Predicanti dei lor Paesi seminano contro Roma. Saria forse più utile per distorli da simili pratiche l'introdurre nella Chiesa dell'Anima ogni festa la predica in lingua tedesca, non solo per edificatione de' forastieri, ma anche de' medesimi fornari che, invitati talhora dalla curiosità, impiegh-*

*riano i giorni di festa in simil opera e quando della medesima natione vi fossero buoni sacerdoti che invigilassero a simili scandali, saria certamente facile con le loro essortationi ad introdurli a frequentare le congregationi e oratorij, come sariano al proposito quelle del Giesù o di S. Francesco Saverio.*⁶⁵ La chiesa nazionale di S. Maria dell'Anima sarebbe diventata così il centro – controllato e sicuro – per accogliere, persuadere e convertire: si ammetteva, in tal modo, la sostanziale inadeguatezza delle strutture curiali romane per poter realizzare l'ambizioso progetto conversionistico, sostanziata dalle precedenti fallimentari esperienze.⁶⁶

Nelle sedute della congregazione il problema della lingua si saldava con altri che, da sempre, avevano assillato l'istituzione e condizionato l'incisività della sua azione. Il discorso sul linguaggio e sulle possibilità – o piuttosto sulla necessità – di comunicare si fece più intenso e preciso a partire dalla metà del XVII secolo quando, appunto, fu deciso di seguire una politica di conversione che aveva nella parola il suo punto di forza e che si connotava come una conversione religiosa e culturale e giocare, insomma, su una complessa e difficile strategia di esclusione/inclusione.

Le memorie presentate in congregazione dalla metà del Seicento non propongono, ripetitivamente, solo una volontà conversionistica fondata sulle *cortesie*, la parola, la persuasione culturale, per ridisegnare una nuova immagine di Roma, del suo sovrano e della stessa cultura cattolica. Suonavano anche come atto d'accusa all'esasperazione polemica di opere teologiche e della controversistica seicentesca che aveva segnato la posizione romana. Non è dunque casuale che, proprio dalla metà del XVII secolo, sia in area cattolica che rifor-

⁶⁵ ACDF, St. St. M4-a, c. 643v.

⁶⁶ Nelle sedute della congregazione fu ripetutamente sollecitato l'ingresso nella stessa del provveditore di S. Maria dell'Anima Jacob Emerix: la sua prodigalità, di cui si citavano edificanti esempi, la solida preparazione teologica e, non ultimi, i suoi molteplici legami con i maggiori uffici della curia romana lasciavano sperare di interporre *quella natione germanica a servizio de convertiti* (ibidem, c. 619r). Sulla figura di J. Emerix cfr. J. Schmidlin, *Geschichte der Deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria dell'Anima*, Freiburg–Wien 1906, p. 479; F. Noack, *Das Deutschtum in Rom*, II Bd., Stuttgart–Berlin–Leipzig 1927, p. 160.

mata, emergano spinte al dialogo interconfessionale, espressione, certo incompiuta ma significativa, dell'irenismo seicentesco che poteva ascrivere fra i suoi più attivi protagonisti Leibniz e Ernesto di Assia-Rheinfels.⁶⁷ Si avvertiva, infatti, come cosa *più necessaria per la congregazione che principalmente i maestri della lingua italiana, guide, interpreti e locandieri dipendano grandemente dal Nostro Maggiordomo come Prefetto d'essa. Quatuor maestri di lingua, gallanthuomini, duo buoni Christiani eruditi faranno più profitto per la conversione degli Cavalieri heretici che 50 theologioni ... Si trova delle volte alcuno cavaliere oltramontano haver dissipato tutto il suo in male conversationi, costui per continuare questa vita si accosta alli primi novitij che arrivano alla città, e fa guastare li stomachi de molti buoni temperamenti. Ordinariamente li maestri di lingua e guide hanno gran credito e fede appresso li detti Signori e la magior relatione che hanno di Roma e della conditione de Cardinali tutti e primi prelati ricevono da essi maestri; però sarebbe molto buono, al mio parere, che il Nostro Maggiordomo li chiamassi tutti in un giorno con buona gratia sua e raccomandassi bene bene detti Cavalieri a loro cura in formarli in consigli, carità, in farli veder o haver buoni essempli, e compiere il gran bene che si trova a Roma e farli conoscere anco o per dir meglio farli conversare con li huomini da bene che detti mastri avvisano.*⁶⁸

Nelle *Regole da osservarsi per chi entra nella congregazione* scritte dopo il 1667, si puntualizzava non solo la linea da seguire nei confronti dei sempre più numerosi *Signori Ultramontani* presenti a Roma, ma si evidenziavano anche le carenze e le contraddizioni del „sistema“ delle congregazioni romane destinate ad affrontare e risolvere i problemi sollevati dalle conversioni degli stranieri, come avevano dimostrato le non rare frizioni fra Propaganda e S. Uffizio nel corso del Seicento. In questo *tournant* cronologico, anche le strategie romane di conversione dovettero confrontarsi con il sempre più impellente problema del pauperismo e della necessità di arginarlo. In

⁶⁷ Sui rapporti, intessuti nell'ambiente romano, fra il langravio ed il filosofo cfr. A. Robinet, *Leibniz iter Italicum mars 1689–mars 1690*, Accademia toscana di scienze e lettere „La Colombaria“, studi XC, Firenze 1988, pp. 56–66.

⁶⁸ ACDF, St. St. M4-a, cc. 315v–317r.

questo contesto emerge sempre più evidente la diversa posizione della congregazione nei confronti di nobili e cavalieri ultramontani, da un lato, e, dall'altro, di viaggiatori, lavoranti, vagabondi e di tutti coloro che non potevano contare su adeguate risorse per sostentarsi decentemente. Nelle sedute si ribadiva assiduamente la necessità di trovare *qualche sostentamento per aiutare i poveri neofiti nel tempo che si fanno catechizzare*. Il neofita rimaneva infatti una figura pericolosa, liminale, forse non pienamente convinto della sua scelta, privo ancora di un'identità che gli permettesse un pieno inserimento nella nuova comunità. Così il problema degli *assegnamenti*, delle adeguate risorse finanziarie diventava fondamentale per legare il neoconvertito alla sua nuova confessione, perché *li poveri convertiti veramente e realmente lasciano tutto il loro per la Santa Fede li quali vengono a Roma delle volte nudi e crudi senza la lingua o pratica veruna delle cose del mondo e quel che è peggio mezzo desperati e maledicono quelli che l'hanno persuasi di venire a Roma*.⁶⁹ Fin dall'inizio del secolo, e soprattutto nei momenti di più forte repressione della mendicizia, la congregazione aveva riaffermato che *questuandi licentia non conceditur haereticis conversiis ad fidem Catholicam*.⁷⁰ L'accattonaggio del neofita avrebbe infatti significato un smacco per la Chiesa romana, incapace di costruire una condizione ,normale' per compensare la perdita di un'identità non ancora (e forse mai!) completamente interiorizzata, costruita dalla conversione, ufficializzata da un bollettino rilasciato più tardi dal Sant'Uffizio, da uno smarrirsi ed arrestarsi di fronte *a qualche scoglio di questo gran mare immenso*. Se, da un lato, dunque, si faceva sempre più pressante l'esigenza di controllare, recludere e catechizzare i convertiti poveri, dall'altro si chiedeva di agire con prudenza e cortesia, di usare le maniere della corte per introdurre lo straniero – nobile e cavaliere – nel ,gran teatro del mondo', perché *sarà buono che i cavalieri ultramontani, tanto Catholici come Heretici, praticanno consigli del Palazzo e altre persone di garbo e autorità, ancorché l'animi vili e cattivi habbino l'ardire d'avversarsi ad essi e che siano doi o tre gentilhuomini remasti deputati che habbiano cura e protezione di sodetti*

⁶⁹ Ibidem, c. 313.

⁷⁰ ACDF, St. St. I 2-e, c. 417v: così, ad esempio, nel 1620 e nel 1660.

Signori. La corte romana non doveva nascondersi ai *Signori ultramontani*: i suoi rituali, le sue cerimonie che esplicitavano all'esterno un messaggio di trionfante potenza e di universalità potevano diventare efficaci strumenti di persuasione e non costituire, come in passato, un elemento costante e stereotipo nella polemica antiromana. Ma si osservava anche che proprio queste solenni espressioni del genio artistico e della generosa committenza pontificia ed ecclesiastica in genere potevano addirittura corroborare l'immagine negativa di Roma e del papa già impressa nella mente degli stranieri. Non sembravano essere funzionali alla conversione degli eretici né *la figura del Padre eterno che dà la legge a Moise effigiata nel pavimento della Sala Regia a Monte Cavallo esposta al calpestio de gl'huomini e de cani*, né, tanto meno, *una figura di una santa molto nuda nell'altare maggiore di S. Quirico et il giudizio universale di Michel Angelo pinto nella Cappella Pontificia di S. Pietro con molte figure nude totalmente*.⁷¹ Se lo straniero restava ammirato e colpito dalla solennità delle cerimonie, più difficile era, per lui, comprenderne il linguaggio nascosto, il significato teologico ed anche accettare i tempi che scandivano la solenne ritualità romana.⁷²

Si riproponeva ancora l'esempio del comportamento e della sensibilità mostrata da Alessandro VII verso chi veniva da quel mondo che conosceva, nel quale circolava un'immagine di Roma che era ormai tempo di sfatare.⁷³ La cordialità pontificia non costringeva a fingere, a nascondere la propria identità di eretico per essere bene ac-

⁷¹ ACDE, St. St. M4-a, c. 576r. Per l'immagine della santa ci si riferisce alla tela raffigurante il martirio dei santi Quirico e Giulitta, di scuola del Domenichino: M. Bosi, SS. Quirico e Giulitta, Le chiese di Roma illustrate 60, Roma 1961, p. 31.

⁷² *Grandemente dà fastidio – si osservava infatti – a detti Cavalieri d'aspettare molto stando a i Catholici come alli Heretici per haver audienza di N.ro Signore. Alcuni si partino senza voler aspettar con gran disgusto, ma quelli che vi hanno havuto audienza senza andar e ritornare. Spesso anco con medaglie d'oro apresso si partano con gran sodisfatione e giubilo:* ACDF, St. St. M4-a, c. 315r.

⁷³ *Nel tempo del papa Alessandro VII vi sono stati alcuni heretici introdotti per catholici che, venendo fuori, sono stati maravigliati dei discorsi che il Papa ha fatto a loro; alcuni fingono d'esser catholici alcuni no:* ibidem, c. 315v.

colto a Roma. Di fronte a queste positive aperture mostrate dalla corte romana nel recente passato verso gli ultramontani, si proponeva, dunque, di seguire un programma di rieducazione culturale, che aprisse la strada alla persuasione e alla conversione. Era un discorso culturale pensato ed articolato per eretici cavalieri e nobili che prevedeva *per trattenimento di sodetti Sig.ri sarebbe buono che fossero invitati a qualche academia delle belle lettere e dentro sottilmente lavorato con qualche dogma della fede*. Ma l'insistenza con la quale, fin dal pontificato chigiano, si indicava questa strada da seguire, non dimostrava, di fatto, la sua scarsa praticabilità, la chiusura delle accademie romane nei confronti degli stranieri e la loro diffidenza nell'inserirsi nel mondo culturale romano? I programmi di cordiale accoglienza si scontravano tuttavia anche con le difficoltà di trovare persone disposte a condurre gli stranieri capitati a Roma al Sant'Uffizio *ad deponendam et abiurandam haeresim*. Persino l'efficacia dei più ovvi strumenti per convertire – come la confessione – sembravano vacillare davanti alle difficoltà della comunicazione con chi parlava un'altra lingua.⁷⁴

Ma, in realtà, non era solo una questione di comunicazione linguistica. Dalla metà del Seicento, la società romana stava scoprendo, o forse riscoprendo, la sua vocazione all'indifferenza, ad una sorta di scettica 'tolleranza', ad un cosmopolitismo mai perduto, ma solo offuscato temporaneamente da un clima di rigida difesa dell'ortodossia che si era saldato, dal tardo Cinquecento, con la più strenua difesa dell'ordine, con un impari e spesso vano sforzo di perseguire la criminalità e di attuare una moralizzazione ed un controllo sociale che la natura stessa della città eterna rendeva impossibili. Anche il sistema di controllo sugli stranieri era poi, sostanzialmente fallito. Macchinoso, fondato soprattutto sulla impossibile collaborazione di chi poteva solo guadagnare dalla presenza straniera, afflitto dalla carenza di persone in grado di trasmettere un messaggio culturale e religioso

⁷⁴ I penitenzieri di San Pietro, ad esempio, lamentavano di *esser spesso impediti o in catechizzare in casa o in Chiesa non havendo compagno [e] che non possono sì presto servire gli Heretici suddetti tanto desiderosi et ardenti de levarsi d'uno peso così grande dell'anima loro per poter dopoi attender meglio a loro altri interessi: ibidem, c. 312r.*

diverso e profondo, capace di catturare lo straniero e indurlo ad amare la città, il pontefice, la corte e, di conseguenza, ad abbracciare la confessione romana. Proprio l'impossibilità di attuare un efficace controllo determinò, nel tardo Seicento, la progressiva differenziazione sociale del progetto conversionistico romano. Alla volontà di recludere e catechizzare gli ultramontani poveri – volontà perfettamente esplicitata dall'Ospizio dei Convertendi che dava finalmente corpo istituzionale alla congregazione fondata nel 1600 – si accompagnò, più decisa, l'attenzione per nobili e cavalieri, per la loro rieducazione culturale, stimolata dall'infittirsi di presenze di viaggiatori ultramontani seguaci della moda del Grand Tour.

ZUSAMMENFASSUNG

Im 16. Jahrhundert waren die Beziehungen zwischen dem reformierten Norden und dem katholischen Süden Europas infolge der konfessionellen Umbrüche Veränderungen unterworfen. Obwohl Papst Clemens VIII. wie seine Vorgänger Kontakte zwischen Katholiken und Andersgläubigen verboten hatte, blieb die „Ewige Stadt“ beliebtes Ziel für Pilger und Reisende unterschiedlicher Konfession. Im nachtridentinischen Zeitalter gab die Konversion von Adeligen des Reichs, aber auch die von Intellektuellen immer wieder Anlaß für die Propaganda Roms, den Sieg über die Ketzerei zu verherrlichen. Anders verhielt es sich mit den Konversionen der einfachen Leute, die nach Rom kamen auf der Suche nach Arbeit und Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse. Die bis dahin angewandte rigide Praxis der Verfolgung und Diskriminierung von „ultramontani“ von seiten der kurialen Behörden lockerte sich nach und nach. Protagonisten dieser Veränderungen waren vor allem die Oratorianer. 1600 kam es zudem zur Gründung der Kongregation *de iis qui ad catholicam fidem redeunt*, die allen, welche der Ketzerei abschwuren, materielle Hilfe und geistlichen Beistand anbot. Für viele Menschen bedeutete die Reise nach Italien somit der Beginn einer Lebens- und Identitätswandlung. Die Dokumente der oben genannten Kongregation, die im Archiv der Glaubenskongregation überliefert sind, zeigen die einzelnen Maßnahmen, die man ergriff, um den Reisenden zu formen und ihn an den katholischen Glauben heranzuführen, wobei man auf seine Bedürfnisse einging. Die betroffene Person sollte zu einem treuen und zuverlässigen Katholiken erzogen werden, bevor sie in ihr „ketzerisches“ Land zurückkehrte. Man versuchte ein positives Bild Roms und des Papsttums zu vermitteln und einzuprägen, das sich von dem Roms

als neuem Babylon protestantischer Prägung abhob. Die Überzeugungsarbeit wurde während des 17. Jahrhunderts subtiler. Besondere Aufmerksamkeit wurde jetzt den protestantischen Adeligen zugewandt, die immer öfter im Rahmen ihrer Kavaliertour Rom als Ziel ihres Aufenthalts zum Zweck des Amusements, aber auch zur Befriedigung kultureller Interessen wählten. Kontrollen der römischen Polizeibehörde scheiterten aus Mangel an geeigneten Mitteln und wegen der geringen Beteiligung der Bevölkerung, die im Reisenden lediglich eine Verdienstquelle sah, egal welcher Konfession dieser angehörte.