

MEMORIA FIDEI IV
Convegno
L'INQUISIZIONE ROMANA E I SUOI ARCHIVI
A vent'anni dall'apertura dell'ACDF

Inquisitori Romani e ingegneri della Salvezza nelle Fiandre. La "Guerra dei confessionali" nel Secondo Seicento alla luce della censura libraria

BRUNO BOUTE

Le relazioni tra la Curia Romana e l'Europa oltremontana nella prima età moderna costituiscono un caso da rivedere. Le conclusioni della storiografia recente sull'italianità del governo papale si basano sul fatto che solo ca. il 10% dei casi sottomessi alle congregazioni del Concilio, dei Vescovi e dell'Immunità nell'anno 1664 provenivano da Oltralpe. Tuttavia, questi dati non paiono rappresentativi per l'intero operato della Curia Romana, o per altre fasi della sua storia. Da ricerche preliminari svolte su campioni archivistici prodotti da vari uffici e congregazioni nel Sei-, Sette-, e Ottocento, risultano percentuali assai più alte. Per quanto tali primi carotaggi documentari confermino la peculiarità italiana, al contempo correggono l'immagine di un continente europeo assente dalla quotidianità amministrativa dei dicasteri romani. Queste nuove indagini inducono a porsi nuove domande sul ruolo svolto dalla Curia pontificia in Italia e fuori d'Italia e a spingersi aldilà del tradizionale dilemma storiografico tra l'approccio romano-centrico alla Hubert Jedin, rivelatosi ormai anacronistico, e una valutazione prevalentemente diplomatica dei rapporti tra Roma, stati principeschi e chiese nazionali nella prima età moderna. L'apparente discontinuità con il Medioevo, in effetti, è un'idea prodotta da un uso solamente parziale delle fonti, dal momento che gli storici del Papato della prima età moderna hanno privilegiato, almeno per quanto riguarda i territori d'Oltralpe, lo studio della corrispondenza diplomatica dei nunzi con la Segreteria di Stato, tralasciando fonti provenienti da altri dicasteri. Il presente contributo mira a mostrare, partendo dalla censura libraria, come gli archivi della Congregazione per la Dottrina della Fede offrano nuovi spunti per ripensare il problema dell'universalità e dell'italianità o meno del Papato.

Il forte radicamento del Sant'Uffizio sul territorio italiano, con una cinquantina di sedi circa, sembra indicare che l'attività dell'Inquisizione avesse un orizzonte prevalentemente limitato all'Italia centro-settentrionale. Se invece focalizziamo la nostra attenzione sulla censura libraria, l'immagine che ricaviamo da un'indagine sulla distribuzione geografica dei quasi 1000 corrispondenti non-curiali che si possono trovare nei fascicoli dei volumi della serie *Censurae Librorum* per gli anni 1661-1700 appare ben diversa. Ovviamente si tratta di una campionatura, che non comprende né tutti i casi né tutta la corrispondenza relativa alla censura libraria nella Stanza Storica o nella serie *Tituli Librorum*. Inoltre, i risultati sono meramente determinati dalla struttura delle fonti (ovvero la distribuzione dei casi in fascicoli) e non danno conto del volume della corrispondenza. Infine, questi dati non prendono in considerazione la grande percentuale di casi riguardanti la censura preventiva in Italia dal 1640 in poi, rimasta perlopiù

di competenza locale Oltralpe. Nonostante queste limitazioni, i dati indicano chiaramente quanto, nell'ambito della censura libraria, l'orizzonte del Sant'Uffizio fosse in larga misura europeo, con un terzo dei corrispondenti che scrivevano alla Congregazione da diversi paesi europei comparato a ca. il 18% per lo Stato Pontificio e l'Urbe, ca. il 35% per l'Italia Settentrionale e la Toscana, e solo il 5% per il Mezzogiorno, con quasi il 10% di corrispondenti non localizzati.

Cerchiamo ora di raffinare la nostra analisi su questi dati. Colpisce la distribuzione disuguale dei corrispondenti. In questa sede va sottolineato come tale disuguale distribuzione trovi conferma anche nelle campionature effettuate per altri dicasteri. Queste disuguaglianze si spiegano solamente alla luce del carattere in prevalenza reattivo dell'operato curiale. Furono richieste provenienti dalla cosiddetta periferia — e quindi specifiche dinamiche locali — a determinare in gran parte il coinvolgimento o meno dei dicasteri romani. In altre parole sono le cosiddette periferie e le reti sul territorio che si rivolgono al centro del Cattolicesimo Tridentino per rispondere a bisogni contingenti; sono le periferie, loro stesse organizzate intorno a centri plurali e spesso concorrenti, a ritagliarsi costantemente un centro Romano per poi appropriarsi della sua autorità. Tornando alla censura libraria gestita dal Sant'Uffizio, sono la Francia e soprattutto i Paesi Bassi Asburgici (con percentuali simili a quelle dello Stato Pontificio) a fare la parte del leone: rispettivamente un quarto e la metà dei corrispondenti provenienti da regioni non italiane nella *Censurae Librorum* si rivolsero al Sant'Uffizio da queste due aree, con solo un quarto fornito da corrispondenti che scrivevano dall'Impero, dalla Penisola Iberica, dall'Europa Centrale, e dal Medio Oriente. Tuttavia, anche in questa ultima categoria corrispondenti prominenti quali i nunzi di Madrid e di Colonia spesso si rivolsero alla Congregazione o furono da essa coinvolti per gestire le polemiche delle Fiandre Spagnole.

La preponderanza di queste due regioni transalpine è dovuta ovviamente ai conflitti tra Giansenismo e anti-giansenismo, una bipolarità attraverso la quale, sia a Roma sia nell'area belgo-francese, fu percepita e gestita la pluralità del Cattolicesimo post-Tridentino. Tuttavia, altre dinamiche spesso collaterali all'emergere di tale dicotomia contribuiscono a spiegare la quota dell'area franco-belga nella censura libraria. In ambedue le regioni la censura libraria era competenza di una pluralità di istituzioni – vescovi, università e parlamenti –, mentre la presa diretta del Sant'Uffizio sul mercato librario era molto fragile; in effetti, in ambedue le regioni l'apparato censoriale venne percepito tanto dai censori Romani quanto dai loro informatori come inefficace o troppo liberale. Il giurisdizionalismo costituzionalista dei Paesi Bassi alimentava infatti sensibilità molto simili a quelle nutrite dal Gallicanesimo in Francia. Eppure contrariamente all'immagine offerta in gran parte dalla storiografia sul tema, tali programmi ecclesiologici non escludono un coinvolgimento regolare e perfino sistematico delle Congregazioni romane. Gli internunzi di Fiandra ricordano spesso nelle loro lettere che tra la Sorbona e l'Università di Lovanio sarebbe esistita una corrispondenza segreta per facilitare la circolazione di tesi sospette. Questo richiamo ci rimanda ad alcuni tratti comuni tra Francia e Paesi Bassi Asburgici, a partire dalla presenza di facoltà teologiche che reclamavano un magistero corporativo al pari dei vescovi e della Santa Sede. Contrariamente alla chiesa aristocratica dell'Impero, qui tutti gli strati della gerarchia ecclesiastica erano dominati da reti di vecchi compagni, che si erano conosciuti durante gli studi nei collegi universitari. La descrizione di Grès-Gayer dei Sorbonisti come un corpo di «teologi pastorali» aiuta anche a comprendere le politiche identitarie del clero secolare a Lovanio e a Douai. D'altro lato, mentre in Francia la Compagnia di Gesù si trasformò quasi in un ordine dinastico, le provincie Flandro- e Gallo-

belgiche dell'ordine ospitarono sin dagli anni '40 del Seicento la rete più fitta di collegi sul continente. Non sorprende dunque che, accanto delle dispute dottrinali, un tema ricorrente nei numerosi fascicoli delle *Censurae Librorum* e della Stanza Storica relativi ai Paesi Bassi Asburgici fosse costituito dalla prassi pastorale e sacramentale e soprattutto dalle polemiche intorno al sacramento della Penitenza. Strettamente legata ai dibattiti sulla Comunione frequente e a vari programmi devozionali, nel secondo Seicento si osserva una svolta rigorista nella teologia morale cattolica, che si oppose strenuamente alla posizione detta «lassista», di cui erano accusati i Gesuiti, assieme ad altri ordini religiosi. Luogo di produzione del dibattito fu innanzi tutto il confessionale. In questa relazione vorrei riflettere sul ruolo del Sant'Uffizio in queste polemiche endemiche, soffermandomi in particolare sulla controversia sulla disposizione necessaria o meno per l'assoluzione sacramentale.

La controversia scoppiò a Gent nel 1661, quando i Gesuiti locali pubblicarono un catechismo destinato a preparare i fanciulli alla prima comunione. In questo catechismo si sosteneva che, qualora mancasse la volontà di peccare, il timore dell'Inferno era sufficiente a ottenere l'assoluzione sacramentale. Questa affermazione provocò immediatamente una forte reazione da parte dei parroci locali. Questi, per parte loro, ritenevano che fosse la sola contrizione a rendere il penitente meritevole dell'assoluzione, dal momento che era nella contrizione che si rivelava l'amore per Dio. Dopo una guerra teologica condotta dai pulpiti, il clero secolare tentò di difendersi nel 1662 dalle accuse di Giansenismo rivolgendosi all'Università di Lovanio e alla Santa Sede. Nelle Fiandre si inasprirono i conflitti quando, nel 1665, i parroci pubblicarono il giudizio della facoltà teologica di Lovanio in latino, in francese e, nel 1669, in olandese. Nel frattempo l'epicentro del conflitto dottrinale si era spostato a Lovanio. I trattati pubblicati dal padre Agostiniano Lupus, storico dei concili e vecchia stella della galassia erudita a Roma, e del suo confratello Farvacques a favore della posizione contrizionista furono vigorosamente combattuti dal gesuita Massimiliano Le Dent nei modi tipici delle disputazioni accademiche del tempo. Simultaneamente dal Sant'Uffizio venne pubblicato un decreto *Coram Sanctissimo* del 5 maggio 1667, più noto come la cosiddetta «pace alessandrina». Per quanto il decreto affermasse che la posizione attrizionista era più comunemente sostenuta dai dottori, esso permetteva l'insegnamento e la difesa di ambedue le posizioni, almeno finché non fosse stata definita la questione a Roma. Al contempo, si proibiva di pubblicare censure teologiche contro le tesi della parte opposta. Ci sarebbero voluti ancora tre anni prima che si ponesse termine alla controversia a Gent. Nelle Fiandre la disputa sul contrizionismo rimase la battaglia-chiave della reazione contro la teologia morale considerata lassista. Essa costituì il primo passo verso l'elaborazione di un rigorismo sacramentale che, negli anni Settanta e Ottanta del Seicento, fu capace di sfidare i modelli penitenziali dominanti sin dagli anni del Concilio di Trento.

Ricordiamo brevemente il contesto in cui si svolse questo episodio. Controversie intorno alle modalità e al metodo corretto della confessione sacramentale furono al centro di numerosi dibattiti in età moderna, dal momento che la Controriforma fu in primo luogo un'offensiva sacramentale. Il confessionale fu un luogo centrale non solo di riforma collettiva e individuale, ma anche di negoziato tra l'ordine sacerdotale e i fedeli che, da penitenti, attivavano l'apparato del sacro e in tal modo realizzavano in senso performativo la gerarchia ecclesiastica sul territorio. Non stupisce che ambedue le parti, tanto contrizionisti quanto attrizionisti, si riferissero ai canoni tridentini per legittimare la propria posizione. Nel conflitto contrizionista si rilevano tensioni latenti già da decenni: nelle sue diatribe contro il padre Lupus, Le Dent non esitò a far riferimento alle *Lettres Provinciales* di Pascal come causa dei presenti disordini.

Nei Paesi Bassi Asburgici, come peraltro in Francia, fioriva sin dagli anni '80 del secolo precedente una tradizione antigesuitica, nutrita tanto da conflitti istituzionali intorno all'insegnamento superiore quanto da controversie dottrinali e sacramentali. Negli anni 1640-1660 questo antigesuitismo si alleò alla critica contro l'egemonia della casuistica e del probabilismo, che venne espressa nelle censure di Lovanio del 1648, 1653 e 1657 e portò all'elaborazione di una metodologia sacramentale più rigida. Dal canto suo, il contrizionismo aveva iniziato a diffondersi già nel 1637, grazie a una istruzione dell'arcivescovo di Malines destinata ai confessori della sua diocesi, e ai decreti sinodali pubblicati dal vescovo di Namur nel 1659. Con ritmi diversi, i dibattiti nelle Fiandre si combinavano con quelli francesi: per i parroci di Gent fu l'*Apologie des Casuistes* del padre Pirot a dare avvio, negli anni Sessanta, alla campagna contro i Gesuiti. Coeve a quest'episodio furono le preoccupazioni nutrite all'interno del Sant'Uffizio, riguardanti una possibile alleanza tra Parigi e Lovanio dopo la proibizione romana delle censure della Sorbona contro le opere morali del padre de Moya. In effetti, la pace alessandrina del 1667 arrivò poco dopo che l'internunzio di Fiandra Rospigliosi avvertì la segreteria di Stato che secondo un suo informatore, il censore diocesano di Malines Franciscus Vande Venne, alcune tesi Parigine in materia erano state segretamente ristampate a Lovanio. Allo stesso tempo, il conflitto tra gesuiti e parroci di Gent, pur inserendosi in un contesto più ampio, rimaneva anche un conflitto eminentemente locale. Le litterae annuae dei gesuiti mettono bene in rilievo quanto il dibattito si intrecciasse con le strategie missionarie della Compagnia, che intendeva organizzare nuove festività in occasione della celebrazione della prima comunione dei fanciulli, coinvolgendo tutta la comunità cittadina. Inoltre, il contrasto era acuito dai successi che i gesuiti stavano mietendo nel recupero del culto delle reliquie del patrono locale San Livino, apostolo delle Fiandre e icona del clero secolare. A Lovanio, la densa simbiosi tra università e gerarchia ecclesiastica si rivelò feconda anche nel suscitare conflitti ricorrenti con il collegio gesuitico. Sotto questo punto di vista bisognerà pertanto esaminare anche varie richieste sottoposte dalle diocesi delle Fiandre alla Congregazione del Concilio circa i privilegi pastorali degli ordini religiosi.

Fermiamoci ora brevemente a vedere quanto le procedure di censura possano illustrare alcuni tratti dell'operato del Sant'Uffizio aldilà delle Alpi. Le scritture a favore del contrizionismo del padre Lupus, del suo confratello Farvacques e del loro avversario Le Dent furono spedite a Roma dall'internunzio di Fiandra nell'aprile del 1667 e giunsero nelle mani dei censori immediatamente dopo la promulgazione della pace alessandrina. Nel luglio 1667 il Sant'Uffizio decretò che Lupus avrebbe dovuto ritrattare alcune sue opinioni per evitare che il suo libro fosse sottomesso a una formale qualifica teologica e alla proscrizione. L'affare fu riaperto nel 1679, anno in cui furono condannate 65 proposizioni lassiste denunciate dai Lovanesi. In quell'anno, il gesuita del Collegio Romano Giuseppe Maria Requesens compromise la pace alessandrina, passando all'offensiva contro Lupo con la sua *Brevis Disceptatio Theologica*, approvata peraltro dal Magister sacri Palatii Capizucchi. Sono le censure del 1667 di due consultori, il francescano conventuale Lorenzo Brancati di Lauria e il domenicano Giacinto Libelli, che attraggono la nostra attenzione in questa sede: il primo era un noto antiprobabilista; il secondo invece doveva la sua fama alla imparzialità dimostrata nei confronti della Compagnia di Gesù. Mentre quest'ultimo dichiarò il libro di Lupo inequivocabilmente degno di proscrizione, Lauria suggerì una strada più mite, che permettesse all'autore di ritirare le opinioni eterodosse e di chiarire proposizioni equivoche in future pubblicazioni.

Sono due le preoccupazioni centrali che emergono dalle censure romane del 1679, dopo la riapertura dell'affare, emesse da Michelangelo Ricci, Domenico Maria Pozzobonelli OP, e Lorenzo Brancati di Lauria OFMConv. In primo luogo, fu facile rispondere alla domanda se gli autori coinvolti avessero violato la pace Alessandrina: nel caso di Lupus, l'agostiniano aveva dato il suo libro alle stampe prima della promulgazione del decreto del Sant'Uffizio. Due dei tre censori si dimostrarono quindi concordi nell'imputare la rottura della pace al gesuita Requesens (questo fu peraltro il punto centrale per cui i censori si interessarono al gesuita). Colpisce la mitezza di un censore quale Michelangelo Ricci, partigiano della fazione «severa» all'interno del Sant'Uffizio nella preparazione della condanna delle 65 proposizioni lassiste nel 1679. Ricci si dimostrò invece un accanito difensore del professore gesuita, che, a suo giudizio, avrebbe dovuto solo eliminare gli insulti al padre Lupus e mitigare alcune qualifiche della sua posizione come «est fidei dogma» o «esse de fide». Il voto di Lauria è altrettanto interessante in questa sede per capire quanto il magistero romano fosse una risorsa utilizzabile anche in area belgo-francese: Lauria riconosceva in via di principio la violazione contro la pace alessandrina, ma nella pratica sconsigliava vivamente ai cardinali di procedere a una condanna formale. Ricordando che il Sant'Uffizio romano non aveva l'abitudine di fornire spiegazioni sui suoi supremi responsi, Lauria chiariva che Oltralpe la condanna disciplinare del Requesens sarebbe stata inevitabilmente intesa dalla fazione opposta come una condanna dottrinale dello stesso attrizionismo, compromettendo così sia la pace alessandrina sia l'onore della Sacra Congregazione. Il decreto del 1667 e le censure illustrano quanto, pur all'interno di un registro gerarchico e repressivo, la censura libraria effettuata dal Sant'Uffizio potesse nella prassi diventare uno strumento di mediazione e di pacificazione. Bisogna inoltre rilevare un secondo paradosso: l'Inquisizione, un organo votato a imporre l'uniformità, non cercava di governare una pluralità residuale che sfuggiva al suo controllo, ma dava anzi nuovi impulsi a un'ulteriore pluralizzazione, purché essa rimanesse nell'ombra, inafferrabile e sfuggente.

La seconda preoccupazione dei censori riguardò la scelta di proibire il libro di Lupus. Nel 1667 Lauria e Libelli erano infatti convinti dell'eterodossia dell'opera. Censurarono i tentativi dell'autore di isolare il timore dell'Inferno, qualificato come pernicioso, servile e giudaico, dal «vero» amore per Dio *propter se*. Riferendosi ai decreti tridentini, tentarono quindi di ristabilire la natura ibrida e complessa di emozioni quale il rimorso e l'amore e di piegare le indicazioni di Lupus nel senso opposto. In questo modo le censure romane svelavano una tattica cognitiva centrale per i contrizionisti: la loro capacità di trasformare emozioni sfuggenti e spesso contraddittorie in un oggetto liturgico, stabile, definito o definibile. Nella loro logica, il penitente avrebbe dovuto portare questo oggetto in confessionale, sottoponendolo al giudizio del confessore, che a quel punto si sarebbe espresso con certezza morale; era compito del confessore decidere se il penitente meritasse o meno l'assoluzione. Tuttavia, senza la trasformazione di quel coagulo di sentimenti in un oggetto liturgico, da trasmettere al proprio confessore, il miracolo sacramentale non avrebbe mai potuto aver luogo e l'*atto* liturgico sarebbe divenuto un sacrilegio, che avrebbe portato solo a moltiplicare il peccato stesso.

La controversia del contrizionismo e dell'attrizionismo era, in ultima istanza, legata ai dibattiti sulla frequenza della prassi sacramentale. Chi era contrario a una partecipazione troppo assidua sosteneva che la disposizione requisita per la confessione sacramentale potesse essere raggiunta solo dopo una lunga preparazione spirituale e penitenziale. Esclusivamente una tale preparazione avrebbe permesso che la disposizione del penitente si trasformasse in un oggetto liturgico stabile, pronto per raggiungere l'assoluzione sacramentale. Per i contri-

zionisti e altri rigoristi, l'atto sacramentale era il culmine della perfezione cristiana. Al contrario, i sostenitori di una frequente prassi sacramentale ritenevano che *Ecclesia supplet*, cioè che il miracolo del sacramento avrebbe rimediato alle inevitabili imperfezioni della disposizione del penitente; inoltre, una prassi frequente aveva il vantaggio di inculcare devozione e determinazione nei fedeli. È possibile chiarire ambedue queste posizioni attraverso la rappresentazione di un ciclo tecnologico della salvezza che, a causa della fragilità umana, era destinato a ripetersi di continuo. Le tappe di questo ciclo erano più o meno sempre uguali. Le posizioni si diversificavano invece circa il punto di partenza. Alcuni ritenevano che la prassi sacramentale dovesse situarsi all'inizio di questo ciclo, dal momento che, grazie al loro valore consolatorio, i sacramenti servivano a esortare i fedeli a intraprendere la difficile strada verso la Salvezza in un ciclo *devozionale*. Altri sostenevano invece che la confessione dovesse essere spostata alla fine di un ciclo *sacramentale*, al culmine della perfezione cristiana temporaneamente raggiunta.

Questo ciclo tecnologico della Salvezza era sostenuto dall'infrastruttura ecclesiastica e religiosa. È da questa prospettiva che vanno comprese le censure di varie proposizioni sulla simonia e sul finanziamento del clero o dei regolari, nonché vari dubbi proposti presso la Sacra Congregazione del Concilio. Non è un caso che negli anni '60 e '70 del Seicento emersero traduzioni francesi e olandesi delle apocrife istruzioni segrete della Compagnia di Gesù, un vecchio libello polemico che, nell'ambito delle nostre controversie di teologia morale, prese di mira la presunta febbre dell'oro dei Gesuiti e la bollò come fonte di un lassismo morale destinato a corteggiare penitenti facoltosi. Da parte loro, ordini mendicanti e gesuiti sostennero che non bastava l'infrastruttura delle parrocchie e gli effettivi del clero secolare per garantire ai fedeli l'amministrazione dei sacramenti (si legga: una prassi sacramentale frequente). In altre parole, il ciclo tecnologico della Salvezza si intrecciava con un ciclo manageriale della Salvezza: gli ordini religiosi spingevano i fedeli a richiedere una prassi sacramentale frequente che inevitabilmente avrebbe sovraccaricato l'infrastruttura delle parrocchie e che avrebbe concesso più spazio agli ordini religiosi, che divenivano così indispensabili all'offensiva sacramentale della Controriforma. La normalizzazione della confessione frequente avrebbe a sua volta attratto nuove risorse nei conventi degli ordini: pie donazioni, ma anche benefici incorporati nelle case religiose a detrimento del clero secolare. Il clero secolare cercò invece di interrompere un tale ciclo simultaneamente manageriale e spirituale, sostituendolo con un ciclo sacramentale fondato sulle parrocchie come centro della vita religiosa. L'amministrazione *dei* sacramenti si intrecciava con un'amministrazione *a partire dai* sacramenti. Vanno presi in considerazione, in questa sede, sia il relativo accentramento di infrastrutture e effettivi ecclesiastici e religiosi nelle comunità cittadine sia l'orizzonte urbano dei vari programmi spirituali, dal momento che i Paesi Bassi Asburgici fecero parte, insieme all'Italia Centro-Settentrionale e alle Province Unite, della striscia iperurbanizzata transcontinentale. Sono due i vantaggi di un tale approccio: da un lato, esso rende più comprensibile il meccanismo per il quale modelli dottrinali, ecclesiologici e morali poterono letteralmente materializzarsi in percorsi assai stabili; dall'altro lato, chiarifica gli effetti degli interventi del Sant'Uffizio: la pace alessandrina mirava alla realizzazione di una pluralità di modelli spirituali, senza poter rivendicare una legittimità esclusiva e senza escludere necessariamente cicli concorrenti.

Vorrei aggiungere alcune parole in conclusione. Nel decreto del Sant'Uffizio *Coram Sanctissimo* del 5 maggio 1667 venne attivato un regime gerarchico e moderatamente repressivo, che, pur proibendo alle scuole teologiche coinvolte di censurarsi reciprocamente, al contempo

erodeva il valore pubblico della produzione teologica e, dietro le quinte di una uniformità confessionale drammatizzata nella liturgia, assicurava una dinamica pluralità. Tale considerazione sembra concordare con la tesi di Certeau secondo cui in età moderna vaste aree della teologia, intesa in senso ampio come un sistema intellettuale, furono rimosse dalla sfera pubblica perché troppo controverse ed esiliate in spazi privati o liminali. Dopo la pace alessandrina del 1667, gran parte dell'attività censoriale consistette in effetti nel custodire e negoziare i confini tra diversi spazi di legittimità con le varie fazioni del Cattolicesimo, che cercarono di continuo di rinegoziarli. Come negli analoghi decreti (assai più rigidi) sulla grazia, il Sant'Uffizio non raggiunse mai una decisione definitiva sulla questione. Il confessionale era destinato a rimanere portatore e perfino produttore di vari programmi dialettici; una liturgia uniforme e altamente formalizzata restò invece come la pietra di paragone di una ortodossia sempre più elusiva. In questo contesto, la censura libraria del Sant'Uffizio emerge paradossalmente come un mediatore della pluralità dinamica intraconfessionale del Cattolicesimo nord-europeo.