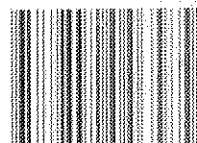


A partire dal Medioevo e dalla crisi religiosa del Cinquecento, per giungere al rafforzamento dell'assolutismo monarchico e principesco, fino all'età dei Lumi, le influenze reciproche tra società e istituzioni ecclesiastiche – uno fra i temi centrali della storia d'Italia, risolto in mirabili forme artistiche nei «Promessi Sposi» – ricevono in questo volume una trattazione storica articolata ed esauriente come mai in passato.

Mario Rosa (1932) insegna Storia moderna presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Ha pubblicato, tra l'altro, «Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano» (Bari 1969), «Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento» (Bari 1976), «La Chiesa e gli Stati regionali nell'età dell'assolutismo» in «Letteratura italiana Einaudi», vol. I, «Il letterato e le istituzioni» (Torino 1982), e, per i nostri tipi, ha curato il volume «Storia e società nell'Italia contemporanea» (1992) e ha scritto il saggio «La religiosa» nel volume «L'uomo barocco» a cura di Rosario Villari (1991).

ISBN 88-420-4658-2



9 788842 046583

re 40000 (i.i.)

CL 20-4658-X

Inz. Alessandro Milani, via rustica - 40139 Bologna - Collezione Mondadori-Pratiche (foto: Mario Benetti)

Rosa
Clero e società nell'Italia

NAZIONALE

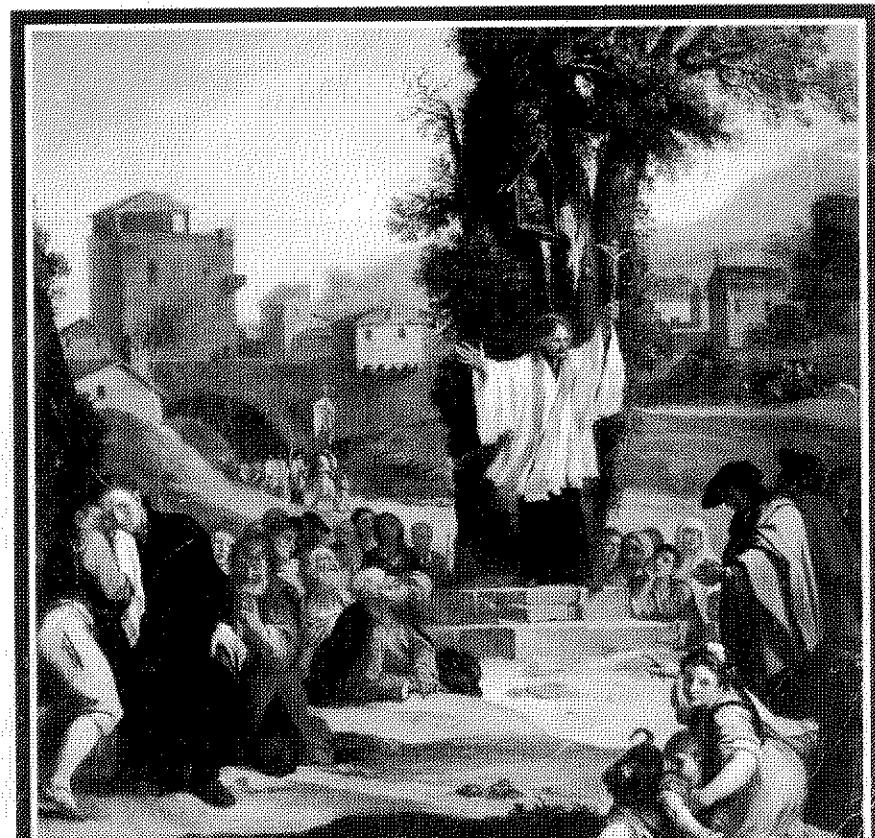
DOPPI
A G

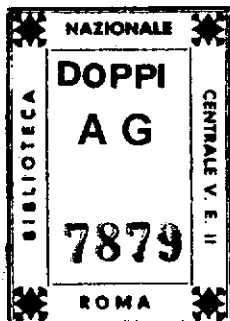
7879

ROMA

LUL

a cura di Rosa Clero e società nell'Italia moderna





© 1992, 1995, Gius. Laterza & Figli

In «Storia e Società»
Prima edizione 1992

Nella «Biblioteca Universale Laterza»
Prima edizione con introduzione di Mario Rosa 1995

Roberto Bizzocchi Claudio Donati Gigliola Fragnito
Gaetano Greco Adriano Prosperi Mario Rosa
Roberto Rusconi

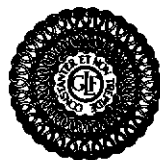
CLERO E SOCIETÀ NELL'ITALIA MODERNA

a cura di Mario Rosa

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la scienza.

Chi fotocopia un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.



Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Editori Laterza 1995

ESEMPLARE FUORI COMMERCIO
PER LA DISTRIBUZIONE ALL'EFFETTO DI LEGGE

Doff. AG. 7879



AVVERTENZA

Per decisione dell'editore, cui si è vivamente grati, viene ora riproposto nella «Biblioteca Universale Laterza» il volume *Clero e società nell'Italia moderna*, pubblicato in prima edizione nella collana laterziana «Storia e Società» nel 1992. In questa ristampa viene data anche nel presente volume l'*Introduzione*, apparsa in quell'anno nel volume che completa cronologicamente l'opera — *Clero e società nell'Italia contemporanea* — in quell'occasione per ragioni editoriali pubblicato per primo. Ad essa si rinvia il lettore non solo per i problemi specifici e il carattere dei singoli saggi di questo volume, ma per gli intenti e le prospettive che sono stati più in generale alla base della intera iniziativa.

Mario Rosa

Pisa, febbraio 1995

P

Finito di stampare nell'aprile 1995
nello stabilimento d'arti grafiche Gius. Laterza & Figli, Bari
CL 20-4658-X
ISBN 88-420-4658-2

R4V0255209D

INTRODUZIONE

di Mario Rosa

1. Motivi e aspetti della ricerca

In questo ultimo ventennio in Italia, accanto alle ricerche volte per l'età moderna allo studio delle idee e della cultura religiosa, e per l'età contemporanea all'analisi del movimento cattolico nelle sue forme organizzative, si è gradualmente intensificato un interesse per la storia delle istituzioni ecclesiastiche soprattutto nel loro rapporto con il potere politico, sia quello dei diversi antichi Stati italiani sia quello dello Stato unitario dal regime liberale al fascismo. Molteplici sono le ragioni che, in un quadro storiografico dalle larghe implicazioni europee, hanno portato a questa fase più recente dei nostri studi. Non v'è dubbio che da un lato vi abbia contribuito l'imponente sviluppo delle ricerche sugli ordinamenti politico-amministrativi degli Stati cosiddetti «moderni» e sull'assetto istituzionale dello Stato italiano unitario; dall'altro l'esigenza, fattasi abbastanza presto strada nel pressoché parallelo, ma più difficile sviluppo degli studi sulle istituzioni ecclesiastiche, di individuare gli intrecci delle istituzioni ecclesiastiche stesse in riferimento ai contesti politici e sociali entro i quali esse si sono trovate ad operare. Ne è scaturita, con risultati per altro assai vari, una duplice conseguenza: il panorama delle ricerche di storia politico-istituzionale ha potuto talora arricchirsi di apporti provenienti dall'attenzione rivolta alle istituzioni ecclesiastiche; e l'impianto rigido, che ha ca-

ratterizzato a lungo le ricerche storico-giuridiche sulle istituzioni ecclesiastiche, si è reso oggi particolarmente flessibile proprio grazie al gioco coinvolgente le istituzioni ecclesiastiche nella dinamica politica e sociale.

Per misurare il cammino percorso è opportuno richiamare almeno indicativamente due momenti qualificanti della ricerca, che si pongono all'inizio degli anni Settanta e alla fine degli anni Ottanta. Il primo è costituito dall'ampio saggio di Giovanni Miccoli *Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I (1870) al pontificato di Giovanni XXIII* (in *Storia d'Italia*, vol. V, *I documenti*, t. 2, Torino 1973) e dai volumi, apparsi nello stesso 1973, degli Atti del IV Convegno di storia della Chiesa (1971), dedicati a *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*. L'uno e gli altri hanno rappresentato, in modo senza dubbio tra loro fortemente differenziato, un importante punto di svolta negli studi e un decisivo stimolo a riconsiderare in senso complessivo i problemi religiosi, politici e culturali, postisi dall'Unità in avanti, nel rapporto tra le istituzioni ecclesiastiche (ma nel caso del saggio di Miccoli anche in riferimento alla peculiare presenza del papato) e la realtà italiana. Il secondo ha trovato la sua espressione nel volume 9 degli *Annali* della einaudiana *Storia d'Italia* (1986), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, che ha considerevolmente slargato l'arco dei problemi sulla lunga durata, e questo grazie anche alle prospettive d'indagine intanto maturate e al grande lavoro analitico svolto, come si è accennato, nel settore degli studi sulle istituzioni ecclesiastiche.

Nei due volumi che ora presentiamo, dedicati al clero nella società italiana dell'età moderna e contemporanea, non si è inteso riproporre un tracciato delle ramificazioni e interazioni «politiche» delle istituzioni ecclesiastiche come negli *Annali* della *Storia d'Italia*, i cui risultati sono stati tuttavia tenuti largamente presenti, ma cogliere in maniera più diretta e particolare i rapporti non univoci delle isti-

tuzioni ecclesiastiche tra loro e nell'ambito della società italiana. Oltre perciò all'indispensabile attenzione che nei volumi è stata rivolta agli aspetti istituzionali o alle proposte di carattere organizzativo e religioso interne alle stesse istituzioni ecclesiastiche (le riforme o le «osservanze» degli Ordini regolari, ad esempio, o le preoccupazioni della gerarchia per la formazione dei chierici nei seminari), si è cercato soprattutto di porre in rilievo il duplice processo che connota nel tempo l'operatività religiosa e sociale delle istituzioni ecclesiastiche. Come cioè esse siano insieme espressione di condizioni storiche — si pensi alla peculiare fisionomia del clero investito di benefici di patronato privato e ai problemi che il fenomeno comportò dal tardo Medioevo lungo tutta l'età moderna — e strumenti e canali, per così dire, attraverso i quali viene trasmesso in un processo osmotico alla società, nel nostro caso alla società italiana, un complesso di dottrine, di orientamenti religiosi, ma anche politici e sociali in senso lato, di pratiche devozionali, di comportamenti individuali e collettivi, di cui la Chiesa cattolica si presenta come depositaria ed interprete. Senza utilizzare in questo quadro categorie generali o sociologiche, riproposte o proposte di recente nel settore dei nostri studi, come quelle di «pastoralità» o di «disciplinamento sociale» (dalle quali si sono prese le distanze, come nel saggio di Claudio Donati, o alle quali si è fatto un richiamo assai sobrio, e storicamente riferito alla «disciplina» tridentina e post-tridentina, come nel saggio di Gaetano Greco), si è mirato insomma a definire quei momenti e quelle connessioni che di volta in volta sono sembrati più consoni ad illuminare il percorso concreto di uomini e di gruppi che entro le istituzioni — episcopato, clero secolare e clero regolare — o ai margini di esse — romiti, Terzi Ordini, «bizzoche» — operano nella società.

Ne è derivato come elemento di fondo che, fatti salvi i caratteri di una istituzione peculiare quale è la Chiesa cattolica, si è mirato sulla lunga durata a valutare momenti, aspetti, fenomeni religiosi e sociali non già alla luce di una

storia della Chiesa, con le sue implicazioni teologiche ed ecclesiologiche, quanto alla luce di una dinamica storica più generale. E basterà fare un solo esempio, quello del Concilio di Trento, che non ha nei contributi che ad esso fanno riferimento la centralità che gli competerebbe sotto il profilo della storia della Chiesa cattolica, poiché si è preferito misurarne il significato non già ai livelli noti dei dibattiti e degli ideali di riforma proposti, ma nei quadri istituzionali e nei contesti sociali, in cui si tentò poi concretamente di attuarlo. Semmai sono state, se non privilegiate, indubbiamente tenute maggiormente presenti altre scansioni, che ci son parse rivestire una particolare intensità nella dinamica storica generale, come si è detto: dalle realtà cittadine nella crisi religiosa del Cinquecento al rafforzamento dell'assolutismo monarchico e principesco, che si sviluppa di pari passo con la ricomposizione religiosa della Controriforma; dalla crisi rivoluzionaria alla pur relativa stabilizzazione dell'età napoleonica, che con le loro trasformazioni politiche e sociali segnano il passaggio dalla Chiesa e dalla società italiana di antico regime alla Chiesa e alla società contemporanea; dal più rapido e tumultuoso incrociarsi degli avvenimenti intorno al processo unitario al significato traumatico del primo conflitto mondiale; dall'esperienza del fascismo al secondo conflitto e ai problemi posti in essere, almeno in prospettiva, nel rapporto tra la Chiesa cattolica e la società italiana di oggi.

In questa rapida dichiarazione d'intenti ci sembra però opportuno indicare più specificamente anche le ragioni di un percorso e di talune scelte. Con un profilo introduttivo generale Roberto Bizzocchi ha posto in risalto le caratteristiche complessive che, alla soglia dell'età moderna, connotano la presenza del clero, ai diversi livelli, nella società italiana: un'analisi che ci è parsa indispensabile in quanto una definizione globale, e al tempo stesso articolata, dei diversi problemi poteva consentire di misurare più adeguatamente, pur sulla linea della continuità e delle persistenze, l'esito dei mutamenti non di rado profondi che so-

no intervenuti, nel corso di un processo plurisecolare, nel rapporto tra le istituzioni ecclesiastiche e la realtà della penisola. Il problema beneficiario, connesso all'obbligo della residenza e alla cura delle anime, e insieme alla formazione del clero, parrocchiale e non, sarà ad esempio un tema lungamente dibattuto e affrontato dalla «disciplina» tridentina e dagli interventi dei governi riformatori settecenteschi, come ci ha mostrato Gaetano Greco. La caratteristica «cittadina» delle diocesi del Nord d'Italia — ma anche del Sud, dove esistono segni di vitalità urbana, sebbene qui valga più fortemente il rapporto dialettico col potere feudale — col conseguente controllo della città, e poi dello Stato territoriale, sul contado e in generale sulle campagne attraverso le istituzioni ecclesiastiche cittadine, sarà una caratteristica che solo tra la Controriforma e il Settecento, con il rinsaldamento della rete parrocchiale anche nelle zone rurali e una più accentuata azione «missionaria» degli Ordini religiosi — come appare dal saggio di Roberto Rusconi — si cercherà di modificare. La trama di solidarietà e di legami che si viene gradualmente ma efficacemente ad instaurare tra il clero e il potere politico non solo a livello locale, ma con Roma — per la nomina a vescovadi o a commende, per composizioni beneficiarie o per problemi fiscali e di giustizia — in una generale integrazione tra la periferia e il centro, la Curia romana, sarà in grado di creare tra accordi e conflitti un meccanismo complesso di reciproche influenze, come appare dal saggio di Claudio Donati, tale da costituire una vera e propria «costante» nella storia italiana.

Non potrà non saltare all'occhio nel volume dedicato all'età moderna, ma anche in quello dedicato all'età contemporanea, lo spazio consistente destinato agli Ordini e alle congregazioni regolari e agli istituti religiosi. È stata, questa, una scelta determinata da due diversi motivi: da un lato, dalla loro obiettiva importanza quale struttura organizzativa e culturale, che — dalla «crisi» quattrocentesca allo straordinario sviluppo raggiunto durante la Con-

troriforma, alle soppressioni settecentesche e del periodo rivoluzionario e napoleonico, e poi alle modifiche sostanziali intercorse tra l'Otto e il Novecento — attraversa con influenza durevole le pieghe della società italiana; dall'altro, dal fatto che tale aspetto, nonostante la grande mole di materiale documentario e di ricerche specifiche che gli sono state dedicate, è rimasto sinora, salvo eccezioni riguardanti per altro gli Ordini mendicanti nell'età tardo-medievale e taluni Ordini e congregazioni nati nell'età tridentina, come i cappuccini e i gesuiti, ai margini della ricerca storica nazionale, essenzialmente affidato agli storici specialisti dei singoli Ordini religiosi. Porre al centro dell'attenzione non solo un largo settore di ricerche, ma soprattutto un insieme di problemi che, riconsiderati in un quadro complessivo, costituiscono una parte integrante di quell'intreccio tra istituzioni e società che abbiamo voluto presentare nei volumi, ci è sembrato, oltre che un'acquisizione non trascurabile per i nostri studi, un elemento indispensabile per la comprensione di molti fenomeni religiosi e culturali riguardanti la società italiana. In effetti, accanto alla «disciplina» tridentina del clero secolare, in specie del clero parrocchiale, analizzata da Greco, con la sua proposta di modelli e con il suo sforzo di concrete realizzazioni al fine di elevare il livello culturale e spirituale degli ecclesiastici e di eliminare ogni forma — chierici selvatici, *in minoribus* e via dicendo — che si frapponesse alla «sacerdotalizzazione» del clero secolare e al ruolo determinante della parrocchia, sono gli Ordini religiosi a costituire una grande realtà, dopo Trento e sino ai primi decenni del Settecento. La loro vitalità, attestata da un incremento istituzionale, che continua in una età comunemente definita di «crisi» tra Quattro e Cinquecento, e dalle simpatie ereticali, che coinvolgono soprattutto agostiniani e francescani, non è tanto tuttavia nelle «riforme», che falliscono prima, durante e dopo Trento (se si eccettua, nell'alveo del francescanesimo, la nascita dell'Ordine dei cappuccini), ma nelle forme e nei modi di una loro

riorganizzazione e stabilizzazione, con una incidenza rinnovata nelle città, grazie anche all'apporto di quelle forze che rappresentano, come mostra Gigliola Fragnito nel suo saggio, la vera, sostanziale «novità» nell'ambito della organizzazione regolare cinquecentesca: i chierici regolari. È di qui che, entro e fuori gli spazi urbani, attraverso nuove forme di predicazione e di attività «missionaria», dalle «missioni» gesuitiche del Seicento a quelle dei lazzaristi, dei passionisti e dei redentoristi del Settecento, prenderà le mosse, stando al quadro delineato da Roberto Rusconi, insieme con le varie espressioni culturali, teologiche e morali, e devozionali della Controriforma, quel variegato processo di acculturazione destinato a modellare profondamente fasce sempre più larghe della società italiana, confluendo poi di fatto nella pastorale parrocchiale e contribuendo a definire il nuovo ruolo che la parrocchia assumerà nel corso dell'Ottocento.

Se poi, nel volume dedicato all'età moderna, l'unico contributo tematico è quello riguardante l'Inquisizione, affidato ad Adriano Prosperi, anche in questo caso tale scelta è stata motivata, come per gli Ordini religiosi, da due ragioni diverse: il grande sviluppo delle ricerche di questi ultimi due decenni, riproponendo in modo nuovo le indagini intorno ad un grande tema storiografico tradizionale, apre infatti possibilità di sintesi e di raffronti comparativi in grado ora di individuare aspetti politico-sociali e religiosi che prima, se non ignoti, erano certo mal noti; e inoltre la rete inquisitoriale ha rappresentato stabilmente, dalla metà del Cinquecento allo scorcio del Settecento, una cerniera fondamentale tra la Chiesa e la società e tra il centro, Roma, e la periferia, essendosi manifestata non solo come un importante elemento di centralizzazione da parte del papato, e come un riflesso di tale centralizzazione, ma come un fondamentale strumento di controllo da parte della istituzione ecclesiastica, rivolto non unicamente, come era avvenuto all'inizio, nei confronti dell'eresia,

ma nella direzione sempre più ampia dei comportamenti morali e intellettuali.

Sparita nel corso del Settecento la rete dell'Inquisizione, colpiti gli Ordini religiosi dalle riforme illuminate, attraversato il clero secolare da un vasto processo di riorganizzazione, apertisi nuovi rapporti tra gli episcopati dei diversi Stati italiani e Roma, già con la fine del secolo, e più ancora nella cerniera tra Rivoluzione ed età napoleonica, si viene largamente definendo un nuovo volto della Chiesa e si pongono le premesse per una sua diversa collocazione nella società italiana. Le specificità regionali degli episcopati, come indica Donati, si erano andate attenuando attraverso un lungo processo di «romanizzazione» che percorre tutta l'età moderna, così nei suoi aspetti positivi — scelta dei vescovi e controllo o stimolo della loro azione pastorale — come in quelli negativi — designazione dei nunzi sino allo scorcio del Seicento anche nelle persone di vescovi diocesani o imposizione di pensioni curiali sulle rendite vescovili —, mentre lo stesso potere dei vescovi in ambito diocesano si era rafforzato, dopo la crisi di metà Seicento, con la «svolta» impressa da Innocenzo XI, e poi per le stesse trasformazioni culturali e pastorali intervenute durante l'età delle riforme settecentesche. L'episcopato poteva presentare, già all'inizio dell'Ottocento, un profilo relativamente omogeneo e una caratterizzazione prevalentemente moderata, non di rado con connotazioni conservatrici, che dovevano persistere lungo tutto il secolo e oltre. Del resto, in questo processo, più complessivamente si assiste ad una serie di ulteriori compattamenti e riarticolazioni, che da un lato provocano la scomparsa di antiche forme istituzionali, o piuttosto paraistituzionali, proprie dell'età precedente, come il fenomeno dell'eremitismo, che ha i suoi ultimi bagliori, stando alla bella testimonianza di Chateaubriand ricordata nel saggio di Sallmann, nei primi decenni dell'Ottocento, insieme con i fenomeni delle terziarie e delle «bizzoche»; e che dall'altro danno vita non tanto alla riorganizzazione dei vecchi Or-

dini religiosi quanto a quell'eccezionale fioritura ottoneo-vecentesca, analizzata da Giancarlo Rocca, di nuovi istituti religiosi maschili e soprattutto delle Congregazioni religiose femminili, dedite prevalentemente all'apostolato sociale, all'assistenza e all'insegnamento quale risposta più duttile alle esigenze poste in generale dalla nuova società.

Mutato, dunque, dove più dove meno forme e rapporti; ma più di tutto è significativo che si faccia strada dalla Rivoluzione in poi una nuova autocoscienza da parte del clero secolare riguardo alla sua collocazione e alle sue responsabilità nella società, se Giuseppe Battelli, nel suo saggio, ha potuto utilizzare una serie di testi prodotti in questo senso *dallo* stesso clero, laddove per il periodo compreso tra il Concilio di Trento e la fine dell'antico regime abbiamo soltanto, com'è noto, materiale parentetico e normativo, cioè testi *sul* clero o *per* il clero. Si accentua perciò in età napoleonica il processo di omogeneizzazione del clero, già in corso dallo scorcio del Settecento, grazie anche alla qualità unificante del messaggio politico e religioso che viene diffuso e al nuovo proporsi della parrocchia come centro fondamentale della vita religiosa, mentre va gradualmente riducendosi il fronte ancora mobile dei preti non in cura d'anime, abati, insegnanti, funzionari pubblici. Se durante la Restaurazione si insiste sulla valenza universale del messaggio religioso e sul ruolo essenziale della «religione», come nota Battelli, non della «Chiesa» nella società, è con la svolta succeduta al 1848 che contro gli errori del «mondo moderno» prendono a trionfare gli schemi intransigenti, e che sempre più si delinea, nell'enfasi sulla Chiesa istituzionale e sulla persona del pontefice, un legame privilegiato tra il parroco e il suo popolo, caratterizzato da una profonda continuità nel corso dell'Ottocento e del Novecento.

La complessità dei problemi che si esprimono nel rapporto tra il clero e la società italiana traspare a livello non solo di clero parrocchiale, ma di gerarchia episcopale, una

volta che i rapporti tradizionali tra l'episcopato e il potere politico di antico regime sono stati modificati dalla frattura rivoluzionaria, come osserva Daniele Menozzi, e che di fronte alle novità scaturite dagli ordinamenti democratici e dalle loro conseguenze — la perdita dei privilegi ecclesiastici, la secolarizzazione, il ruolo della religione cattolica nei nuovi sistemi politici — si rende necessaria l'elaborazione di nuovi orientamenti per una diversa collocazione della Chiesa nella società. Pur nella individuazione di una strategia comune all'interno di una organica concezione di «società cristiana», che Menozzi coglie non attraverso una «sociologia» dell'episcopato, ma attraverso un metodo di sondaggi, il quadro che emerge per il periodo che va dalla Rivoluzione all'Unità mostra sfumature di particolare interesse, riprese e sviluppate da Alberto Monticone nell'analisi del «caso italiano». Realizzatasi l'Unità del paese, la Chiesa — il papato e la gerarchia episcopale in particolare — si troverà a dover gestire una fase complessa di rapporti politico-religiosi. Non è qui il caso di riassumere le osservazioni che sia Menozzi sia Monticone propongono nei loro contributi, in riferimento, il primo, alla crisi del '48 e al processo unitario, il secondo alla cosiddetta fase pastorale del 1868-78, alla svolta di fine secolo, allo spartiacque del primo conflitto mondiale, al periodo fascista e all'accentuazione della centralità romana tra Pio XI e Pio XII, sino al momento conciliare tra rinnovamento e tradizione. Quel che interessa qui sottolineare è che il percorso tracciato dai due volumi è di tipo «aperto»: si propongono le ragioni storiche di un rapporto, ma si intendono anche suggerire attraverso spunti e indicazioni, altri possibili approfondimenti e altri percorsi. Talvolta, come si potrà notare, si sono richiamati esempi letterari in riferimento alla presenza del clero nella società italiana, così come più volte si è insistito sul ruolo del papato nella storia politica e religiosa della penisola, un ruolo assolutamente imparagonabile con quello avuto in altri paesi cattolici nell'età moderna e contemporanea. Quale

invito ad avviare un percorso in queste due direzioni potranno leggersi perciò le pagine che seguono, dedicate, le une, sommariamente all'immagine del clero e delle istituzioni ecclesiastiche attraverso le espressioni letterarie, e in particolare attraverso la narrativa italiana moderna e contemporanea, le altre, altrettanto se non più sommariamente, alla immagine che del papato e della sua funzione nella società italiana scaturisce soprattutto dal dibattito politico o storico-politico e dalla produzione letteraria dal Cinquecento al nostro secolo. Una «rilettura», per così dire controluce, di un percorso già compiuto potrà forse contribuire ad offrire ad un livello diverso una riconsiderazione di quanto è stato così riccamente puntualizzato nelle dense pagine di questi due volumi.

2. Clero e istituzioni ecclesiastiche tra immagine letteraria e polemica storica

La cultura umanistico-rinascimentale, da cui possiamo far iniziare il nostro percorso, anche se volgerà, com'è noto, di preferenza i suoi strali contro l'immagine del frate astuto e dissoluto (da Boccaccio a Machiavelli all'Aretino), non mancherà di puntare l'attenzione sul prete povero e disordinato, ma non privo di una sua contadinesca umanità, come appare da *Motti e facezie del piovano Arlotto*, attraverso le quali ci è possibile leggere, nella elaborazione tardoquattrocentesca della raccolta, intorno alla figura storica di Arlotto Mainardi (1396-1484), sullo sfondo rurale del Mugello e insieme della civiltà urbana fiorentina, le condizioni di un clero ben lontano da quelle che saranno poi le preoccupazioni pastorali tridentine, ma profondamente calato nel contesto minuto, quotidiano, del «popolo» affidatogli. Più graffiante invece, se lo si vuole considerare quale testimonianza della crisi religiosa del primo Cinquecento, il celebre *Capitolo del prete di Povigliano* (1532), in cui il Berni, insoddisfatto cortigiano papale degli anni di Adriano VI e di Clemente VII, al seguito del vescovo

riformatore di Verona Gian Matteo Giberti (che gli fornirà appunto l'occasione del capitolo), segna le trame di una satira e di una denuncia beffarda ormai prossime a spegnersi. Era inevitabile infatti che col mutato clima tridentino, e soprattutto post-tridentino, calasse il silenzio su questo tipo di letteratura, che non poteva sfuggire alle maglie della censura ecclesiastica e che poteva tutt'al più sopravvivere in edizioni purgate, mentre la definizione del «nuovo» clero in cura d'anime veniva affidata ad una vasta produzione parenetica e pedagogica, scaturita dall'onda delle decisioni conciliari. La forte tradizione anticlericale della cultura italiana, pur largamente condizionata e compressa, doveva riemergere tuttavia tra la metà e la fine del Seicento di fronte ad uno dei maggiori problemi che attraversò l'età della Controriforma — ma anche il secolo dei lumi —: quello di una esuberante popolazione ecclesiastica, strettamente legato alla qualità dei costumi del clero. Viene così alla luce uno dei più singolari prodotti della letteratura libertina, *Il Cimitero o gli epitafi giocosi* di Gianfrancesco Loredan — nella raccolta unitaria del 1654, dopo una diffusione parziale e clandestina — e più tardi, nel 1696, a Controriforma ormai calante, si stampano, dopo una lunga circolazione manoscritta, le *Satire* del Settano (Ludovico Sergardi) contro l'ipocrisia fratesca e clericale.

Se nel mutato clima del Settecento riformatore — sia esso muratoriano, sia esso giuseppino o leopoldino — matureranno interventi miranti a modificare la tradizionale presenza delle istituzioni ecclesiastiche nella penisola e a rafforzare il ruolo della parrocchia, il profilo del «buon ecclesiastico» continuerà a rimanere affidato ad una magari più insistita letteratura edificante — prodromo di quel fiume che inonderà l'Ottocento — ma non riuscirà ad assumere una connotazione più libera neppure sotto la penna di un autore quale Muratori, che pure dedicherà alla immagine del «buon parroco» la *Vita* del proposto di Varallo Giacobini e, pressoché contemporaneamente, alla imma-

gine del «buon missionario» quella del padre gesuita Seigneri junior. Nella più mossa società settecentesca, per altro, non soltanto in Italia, ma nell'intera Europa cattolica, nell'avvio di un processo di laicizzazione della società il personaggio tipico è, più che il parroco o l'ecclesiastico colto delle Accademie di antichità e di agricoltura, un «irregolare» a metà strada tra mondo laico e mondo ecclesiastico: l'abate. In esso si confondono i cadetti di famiglie aristocratiche, forniti degli ordini minori e di qualche buon beneficio o di qualche pensione ecclesiastica, gli avventurieri dalla penna facile, come l'abate Casti, gli intelligenti e spregiudicati abitatori di un sottobosco politico-diplomatico (destinati talora a grande avvenire, come il futuro cardinale Alberoni), e soprattutto quella congerie di scrittori di teatro, giornalisti, editori-stampatori, collezionisti e figure ancor meno classificabili che affollano le *Memorie* del Da Ponte e del Casanova, per non parlare dei tanti ex gesuiti italiani e spagnoli operanti in Italia tra Sette e Ottocento dopo la soppressione della Compagnia. Una immagine, questa dell'abate, destinata anche dopo l'età rivoluzionaria e napoleonica a perpetuarsi nella cultura italiana sino alla piena età della Restaurazione, nel purista abate Cesari, ad esempio, o nel plumbeo abate romano Cancellieri, attivo in quel «paradiso» dell'antiquaria che fu la Roma degli anni in cui Leopardi vi ebbe dimora. A fianco dell'immagine del colto abate o del dotto canonico, celebratore un po' dovunque, nelle maggiori e minori città italiane, delle memorie patrie, troviamo però anche quella dell'abile falsario ecclesiastico di antichi documenti, che ai nostri giorni Leonardo Sciascia ha tradotto con ironica evocazione letteraria nella figura dell'abate Vella del suo *Consiglio d'Egitto*.

È nel clima della Restaurazione e del connubio tra trono e altare, tuttavia, che di fronte alla persistenza di un mondo ecclesiastico disordinato e decomposto di antico regime, che tardava a scomparire, e al contemporaneo rafforzamento del clero nella società, incontriamo forse le

espressioni più potenti di denuncia del mondo clericale: nella poesia milanese del Porta, in quelle figure di preti famelici e indegni che popolano *Il miserere*, *La nomina del cappellano* e la incompiuta *Guerra dei preti*; e nei sonetti romaneschi del Belli, che dissacrano lo Stato teocratico di Leone XII e soprattutto di Gregorio XVI nella funebre solennità delle cerimonie papali, nella tetraggine vuota dei curiali, nella ingiustizia feroce ammantata di religione. È singolare d'altra parte che la letteratura italiana della prima metà dell'Ottocento non abbia dato, neppure all'altezza del Manzoni, un prodotto al cui centro fosse — oltre i grandi personaggi dei *Promessi sposi*, il cardinale Federico, il padre Cristoforo, la monaca di Monza — la figura del «buon prete», tale non potendo ritenersi nel romanzo manzoniano il personaggio umano, ma debole di don Abbondio, che non si riallaccia certo alla tradizione settecentesca del «buon parroco» e tanto meno preannunzia quello che, con segno mutato, si stava sempre più definendo nel quadro della potenziata organizzazione parrocchiale ottocentesca e nell'ambito della cultura cattolica in generale come il modello del «buon prete», pronto a figurare in tante pagine della propaganda cattolica tra la seconda metà del secolo e la prima metà del successivo.

In altra direzione, però, attraverso la cultura romantica, si era iniziato e per più aspetti già concluso nello scorcio degli anni Venti dell'Ottocento il recupero in senso positivo di un'altra figura, anch'essa, come quella dell'abate, a metà strada tra mondo laico e mondo ecclesiastico, di un «irregolare» dunque, quella dell'eremita, che per la sua indefinitezza aveva consentito, nel clima religioso dei primi decenni del secolo, vasti margini di idealizzazione. La polemica tardomedioevale e protomoderna contro i falsi romiti questuanti o venditori di pretese reliquie della Vergine e dei santi, che aveva trovato spazio nella novellistica di un Sacchetti o di un Masuccio Salernitano, ma che si era intrecciata con la più lontana tradizione agiografica del «buon eremita», era sfociata già nel Cinquecento nelle

tinte idealizzate che la figura assume nel poema epico-cavalleresco, nella poesia dell'Ariosto prima, e poi, con più marcato chiaroscuro (si pensi alla figura del romito negromante) in quella del Tasso. Ma è nel corso della prima metà del Seicento, mentre la Chiesa tridentina si mostra diffidente, se non ostile, nei confronti di una figura giudicata sfuggente ed ambigua, che tra le asprezze delle dispute teologiche e la crisi dell'autorità acquista rinnovato vigore l'ideale della vita «solitaria»; e non è casuale in questo clima che un grande ecclesiastico francese, il vescovo di Belley Jean-Pierre Camus, fecondo autore oltre che di trattati devoti di romanzi a sfondo etico-religioso, cali i suoi eroi, divenuti eremiti in conseguenza di vicende tragiche e tormentate, in un contesto idealizzato, che tuttavia è quello italiano (*Spiridion, anachorète de l'Apennin*, 1623; *L'amphitéâtre sanglant*, 1630; *Les leçons exemplaires*, 1632). È così aperta la via alla visione, tipica poi della cultura francese ottocentesca, di un'Italia terra di romiti, ma anche e soprattutto — ove si pensi soltanto a Stendhal — di banditi. Non è sorprendente perciò che la figura del «romito» circoli nella cultura romantica dei primi tre decenni del secolo, l'età d'oro dei romitaggi. Se Chateaubriand in *Atala ou Les amours de deux sauvages dans le désert* (1801) pone la figura del missionario eremita padre Aubry sullo sfondo di un paesaggio esotico indiano, è davvero significativo, per quanto si è prima accennato, che il «romito del Vesuvio», già trasfigurato letterariamente nel *Voyage d'Italie* (1804) gli fornisca il modello di Thraséas, il solitario di *Les Martyrs* (1809). E tuttavia è solo intorno agli anni Venti dell'Ottocento che la figura del romito acquista piena cittadinanza nella poesia romantica italiana, da un lato nel delicato alone patetico che scorre lungo le ottave della polarissima *Pia de' Tolomei* (1822) di Bartolomeo Sestini, dall'altro nei versi tempestosi dei *Lombardi alla prima Crociata* (1826) di Tommaso Grossi, da cui il Solera ricaverà più tardi (1843) il «patriottico» libretto verdiano, quando però la figura del romito si è già rivestita, nella più famosa

romanza del Berchet, *Il romito del Genisio* (1823), di amor di patria e di panni risorgimentali.

Una figura-pretesto dunque, questa dell'eremita, umbratile, presto assorbita da altre figure e tipologie, una volta che la cultura italiana, quella laica e anticlericale e quella cattolica nei suoi aspetti più conservatori e intransigenti, andrà sviluppando soprattutto dopo il '48, nel corso del processo unitario, un discorso nettamente dicotomico sul piano ideologico e politico. Di contro alla luce negativa sotto la quale i romanzi storici del Guerrazzi — e valga per tutti *L'assedio di Firenze* (1836) — e i contemporanei drammi storici, come *l'Arnaldo da Brescia* (1843) di Giambattista Niccolini, presentano il papato e il clero in generale, il pedagogismo conservatore e clericale di Cesare Cantù da un lato e l'eloquenza didascalica del gesuita padre Bresciani dall'altro assolveranno in effetti, a loro modo, ad una funzione esemplare. In racconti come *Il galantuomo*, *Il giovinetto drizzato alla bontà*, *Il buon fanciullo*, tutti del 1837, o nel successivo (1871) *Portafoglio d'un operaio*, è al ruolo degli ecclesiastici che Cantù rivolge la propria attenzione e alla loro opera di tutori dell'equilibrio e dei valori religiosi tra le diverse classi sociali. Alla luce di un più organico programma autoritario e intransigente nei confronti della società si colloca invece il padre Bresciani, con *L'ebreo di Verona*, pubblicato sulla «Civiltà cattolica» del 1850 — per citare soltanto il suo romanzo più «popolare», assunto da De Sanctis e da Gramsci a emblema di tutta una letteratura —. Se esalterà in generale, in chiave apologetica, edificante e morale, le benemeritenze del cristianesimo, identificato col papato di Pio IX e col gesuitismo, contro il trauma recentissimo della repubblica romana del '49, la politica radicale, l'ebraismo e il protestantesimo, il padre Bresciani non mancherà di proporre in taluni racconti inseriti nel romanzo, come *Il padre Cornelio* e *La spelonca felice*, goffa eco dei temi rousseauiani del «vicario savoiardo», un modello di vita sacerdotale che si contrappone a quella immagine di clero indegno propagandato dá molta

narrativa coeva, anticlericale e democratica, riassumibile nel nome prima ricordato del Guerrazzi.

Era su un terreno aspro di scontri che veniva dunque richiamata l'attenzione sulle istituzioni della Chiesa e sulla funzione del clero nella società, divenuta intanto la società dell'Italia unita. Un intreccio non semplice di orientamenti, tant'è che persino uno scrittore della «scapigliatura», ben distante perciò dalle posizioni di un cattolicesimo tanto pugnace quanto retrivo, Emilio Praga, potrà delineare nelle incompiute *Memorie del presbiterio* (1881), con la figura di don Luigi, il curato di Sulzena, l'immagine ideale del prete vecchio, colto e sereno, sensibile più che ai valori religiosi a quelli sociali e caritativi, cui spingevano nello scorcio del secolo le preoccupazioni di una cultura laica e liberale, ma anche filantropica e paternalisticamente progressista. L'immagine negativa del prete, che tuttavia rimaneva resistentissima, doveva riaffiorare con forza nella cultura naturalistica degli stessi anni Ottanta attraverso il romanzo «d'esperimento» di Emilio De Marchi, *Il cappello del prete*, pubblicato in appendice su «L'Italia» di Milano e sul «Corriere di Napoli», e poi in volume nel 1888: un «giallo» *ante litteram*, nel quale un labile indizio, appunto il cappello nuovo del prete usuraio assassinato, consente di scoprire l'autore del delitto. Sono questi gli anni in cui giornali e periodici, romanzi ed opuscoli prendono a veicolare con rinnovata intensità il laicismo e l'anticlericalismo, legandoli, nello sviluppo culturale e politico-sociale dello Stato unitario, a motivi razionalistici e attivistici, mentre andava realizzandosi, col definitivo distacco dal mazzinianesimo, l'approdo del filone democratico al radicalismo e al socialismo. Accanto alla propaganda anticlericale spicciola, tipica di quell'anticlericalismo che tra lo scorcio dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento si esprimerà anche graficamente nelle vignette di Galantara su «L'Asino» di Podrecca o in quelle di Scalarini sulle pagine dell'«Avanti!», sarà ancora il romanzo d'appendice quale specifico «genere» letterario ad incontrare

un largo e duraturo successo tra determinate fasce di lettori, ove si pensi al prodotto sia pure occasionale di un tardo epigono di tale tipo di narrativa, Benito Mussolini, autore, com'è noto — lo si ricorda qui non per semplice curiosità — di *L'amante del cardinale*, che il futuro Duce del fascismo pubblicò a puntate tra il 1910 e il 1911 sul periodico socialista trentino «Il Popolo», diretto da Cesare Battisti. D'altra parte, s'intensifica parallelamente, sulle orme del padre Bresciani e delle «letture cattoliche» di don Bosco, la «buona stampa», quel già cospicuo filone della cultura popolare cattolica che vedeva nel sacerdote, e specialmente nel parroco, il partecipe consolatore dei «mali» di una società percorsa in Italia dai fenomeni ormai evidenti della emigrazione e della prima industrializzazione, e nell'eroe popolare cattolico il portatore di buoni sentimenti, non di rado in chiave ruralistica e familiare, di contro all'impatto spesso lacerante delle coeve trasformazioni economiche e sociali urbane.

In questo panorama a cavallo tra i due secoli l'elemento nuovo è però il recupero o la riscoperta degli Ordini religiosi. Da un lato, le innumerevoli biografie edificanti di venerabili taumaturghi e di santi e sante claustrali che avevano costituito la letteratura devota di «consumo» dall'età della Controriforma sino ai primi decenni del Settecento, battute in breccia dalla cultura illuministica, erano da tempo riemerse, magari sotto nuova veste, sin dall'età della Restaurazione, confluendo nell'alveo di quelle letture che richiamavano anche emotivamente i fedeli alla ricostituzione di un tessuto religioso e istituzionale sconvolto dalle soppressioni degli enti regolari negli anni delle riforme, e soprattutto della Rivoluzione e dell'età napoleonica. Dall'altro lato, l'immagine del frate dissolto della tradizione boccaccesca e machiavelliana era intanto rifluita, grazie al filtro del romanzo «gotico» o «nero» inglese della fine del Settecento, esemplarmente espresso da *Ambrosio, or the Monk* (1795) di Matthew G. Lewis, anticattolico e antipapista, nella cultura anticlericale ottocentesca,

fornendo le armi migliori, per così dire, dapprima ad un romanticismo denso di orrori, poi ad un positivismo carico delle tensioni liberatorie della scienza nei confronti di una religione tenebrosa e inquisitoria. Tra devozioni e polemiche, dunque, con un'accelerazione a partire dalla metà del secolo, prende dunque a configurarsi un interesse sempre più largo verso gli Ordini regolari, in un primo tempo attraverso la celebrazione delle loro benemerienze religiose e sociali. È in effetti nelle pagine, cariche di passione «guelfa», del *Primato* (1843) di Gioberti che si ravvisa, se non per la prima volta in senso assoluto, certo per la prima volta in un contesto ideologico organico, l'esaltazione della «italianità» di san Benedetto e di san Francesco — un topos destinato a larghissima fortuna — insieme con l'esortazione, rivolta al clero in generale e agli Ordini religiosi in particolare, ad «amicare» civiltà e religione attraverso gli studi e la predicazione, mentre l'elogio del monachesimo benedettino — affidato alle ricerche storiche del cattolico liberale padre Tosti — risulterà poco convincente allorché sarà tradotto nella generica fiacchezza narrativa di *Il sacro speco*, uno dei vari racconti dell'immanicabile padre Bresciani, inserito non già nell'*Ebreo di Verona*, ma in *Don Giovanni ossia il benefattore occulto* (1856).

Non attraverso la cultura cattolica i religiosi entreranno a buon diritto nella narrativa italiana — eccezion fatta per la figura manzoniana di padre Cristoforo — ma, per un singolare gioco delle parti svoltosi tra la seconda metà e lo scorcio dell'Ottocento, attraverso la cultura democratica e liberale, che nella esperienza vissuta nelle regioni meridionali, e soprattutto in Sicilia, nell'arco di tempo che corre dall'impresa dei Mille ai nodi sviluppatisi intorno alle leggi eversive dell'asse ecclesiastico, giungerà ad impadronirsi di un mondo «altro», con cui la società italiana aveva a lungo convissuto, e che veniva allo scoperto ora nello sconvolgimento provocato dal Risorgimento nazionale e dal primo assetto politico e legislativo del nuovo Stato unitario. Conventi e monasteri sono spesso lo scenario,

e frati e religiosi brulicano nelle *Noterelle di uno dei Mille* (1880 e 1882) di Giuseppe Cesare Abba (*Da Quarto al Volturno* nella edizione definitiva del 1891), come quei «frati bianchi», che a Marsala salutano i garibaldini con i loro grandi cappelli, o quei «frati d'ogni colore», che esultano nella Partinico distrutta, abbandonata dai borbonici, o quei francescani che insieme ai Mille combattono a Calatafimi, o infine, isolato, quel fra Pantaleo, «dieta e giovane», che sembra riassumere in sé l'appoggio all'epopea garibaldina di quella parte povera e inquieta del clero regolare, ansiosa soprattutto di una rivoluzione sociale. Né manca, nelle *Noterelle* dell'Abba, il ricordo delle comunità monastiche più ricche ed oziose, come quella agostiniana di Regalbuto, col suo convento «appartato, cheto come l'olio, luogo da impinguarvisi, come piante in un orto che beva tutta la grassura del borgo», o quella benedettina di S. Nicolò l'Arena di Catania, vera «anticamera del Paradiso», cui solo qualche anno dopo l'apparizione delle *Noterelle*, nel 1894, dedicherà pagine di straordinaria intensità nei *Viceré* Federico De Roberto. E in effetti nel romanzo dello scrittore siciliano il sontuoso monastero aristocratico catanese, con la sua sterminata opulenza e i contrasti tra i religiosi, finisce col diventare un vero e proprio personaggio e col vivere una vita sua propria, accompagnando la saga degli Uzeda: il sanguigno cadetto don Blasco, provocatore di urti familiari, borbonico prima, liberale poi, accaparratore sotto prestanome delle migliori terre del monastero colpito dalle leggi eversive; il nipote don Ludovico, destinato a perpetuare la dinastia degli Uzeda nel monastero e successivamente a rinverdire le ambizioni della casata attraverso una brillante carriera ecclesiastica romana; l'umano e fragile fra Carmelo, bastardo degli Uzeda, che impazzirà senza più difesa dopo la dispersione della comunità.

Ma, nello scorcio dell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento, non solo in ambito italiano, ma in quello europeo maturava sul piano storico-erudito una partico-

lare attenzione per i movimenti pauperistici medievali e per gli Ordini mendicanti, soprattutto per il francescanesimo, sino a creare non soltanto un filone letterario, ma uno stato d'animo, se non addirittura una moda, avvertibile tanto in un francescanesimo «creaturale» e sentimentale dalle intonazioni pascoliane quanto nel francescanesimo estetizzante di Gabriele d'Annunzio, di cui è agevole riconoscere tarde risonanze ancor oggi in un diffuso francescanesimo ecologico e nella cinematografia «francescana» di Zeffirelli. In realtà, il recupero della personalità religiosa ed umana, ed anche culturale, di Francesco, al di sotto della patina agiografica di cui il devozionismo tardomedioevale e quello controriformistico lo avevano rivestito, si era avviato già da tempo, negli anni centrali dell'Ottocento, grazie ai contatti che con la cultura italiana ebbe il cattolico francese Frédéric Ozanam per i suoi studi sulla poesia francescana del XIII secolo (1852), che porteranno alla «riscoperta» del *Cantico di frate Sole*, e sui *Fiorretti*. Sarà però la *Vie de Saint François d'Assise* del calvinista Paul Sabatier, apparsa nel 1893 (ma con la data del 1894), condannata da Roma l'anno successivo, a provocare risonanze assai più vaste e a determinare in Italia non solo un rinnovamento degli studi intorno ad una personalità potentemente originale nel suo contrasto, colto in senso protestante da Sabatier, con la Chiesa ufficiale, ma un interesse su una tematica religiosa che coinvolse personalità significative del movimento modernista, Fogazzaro, Gallarati Scotti, Murri, Semeria — con i quali Sabatier fu in contatto — e che influì anche più largamente sulle ricerche letterarie di un Giulio Salvadori, ad esempio, e persino, in modo indiretto, su quelle storiche di Gioacchino Volpe.

Non è un caso che nello stesso arco di tempo si sviluppi nella cultura letteraria italiana, sia pure in maniera più limitata, un interesse per la figura della religiosa. Se l'immagine della religiosa dissoluta della tradizione libertina si era anch'essa tradotta nel filone del romanzo anticleri-

cale ottocentesco, accanto però alle pagine stendhaliane di *L'abbesse de Castro* (1839) o a quelle manzoniane sulla monaca di Monza, rimaste senza seguito nella nostra letteratura, è significativo di un recupero lento ed incerto il fatto che, nella prima metà del secolo, non tanto sia presente, a livello letterario o artistico, la figura della religiosa come tale quanto piuttosto agiscano in primo piano gli scenari claustrali: come foschi fondali, che il genere narrativo «gotico» veicolava, oltre che nei romanzi, nei melodrammi, come nella verdiana *Forza del destino*; oppure come rasserenanti luoghi di rifugio, alla stessa stregua della pressoché coeva idealizzazione del romitaggio, per anime tormentate tra la politica e l'amore, dove le eroine muoiono santamente, come la *Ildegonda* (1820) del Grossi e la Ermengarda manzoniana. Ancora una volta le pagine più delicate sulle religiose vanno forse riferite, come quelle solari sui regolari siciliani durante l'impresa dei Mille, alla penna di Abba, siano quelle dedicate alle «monacelle» di Palermo, «aggrappate colle mani che parevano gigli a una inferriata poco alta ma ampia, sopra un archivolto cupo», che augurano ai garibaldini la vittoria nell'infuriare della battaglia, siano quelle che descrivono il lievissimo sentimento, fatto in Abba più di silenzi che di parole, per la giovane e bellissima religiosa salvata da un monastero in fiamme, ma di nuovo implacabilmente «chiusa in quella tomba della pietà». E sono qui già presenti tutti gli spunti che dovevano abbastanza presto definirsi intorno a quelle figure di religiose «angelicate», ma non prive di una qualche torbidezza «floreale», quali appaiono da un lato nel simbolismo pascoliano di *Suor Virginia* (nei *Primi poemetti* del 1897), e dall'altro nel raffinato patetismo melodico pucciniano di *Suor Angelica* (1918), mentre la dolente e rassegnata vicenda di una vecchia monaca, scacciata dal suo monastero in conseguenza delle leggi eversive dello Stato italiano, delineata da Matilde Serao in *Suor Giovanna della Croce* (1901), poteva tradurre, nel sentimentalismo proprio dell'autrice, quella denuncia dei «mali di Napoli» che

si condensa con tutt'altro tono nelle polemiche politico-sociali a cavallo dei due secoli.

Più profonde inquietudini caratterizzano dunque la cultura italiana in generale nella cerniera tra Ottocento e Novecento, e nel suo ambito specifico la cultura cattolica, che tra la fine del lungo pontificato di Leone XIII e l'inizio di quello di Pio X doveva conoscere l'esperienza, e poi la crisi, del movimento modernista. Sarà in questo clima che la sensibilità religiosa di Fogazzaro, dopo le figure convenzionali di preti delineate in *Piccolo mondo antico* (1895), perverrà ad esiti innovativi con la figura di don Giuseppe Flores, il consigliere spirituale di Pietro Maironi, in *Piccolo mondo moderno* (1901), riproponendo poi nel *Santo* (1905), nello stesso protagonista Pietro Maironi, divenuto giardiniere in un monastero di Subiaco col nome di Benedetto, l'immagine non già di un sacerdote, ma di un «santo» laico e riformatore religioso, in cui sembrano congiungersi con qualche contraddizione l'ideale appello ad una diversa funzione dei laici nella Chiesa ed il richiamo ad un ideale monastico non privo di suggestioni nei primi anni del Novecento. La condanna del modernismo ad opera della *Pascendi* (1904) bloccava sul nascere ogni possibile configurazione, modernistica e non, di una narrativa cattolica, insabbiatasi nuovamente, dopo *Leila* (1910) dello stesso Fogazzaro, che riflette le polemiche in atto nella Chiesa e nel clero all'indomani dell'enciclica, nelle secche della tradizionale letteratura edificante, tipica della cultura cattolica in Italia tra le due guerre mondiali, con i suoi risvolti celebrativi ed eroici durante il fascismo, come quelli sviluppatasi intorno alla figura del padre Reginaldo Giuliani tra l'impresa di Etiopia e la guerra di Spagna.

Smorzatasi presto l'esperienza modernistica fogazzariana, la singolarità di un motivo, riemerge con ben altro vigore, nel corso del primo ventennio del Novecento, in un'area regionale periferica, la Sardegna della Deledda, sullo sfondo di paesaggi sociali desolati, con i grandi romanzi *Elias Portolu* (1903) e *La madre* (1920), destinati a dar

vita intorno alla figura del prete ad un filone narrativo di notevole continuità, cui appartengono *Il parroco di Geranio* (1942) di Giovanni Antonio Mura e soprattutto *Il disertore* (1974) di Giuseppe Dessì, nel quale attraverso la figura di don Pietro Coi, depositario del segreto di una madre nel corso del primo conflitto mondiale, risuona le denunce dei dolori di ogni guerra. E in effetti è dopo il primo conflitto mondiale — fossero i traumi del dopoguerra e le trasformazioni avvenute intanto nella società italiana, fossero gli stessi interventi del clero e della gerarchia cattolica durante e dopo il conflitto e i rapporti nuovi presto instauratisi tra la Chiesa e il regime fascista, che porteranno alla Conciliazione — che la presenza del clero incomincerà a farsi più evidente nella narrativa italiana. Non casualmente, dalla soglia degli anni Quaranta fino ai primi anni Cinquanta, un filone per così dire «provinciale» — nel clima del «provincialismo» italiano del periodo fascista, e poi della riscoperta delle multiformi componenti, locali e regionali, di un'Italia minore dall'Ottocento all'età contemporanea — si esprimerà con voci diverse, che possono essere assunte a livello esemplare. Sarà la Romagna, affettuosamente evocata da Marino Moretti negli anni della Conciliazione, a fare da sfondo al rapporto tra l'energia di una fiera popolana e i tormenti del figlio prete in *La vedova Fioravanti* (1940), o a dare una garbata misura al «buon vescovo» conciliatorista dell'età di Leone XIII nel *Fiocco verde* (1948). Sarà la società molisana dal tardo periodo borbonico all'impresa dei Mille ad esser rivissuta da Francesco Jovine nella *Signora Ava* (1942), uno degli esiti più profondi della nuova narrativa meridionalistica, con gli occhi di un «vinto», di un prete ignorante e generoso, don Matteo, che dei contadini diseredati condivide sino all'ultimo gli stenti e le aspirazioni confuse alla ricerca di una giustizia inafferrabile. Sarà infine la provincia veneta del periodo fascista, ferma nel suo immobilismo e nel suo conformismo, a fare da contrappunto alla vicenda del *Prete bello* (1953) di Goffredo Parise, un prodotto isolato, con la sua

carica critica, nella narrativa degli anni Cinquanta. La quale vedeva, in una società uscita dai traumi della guerra, da un lato il larghissimo successo di pubblico, grazie anche ad abili edizioni cinematografiche, di quel *Mondo piccolo: don Camillo* (1948) di Giovanni Guareschi, con i suoi altrettanto fortunati derivati seriali, portato a banalizzare, sullo sfondo della Bassa padana e di una baruffa paesana tra un parroco focoso e un sindaco comunista, gli accesi contrasti ideologici di quegli anni; dall'altro lato il difficile configurarsi di una narrativa propriamente cattolica, la cui proposta più notevole sarà rappresentata da *Lo zio prete* (1951) di Luigi Santucci.

In realtà, però, la riconsiderazione del clero e delle istituzioni della Chiesa nella società italiana, se si sviluppava all'indomani del secondo conflitto mondiale in conseguenza del senso religioso rafforzatosi negli anni della guerra e del ruolo peculiare che sotto il profilo organizzativo e politico i cattolici avevano preso a rappresentare nella società stessa dopo il 1948, trovava sbocco più che in una narrativa originale in un ventaglio di traduzioni e di discussioni, largamente tributario nei confronti di sollecitazioni provenienti dall'esterno, in particolare dalla cultura cattolica francese degli anni Trenta. È ora, in effetti, che, accanto a numerose traduzioni di prodotti narrativi dell'area culturale anglosassone, come il più impegnato Graham Greene di *Il potere e la gloria*, già presentato al pubblico italiano da Elio Vittorini nel 1945, e il divulgativo e umoristico Bruce Marshall, prendono a circolare con grande ritardo soprattutto nei settori «giovani» del clero e del laicato cattolico italiano, sull'onda della lezione di Maritain, per non citare altri, le opere teatrali di Claudel o gli scritti di Bernanos e di Cesbron. E nulla è più indicativo di un sensibile mutamento di clima quanto il confronto tra il *Diario di un parroco di campagna* (1942) di Nicola Lisi, le cui pagine delicate si muovono tra la poesia della preghiera e un senso pascoliano-francescano di fraternità per le creature, e la religiosità scavata e sofferta del *Diario di un curato*

di campagna di Bernanos, apparso nel '36 ma tradotto in italiano ben dieci anni dopo.

Pur tra i maggiori chiaroscuri che almeno qualche settore più dinamico della cultura cattolica italiana veniva assumendo in quegli anni anche sotto la spinta del dibattito sui preti operai, riacutizzatosi negli anni Cinquanta sulla scia dell'opera di Cesbron *I santi vanno all'Inferno* (pubblicato nel '32, ma tradotto nel '53), in Italia non scaturì né negli anni Cinquanta né nel successivo decennio quella narrativa cattolica che da più parti si auspicava nel processo di definizione e di rafforzamento di una presenza cattolica nel nostro paese. Difficile qui indicare le ragioni, senza dubbio molteplici, di questa mancata realizzazione, che potrebbero esser viste anche nel carattere accentuatamente «politico» e attivistico, allora e dopo, del cattolicesimo italiano, nella preferenza da tempo accordata ad altre forme d'intervento, quali gli studi filosofici e storici, la cui tradizione si rinnova nel dopoguerra, e nell'interesse rivolto ad altri e diversi strumenti di aggregazione degli intellettuali, dalle riviste alle istituzioni culturali. V'è da chiedersi però più in generale se, nel radicamento di una «presenza», quella della Chiesa cattolica, delle sue realtà e istituzioni, nella società italiana, non siano venuti meno o non si siano fortemente attenuati quei motivi di attenzione verso un complesso di dottrine e di uomini che hanno costituito una traccia non trascurabile nei momenti più alti di uno scontro più che secolare o in quelli in cui le fratture si sono andate componendo.

Come che sia, anche se alla conclusione di una fase storica nella Chiesa cattolica, quella che ha avuto il suo punto culminante nel pontificato di Pio XII, e all'avvio di una nuova fase, quella che si è aperta col pontificato di Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano II, non è mancata una partecipazione in prima persona alle tensioni di una profonda trasformazione ecclesiale, come appare dalle *Esperienze pastorali* di don Milani, non sembra che tra Concilio e postconcilio si siano creati in Italia, nell'ambito della cul-

tura cattolica, stimoli nuovi che abbiano avuto una qualche influenza sulla espressione letteraria, e specificamente sulla narrativa. Quel che si può qui in via provvisoria osservare è che, nel momento attuale, si assiste nella narrativa ad una netta divaricazione tematica. Da un lato, con un pontificato romano non più retto, dopo secoli, da un papa italiano, e con l'accentuazione del ruolo della Chiesa cattolica a livello planetario, si è venuto intensificando — ma soprattutto nel quadro della narrativa non italiana — un interesse per la figura del pontefice e per la istituzione da lui rappresentata, come diremo più avanti, attraverso un filone non già riferibile al romanzo storico, ma ad una letteratura utopica o piuttosto «fantapolitica». Dall'altro, le opere più interessanti sul clero e sulle istituzioni ecclesiastiche, nell'ambito della narrativa italiana, provengono da autori che colgono soprattutto il fascino negativo della istituzione. E su questo versante basterà ricordare come Leonardo Sciascia, dopo *Le parrocchie di Regalpetra* (1956), così legato con la sua lucida critica alla realtà siciliana degli anni Cinquanta, tra preti maneggioni e potere del partito cattolico, abbia delineato in *Morte dell'Inquisitore* (1964), con coscienza libertaria e radicale più accentuata, attraverso un episodio di scontro col potere politico-ecclesiastico lo scontro col potere in generale nelle sue forme più oppressive: motivi che tornano, più meditati, intorno ai nodi dei processi inquisitoriali, che coinvolgono i protagonisti «ereticali» della *Finzione di Maria* (1981) di Fulvio Tomizza e la presunta «strega» Antonia della *Chimera* (1990) di Sebastiano Vassalli. Non si tratta evidentemente, in questi casi, di una ripresa rammodernata del tema tradizionale, privilegiato dalla narrativa anticlericale ottocentesca, della Inquisizione, né — a ben guardare — di un semplice riflesso sul piano narrativo dell'attuale interesse che gli studi storici riservano ai meccanismi di un Tribunale e di un sistema assunto ad emblema di controllo e di repressione, ma forse di un modo di interrogarsi da parte di uomini d'oggi sul rapporto, in ogni ca-

so drammatico, tra responsabilità e libertà del singolo e forme di potere onnicomprensive e totalizzanti.

3. *Il papato e l'Italia: verso una nuova storia?*

Sulla stessa linea sin qui seguita si può abbozzare qualche considerazione riguardo ad una specifica storia papale nell'ambito della società italiana: una storia che cerchiamo di cogliere non tanto sul piano degli avvenimenti o della definizione di taluni aspetti politico-religiosi e sociali più rilevanti, che pure in qualche modo dovremo richiamare, quanto, come si è accennato, attraverso le rifrazioni che una realtà politico-religiosa, il papato, ha proiettato, con straordinaria continuità, nella cultura italiana. L'intrecciarsi dei rapporti tra il papato e i diversi Stati italiani nella seconda metà del Quattrocento; la politica «italiana» del papato nel contesto dell'equilibrio della penisola; le forme diverse attraverso le quali, tra le realtà degli Stati territoriali in formazione e Roma, si attuarono accordi, basati spesso su larghi e laboriosi compromessi, in materia beneficiaria o riguardo alle nomine alle sedi vescovili o alle più ricche commende: tutti questi elementi portarono, com'è noto, ad un complesso sistema di reciproche intese e di interessi comuni, dal quale i diversi Stati territoriali trassero motivi di rafforzamento interno oltre che di prestigio verso l'esterno, e il papato, per la sua parte, più di una ragione per consolidare quell'accentramento curiale che già aveva preso a svilupparsi in età avignonese, e per tessere un legame privilegiato con le realtà politiche, istituzionali-ecclesiastiche, religiose e sociali operanti sul suolo italiano.

Se questo sistema raggiunge il suo apogeo sotto Leone X, è dopo la crisi italiana del Cinquecento, e soprattutto dopo la pace di Cateau Cambrésis del 1559, che, scomparsa la possibilità della tradizionale politica di equilibrio del papato tra Francia e Spagna, si fa strada il concetto di egemonia della S. Sede fra gli Stati italiani come protet-

trice e mediatrice presso la egemone potenza spagnola. Sarà la penna di un letterato e polemista laico, Girolamo Muzio, ad esempio, a vagheggiare nel *Discorso sopra il Concilio et per la union d'Italia*, di fronte al tradizionale pericolo turco, la possibilità di una duratura lega italiana che servisse di modello ad una più ambiziosa lega universale con a capo il pontefice: «Se sete il capo — scriverà Muzio, rivolgendosi a Pio IV — perché non dovete voi unire le membra? et perché non dovete voi sperare, che le membra al suo capo volentieri si habbiano ad unire? Doppia mente sete voi Capo, Capo d'Italia, et Capo di Christianità; et l'una, et l'altra a voi si appartiene di congiungere in uno». Che il progetto rientri, tra i primi, nel quadro delle tante utopie di cui sarà ricca la Controriforma, oscillante tra l'aspirazione alla «quiete» e la volontà pugnace contro eretici e infedeli, tra il particolarismo provinciale italiano e la vocazione universalistica della Chiesa cattolica post-tridentina, è più che evidente. Ma queste e altre voci di letterati, come quella celebrativa di Scipione Ammirato, nonché di ecclesiastici e di politici, soprattutto negli anni che seguono Lepanto e si allacciano all'età di Sisto V e di Clemente VIII, esprimono tuttavia la forza di un richiamo, destinato a raccogliere intorno a Roma, pur nelle chiusure della Controriforma, un consenso vasto e generalizzato, che da un lato appagava l'antico cosmopolitismo degli intellettuali italiani e dall'altro sollecitava interessi contingenti. Un consenso parzialmente minato, si sa, già negli anni dell'Interdetto veneziano, e ancor più nell'arco di tempo tra il secondo processo a Galilei e la pace di Westfalia, ed avviatosi su quel piano inclinato che lo porterà ad un più largo scontro nel quadro dei contrasti tra potere politico e potere ecclesiastico nei primi due decenni del Settecento.

Va detto però che dopo Trento e lungo il Seicento, e ancora nel corso del Settecento riformatore, di là da quelle che furono condizioni culturali e ideologiche generali e di là dagli urti e dagli adattamenti col potere politico nei diversi Stati italiani, Roma agì nel profondo nel continuare

a modellare quelli che erano i caratteri già peculiari delle istituzioni ecclesiastiche della penisola, e con esse e attraverso di esse i molteplici rapporti con la società, ponendo le basi sempre più solide di quella che sarà la fisionomia della Chiesa in Italia nelle età successive. Non è un caso perciò che il papato e la Curia romana rivolgano una cura particolare all'Italia, immune dall'eresia prima, più saldamente controllabile dopo grazie agli strumenti posti in essere e perfezionati dalla piena Controriforma, di fronte all'Europa delle grandi monarchie: ad un Impero asburgico inquieto e diviso tra cattolici e protestanti, ad una Francia dilaniata dalle guerre di religione nel Cinquecento e percorsa successivamente, lungo il Seicento, dai lieviti corrosivi del gallicanesimo e del giansenismo, ad una Spagna compatta in quel suo assolutismo regalistico che trovava invece ben maggiori condizionamenti nella pace guerreggiata tra potere politico e potere ecclesiastico appunto nei suoi domini italiani. E basterà osservare come dall'età di Sisto V in avanti le Congregazioni romane, organizzate certo come risultato ultimo del lungo processo di potenziamento dell'autorità papale e per rispondere alle esigenze di governo della Chiesa universale, in realtà abbiano dedicato prevalentemente, se non unicamente, la loro attività e i loro interventi a questioni riguardanti la situazione italiana. Ciò vale sia per la Congregazione del S. Uffizio della Inquisizione, il cui ambito giurisdizionale si mosse sostanzialmente entro i confini della penisola, sia per la Congregazione del Concilio, il cui controllo sulle Chiese locali e sull'operato dei vescovi per l'applicazione dei dettami tridentini fu più continuo e diretto sulle piccole, numerose e deboli diocesi italiane che non altrove, in Europa e in aree extraeuropee, sia per la Congregazione della immunità, istituita nel 1626 per tutelare diritti e privilegi della Chiesa pressoché soltanto nel contesto italiano, e in particolare nel Regno di Napoli.

D'altra parte, a questo intreccio di influenze che andavano dal centro alla periferia anche attraverso la collo-

cazione di «curiali» alla guida di molte sedi diocesane italiane e, a maggior ragione, nella rete delle nunziature, si accompagnava un movimento uguale e contrario dalla periferia al centro, verso quella Curia che nel corso del Seicento, dai suoi vertici ai gradini più bassi della sua struttura burocratica, era divenuta e doveva continuare ad essere «italiana», come prese a notarsi con sempre maggiore insistenza da parte di una trattatistica tutt'altro che disinteressata. Ad essa guardavano soprattutto le aristocrazie provinciali, i cui cadetti erano pronti, secondo le diverse strategie familiari, ad inserirsi in un meccanismo collaudato e in selettive clientele all'ombra del papato o di influenti porporati o di prestigiosi curiali; e ad essa continuarono a guardare larghi settori dei ceti dirigenti italiani — in particolare toscani e lombardi, oltre che ovviamente delle province dello Stato della Chiesa — anche più tardi, sino almeno alla seconda metà del Settecento, quando gli equilibri sociali e politici nella penisola andarono mutando e prese potentemente a svilupparsi un anticurialismo che modificherà il ruolo del papato nella realtà italiana tra gli scontri con gli Stati riformatori e la catastrofe degli anni rivoluzionari. Tuttavia, ancora nei primi decenni del Settecento, la funzione politica del papato in Italia, alla conclusione della Controriforma e della lunga egemonia spagnola, presenta aspetti non trascurabili; ad essa anzi si cercherà di attribuire una nuova energia, nel gioco dell'equilibrio europeo tra la guerra di successione spagnola e quella di successione polacca. Di contro al «ghibellinismo» primoseptecentesco, che già si era espresso attraverso la polemica muratoriana su Comacchio, e che avrebbe trovato il suo punto di arrivo nell'opera di Giannone (1723), si pone appunto lo scritto «guelfo» del bolognese abate Tosini *La libertà dell'Italia dimostrata a suoi Principi e Popoli* (1718), tardo e non troppo fortunato erede, pur con toni rinnovati, di quella ideologia controriformistica che aveva visto il pontefice tutore della «quiete» della penisola, e che lo vedeva ora, nel concreto degli scontri bellici e diploma-

tici del primo Settecento, garante della sua «libertà», cioè di una sua relativa e policentrica autonomia rispetto alla nuova egemonia austriaca, sostituitasi in Italia alla secolare presenza spagnola.

Eppure, quel che la Chiesa romana e il papato perderanno sul piano politico nel corso del secolo tenderanno a guadagnarlo ad altri livelli nella società, con un mutamento dei modi di essere e dei comportamenti collettivi in risposta alle riforme dei governi illuminati e più ancora alle fratture degli anni rivoluzionari. Proprio negli anni delle riforme, in effetti, e nel periodo della Rivoluzione, anche come conseguenza di un processo di ricomposizione delle istituzioni ecclesiastiche e degli orientamenti dottrinali e disciplinari all'interno del cattolicesimo, da tempo avviato, si porranno le basi per le trasformazioni più sostanziali, destinate a rimodellare il significato della Chiesa e delle sue istituzioni nel contesto italiano, e si cominceranno a delineare alla lontana gli elementi costitutivi di quel «regime di cristianità» che tanta parte avrà nella realtà religiosa, politica e sociale dell'età della Restaurazione e oltre. Ma è nel complesso degli orientamenti politico-religiosi, che conoscono una maggiore articolazione sulla soglia degli anni Quaranta dell'Ottocento, tra le formulazioni di un cattolicesimo tradizionalista e i fermenti montanti di un cattolicesimo liberale, che si cercherà di dare una soluzione particolare al problema politico italiano, una soluzione cioè che tenesse conto di una presenza religiosa e storica, quella del papato, con cui doveva inevitabilmente confrontarsi il nascente moto nazionale. «E se negli ordinamenti prettamente religiosi il papa non appartiene più all'Italia che ad un'altra nazione, ed è personaggio cosmopolitico, negli ordini civili egli fu il creatore del genio italico, ed è talmente connaturato con esso, che si può dire con verità l'Italia essere spiritualmente nel papa, come il papa è materialmente in Italia», potrà scrivere il Gioberti del *Primato*, nel quale la celebrazione del papato insieme con la giustificazione del «guelfismo», ri-

vestita di una eloquenza appassionata, liquida definitivamente l'antica concezione «guelfa» di un Muzio o di un Tosini, tesa a rivendicare la funzione puramente equilibratrice del papato in Italia. Le non dimenticate vicende rivoluzionarie, la tensione della cultura politica della Restaurazione verso un «regime di cristianità», come si è accennato, l'idealizzazione di una fede che si muove tra il *Génie du christianisme* e *Les Martyrs* da un lato e la concezione ottocentesca di «incivilimento» dall'altro, e che mira a restituire all'Italia il suo ruolo di nazione creatrice, «patria universale» e «nazione rigeneratrice dell'umana famiglia», sono il lievito che circola nel programma federativo giobertiano, inserendosi nel largo dibattito apertosi in Italia tra gli anni Venti e Quaranta dell'Ottocento, da Rosmini a Tommaseo a Mamiani, sul ruolo di una Chiesa che torni a parlare al popolo e che riprenda il suo ascendente morale e religioso in una nuova traduzione politica nel quadro del movimento nazionale. L'opinione secondo cui il neoguelfismo ha ridestato «nel sacerdozio italiano quell'operosità di pensiero, che è forse più necessaria in quella altissima che non in niun'altra delle condizioni umane», e che lo ha collocato «forse al primo, certo ad uno dei primi posti, in questa buona e gran via», come affermerà un cattolico liberale quale il Balbo nelle *Speranze d'Italia* (1844), e il riconoscimento da parte di un democratico quale il Montanelli del significato almeno strumentale del neoguelfismo, necessario, grazie alla mediazione del clero, «a travasare nelle plebi il sentimento nazionale», convergono, per strade opposte, se non altro nell'attestare quali entusiasmi e quale interesse suscitò in vasti settori ecclesiastici, ma anche nell'opinione moderata e in quella laica e radicale, la breve stagione politica dello scritto giobertiano.

Ma la crisi della «religione civile» del Gioberti aprirà presto una fase nuova, la cui contrastata evoluzione nel corso del processo unitario porterà al sempre più netto divaricarsi di posizioni di fronte a quella vera e propria pie-

tra di paragone che diverrà nel dibattito politico la «questione romana». Rimase tuttavia aperto, all'indomani della presa di Roma e dell'acutizzarsi dei contrasti tra Stato e Chiesa, tra gli ultimi anni di Pio IX e l'inizio del lungo pontificato di Leone XIII, appunto per la centralità — comunque la si volesse giudicare — che il papato aveva assunto nel processo risorgimentale, il nodo, già variamente affrontato dalla storiografia «guelfa» e da quella «ghibellina» dei precedenti decenni, da Troya al padre Tosti da un lato, dal Vannucci al Niccolini dall'altro, di una riflessione storico-politica sul ruolo del papato nella intera storia d'Italia. Se ne farà portavoce, nel clima culturale del positivismo e della erudizione storica, uno studioso ecclesiastico legato per le sue ricerche all'Archivio Segreto Vaticano, Pietro Balan, in un discorso, *Il Papato e l'Italia*, letto in occasione del V congresso cattolico di Modena del 1879; e la stessa esigenza verrà riproposta di lì a poco meno di un decennio in un articolo *Degli studi storici in Italia e del più fruttuoso loro indirizzo*, apparso nell'«Archivio storico italiano» del 1887, da quel Marco Tabarrini alla cui eredità cattolico-liberale sembrava del tutto naturale che la storia italiana si potesse «quasi tutta... con facilità disporre intorno a quel centro del papato». Che il padre Marcello da Civezza, con *Il Romano pontefice nella storia d'Italia*, tentasse nello stesso anno di realizzare il progetto, e che in senso neoghibellino gli rispondesse, con sorprendente tempestività, nell'89, con il «saggio» *Monarchia e papato in Italia* Domenico Zanichelli, sono episodi riferibili alle polemiche del tempo piuttosto che a veri approfondimenti storici. In realtà, una cospicua opera storica neoghibellina, prodotta dalla cultura universitaria dell'Italia unita, era apparsa almeno in parte in quegli stessi anni (1885 e 1886), condensata nei primi due volumi (il terzo apparirà nel 1907) della *Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa* di Amedeo Crivellucci, al quale si dovrà per altro, proprio all'aprirsi del nuovo secolo, a conclusione di un coerente disegno storico-ideologico, la dura polemica contro l'ope-

ra, allora pubblicata, di monsignor Duchesne sui primi tempi dello Stato pontificio.

Con l'età leoniana e con l'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano, la storia del papato passava, dagli empiti romantici e risorgimentali e dalle polemiche laiche e liberali, a divenire campo privilegiato della storiografia erudita cattolica o addirittura ecclesiastica, se accanto al nome del Duchesne poniamo quello del gesuita Grisar per i suoi studi su Gregorio Magno; e negli stessi anni incomincia a configurarsi la monumentale *Storia dei Papi* del cattolico conservatore Pastor, col suo puntuale impegno di revisione polemica e positivista, rivolto non già contro il retaggio dei dibattiti svoltisi nella cultura italiana, ma contro la *Storia dei Papi* del protestante Ranke. Ma, accanto al lento mutamento di obiettivi che definiscono il nuovo corso del rapporto tra la Chiesa e la società italiana tra Otto e Novecento, occorre qui ricordare che, mentre le ricerche storiche sul papato, pur tendendo a mantenere un impianto sostanzialmente apologetico e controversistico, si appropriavano di nuovi contenuti, si accentuava parallelamente nelle istituzioni ecclesiastiche italiane e attraverso di esse, con i più diversi strumenti — predicazione, stampa parrocchiale, manifestazioni celebrative —, così come nel laicato cattolico, con la risonanza che poteva avere più in generale nella vita delle masse, la devozione, per non dire il culto del papa. Se il temporalismo andava per forza di cose stemperandosi, la figura del papa, dopo il Vaticano I e la proclamazione del dogma del primato e della infallibilità del pontefice romano, verrà assumendo soprattutto durante il pontificato di Leone XIII la fisionomia sempre più marcata di suprema guida religiosa, morale e politica. Non v'è dubbio però che, mentre nuovi orizzonti sembravano aprirsi agli interventi della Chiesa sulla questione sociale o nel quadro internazionale, l'immagine del pontefice dovesse imporsi in Italia, per le lontane o più vicine ragioni storiche, che si è cercato di richiamare, con caratteri suoi propri: da un lato, con un'accentuazione de-

gli elementi autoritari, che si erano sviluppati nel corso dell'Ottocento attraverso le forme più dirette e «papali» di controllo delle strutture diocesane e delle istituzioni ecclesiastiche della penisola, e che influenzeranno poi largamente sotto i successori di Leone XIII, in particolare con Pio X, Pio XI e Pio XII, gli stessi orientamenti del movimento cattolico e le sue forme organizzative, in una parola la vita complessiva della società religiosa italiana nei suoi rapporti con la società civile; dall'altro, con tutte quelle forme mitizzate che una recente tradizione politico-religiosa intorno alla figura del pontefice aveva proiettato dalla Rivoluzione e dall'età della Restaurazione lungo tutto l'Ottocento, e che gli entusiasmi neoguelfi avevano esaltato in maniera non effimera anche dopo il crollo politico del giobertismo (mitizzazioni rivestitesi, per altro, dei toni di protesta, ma anche di diffusa partecipazione alla volontaria «prigionia» del papa in Vaticano dopo la fine dello Stato pontificio). Già l'invito carducciano al «cittadino Mastai», «quel di se stesso antico prigionier», segna all'interno della cultura laica post-risorgimentale un discrimine tra le passioni ancora non totalmente placate di un tempo e un più pacato convergere verso la persona del pontefice; ma sarà la leggendaria vecchiezza di papa Pecci, in una Europa quale quella dello scorcio del secolo, dominata da altre figure maestose e autoritarie di vegliardi, dalla regina Vittoria a Francesco Giuseppe, a raccogliere intorno al soglio di Pietro un largo moto di simpatia, come già era avvenuto intorno alla figura di Pio VII, durante e dopo la sua «prigionia» ad opera di Napoleone, e ad incarnare nella figura del pontefice quell'«uomo canuto e venerando, che ha sudditi spontanei e ossequenti in tutte le parti del mondo abitato», quel «sublime vecchio» che «regna colla sola autorità della parola sugli animi liberi de' suoi soggetti», vaticinato da Gioberti. E non è un caso che, a celebrazione dell'Anno santo 1900, Giovanni Pascoli, in *La Porta Santa* (nella raccolta *Odi e Inni* del 1906) possa circondare il vecchissimo Leone XIII («Uomo, che quando fie-

vole / mormori, il mondo t'ode, / pallido eroe, custode / dell'alto atrio di Dio») di un alone di mitica e umana venerazione.

A partire dal primo decennio del Novecento, la figura del papa e la presenza del papato sono ormai così immerse e operanti nella storia della società italiana che, attenuatosi o scomparso il senso di una loro «singolarità», negativa o positiva che fosse, come era avvenuto nel dibattito ottocentesco, ne diviene sempre più rara una traduzione in chiave letteraria, se si eccettuano forse le pagine foggazzariane del *Santo* che abbiamo già richiamate, in cui l'incontro del protagonista, Benedetto, con il pontefice si carica contro luce delle attese religiose, ormai svanite, di una riforma della Chiesa, laddove la figura autoritaria del papa della *Pascendi* troverà più tardi (1934) sbocco nella dimensione garbatamente ironica e familiare entro la quale Aldo Palazzeschi calerà il ritratto di Pio X in *Sorelle Materassi*. Tra le due guerre mondiali, mentre la Chiesa conoscerà tra Pio X e Pio XII un ulteriore rafforzamento del centralismo romano, e la società italiana l'avvenimento fondamentale, per le conseguenze che ne sarebbero derivate, della Conciliazione, sino ai mutamenti intervenuti con il Concilio Vaticano II, è sintomatico che figure di pontefici o vicende storiche o immaginarie riguardanti il papato siano presenti in autori non italiani: nell'ambito della cultura francese, cattolica e non, nel Paul Claudel di *L'otage*, sulla figura di Pio VII, e di *Le Père humilié*, su quella di Pio IX, nell'André Gide di *Les caves du Vatican*, su di un falso papa al tempo di Leone XIII, nel Roger Peyrefitte di *Les clés de Saint Pierre*, che ebbe un notevole successo scandalistico negli anni Cinquanta per i suoi pungenti attacchi a taluni aspetti del pontificato di Pio XII; e nell'ambito della cultura tedesca con *Der Stellvertreter* (Il Vicario) di Rolf Hochhuth, che provocò anch'esso polemiche, ma più serie e motivate, in Italia e altrove — e persino la pubblicazione ufficiale di fonti diplomatiche da parte della S. Sede — intorno al «silenzio» di Pio XII durante la seconda

guerra mondiale sullo sterminio degli ebrei da parte del nazismo. Ma è soprattutto con gli anni Cinquanta e Sessanta che sempre più largamente si fa strada un filone narrativo incentrato su pontefici «immaginari». Già se ne era reso interprete, all'indomani del secondo conflitto mondiale, riflettendo le domande che, dopo il dramma bellico, si poneva la collettività umana, un ormai anziano scrittore cattolico italiano, Giovanni Papini, con *Le lettere agli uomini di papa Celestino VI* (1946); e il motivo avveniristico di un papa povero e senza fasto, a capo di una Chiesa totalmente spirituale, ritiratosi simbolicamente a vivere in un modesto centro del Lazio, è tornato di recente a risuonare come motivo dominante nel racconto *Roma senza papa. Cronache romane di fine secolo ventesimo* di Guido Morselli. È però soprattutto nella narrativa anglosassone e francese che ha preso a circolare con particolare intensità in quest'ultimo ventennio, prima e a maggior ragione dopo l'elezione al soglio papale di Giovanni Paolo II, il motivo di un pontefice «altro» da quello definito da una tradizione secolare. Che sia la figura di un pontefice inglese, come Giovanni XXIV, o quella di un russo, Cirillo, o quella di un pontefice di colore, Gelasio III e Pietro II, tutte segnate dalla rinuncia ad ogni parvenza di potenza terrena, tale filone narrativo, spesso di taglio giornalistico e non di rado praticato da giornalisti di professione — segno del peso attuale dei mass-media — altro non fa che esprimere, magari in forme semplificate, una serie di tentativi di riconsiderare sotto nuova luce la funzione del papato nella realtà mondiale.

Quali siano le prospettive future della Chiesa cattolica non è evidentemente un problema da affrontare in questa sede. Quel che conta qui osservare, ritornando alle premesse da cui siamo partiti, è che riguardo al rapporto tra la Chiesa cattolica e la società italiana sembra essersi chiusa la lunga fase storica, configuratasi con la prima età moderna e giunta al suo culmine con i pontificati di Pio XI e di Pio XII. La svolta impressa da Giovanni XXIII e dal

Concilio, e la dosata opera postconciliare di Paolo VI, liberavano anche per la Chiesa italiana energie compresse e latenti, ma non definivano né potevano definire sui tempi brevi un nuovo volto della Chiesa in Italia e un nuovo rapporto con la società. Spostatosi ancor più nettamente col pontificato di Giovanni Paolo II il perno del rapporto tra la Chiesa cattolica e la società italiana, la Chiesa italiana nel suo intreccio con la società è alla ricerca di una sua nuova, difficile identità, condizionata dal retaggio di una plurisecolare tradizione, che l'ha voluta fortemente subordinata alla S. Sede e alle direttive romane, nonché dal carattere stesso del mutamento in atto — tutt'altro che univoco, anzi spesso contraddittorio — nella direzione dello sviluppo delle Chiese locali, delle responsabilità del clero e del ruolo del laicato cattolico.

Ma anche qui non compete a noi prospettare i possibili esiti di un nuovo rapporto tra la Chiesa cattolica e la società italiana. Ci interessava invece fornire, con i contributi dei due volumi, strumenti utili, si spera, al fine di poter meglio comprendere le più lontane coordinate che hanno costituito nel tempo lo spessore storico, e che almeno in parte continuano a presiedere alla presenza della Chiesa cattolica nella società italiana in una fase, come questa attuale, di profonda trasformazione.

CLERO E SOCIETÀ NELL'ITALIA MODERNA

CLERO E CHIESA NELLA SOCIETÀ ITALIANA ALLA FINE DEL MEDIO EVO

di Roberto Bizzocchi

1. *Cristianesimo tradizionale*

Qualche anno fa, in una sintesi di storia della Chiesa in Italia prima del Concilio di Trento, uno studioso straniero rilevò l'«impressionante anticlericalismo della cultura italiana di buon livello in ogni campo dopo l'Unità»¹. L'anticlericalismo è in realtà una costante di lungo periodo nella cultura italiana; e gli ultimi secoli del basso Medio Evo, il periodo cioè preso in esame nel presente saggio, ne offrono un'esemplificazione imponente: il clero avido, lussurioso e ignorante ha un ruolo di primo piano nella letteratura, e tutt'altro che nella peggiore, di quest'epoca. Non bisogna però dimenticare che proprio la critica insistita e risentita o la beffa irridente sono il tipico risvolto di un interesse vivo e di un'intrinsichezza profonda; e che del resto le invettive dei moralisti e i piccanti aneddoti dei novellieri non si possono correttamente intendere fuori dal contesto del genere letterario in cui vengono, talora alquanto meccanicamente, tramandati e ripetuti². Negli studi ecclesiastico-religiosi sono oggi considerati, con ragione, storicamente anacronistici tanto l'uso d'affastellare,

¹ D. Hay, *La Chiesa nell'Italia rinascimentale* (1977), trad. it., Laterza, Roma-Bari 1979, p. 7.

² E. Pasquini, *Clero e pubblico parrocchiale nei testi letterari*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, 2 voll., Herder, Roma 1983, vol. I, pp. 575-99.

magari con malizia, documenti sull'inadeguatezza culturale e morale del clero pretridentino, quanto quello di isolare enfaticamente i luminosi esempi di un'attitudine riformatrice e precorritrice di tempi migliori. Si tratta invece, ridimensionando la tipicità rappresentativa degli scandali da novella da un lato, e delle gallerie edificanti dall'altro, di correlare l'esame delle caratteristiche del clero del tempo alla storicità della sua condizione, e del contenuto del messaggio che era chiamato a diffondere.

Riforma protestante e Riforma cattolica/Controriforma avviarono nei loro rispettivi ambiti un grande processo di disciplinamento, che non riguarda solo il clero ma la società tutta, in quanto essa è del resto in Antico Regime compenetrata di religione e di Chiesa; un processo, per definirlo con una semplificazione estrema, di inserimento dei poteri costituiti, civili ed ecclesiastici, fin negli aspetti più minuti, quotidiani e intimi della vita³. Ma in un contesto sociale precedente tale disciplinamento, la religiosità del cristianesimo medievale aveva un carattere più comunitario che interiorizzato; essa era più rappresentata dalla pubblica predicazione che dalla confessione privata; s'incentrava, più che sul personale rapporto dell'individuo con Dio, sull'irrisolto problema della pace entro l'ancor poco ordinata famiglia dei credenti, pace che era avvertita come minacciata più dai peccati d'ostilità che da quelli di concupiscenza. Com'è ovvio, una simile contrapposizione fra Medio Evo ed età moderna è qui quanto mai strumentale e didattica: si tratta per l'appunto di un processo di lunga durata e lenta trasformazione, in cui durante più secoli vecchio e nuovo si lasciano discernere tipologicamente più che cronologicamente⁴. Ciò che importa è comunque che studiando il clero e la sua presenza nella società fino al Cinquecento, si deve tener conto dell'ancora incompiuto sviluppo di un cristianesimo fondato sulla disciplina interiore e l'indottrinamento personale.

³ W. Reinhard, *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8 (1982), pp. 13-37.

⁴ J. Bossy, *L'Occidente cristiano 1400-1700* (1985), Einaudi, Torino 1990. Suggestisco qui, per il confronto con un'impostazione diversa, la lettura di G. Alberigo, *Il cristianesimo in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1989.

La valutazione stessa del livello di profondità e ortodossia delle credenze delle popolazioni, del loro grado di cristianizzazione, non può farsi sul metro del cattolicesimo tridentino. Una distinzione fra pratiche superstiziose paganeggianti e forme corrette di pietà religiosa è da impostare in puntuale connessione col progressivo, e del resto pur sempre relativo, successo della grande offensiva dottrinarica della Chiesa in età moderna; offensiva che per altro non va pensata tanto come imposizione, dall'alto e dall'esterno, dei lumi della ragione a fugare le tenebre, quanto, immanentisticamente, come frutto di un dialogo serrato fra base e gerarchia⁵.

In questa chiave, il confronto meditato con un'antropologia non d'accatto consente fra l'altro di affrontare in modo storico e non naturalistico il tema, così decisamente importante in una prospettiva italiana com'è quella del presente volume, della diversità fra Italia comunale e civile e «magico Sud». Bene intesa, fuori da un'ottica dualistica di contrapposizione astratta di magia e religione, la forza duratura del binomio Sud e magia non esclude affatto un sincero sentimento religioso. Il limite all'affermazione del razionalismo, della modernità, e, con essi, di una religione depurata, non appare così un dato etnico, ma esistenziale: esso va colto nelle sue mutevoli incarnazioni storiche. Sicché una fede che è largamente basata sulla fisicità dell'immagine (che non è però idolatria), sulla terrestre concretezza di rapporti con il Santo (che non configura però una forma di paganesimo), sulla casistica della taumaturgia (che non s'identifica sempre in uno stolto miracolismo), sul senso dell'umano e del carnale (che non necessariamente si degrada a gretto materialismo) non costituisce una presunta eredità naturale e peculiare dello spirito meridionale, bensì un

⁵ N. Zemon Davis, *Some tasks and themes in the study of popular religion*, in C. Trinkaus-H.A. Oberman (a cura di), *The pursuit of holiness in late medieval and Renaissance religion*, Brill, Leiden 1974, pp. 307-36; C. Ginzburg, *Stregoneria, magia e superstizione in Europa fra Medioevo ed età moderna*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 11 (1977), pp. 119-33. Discutono entrambi il sempre fondamentale J. Delumeau, *Il Cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo* (1971), Mursia, Milano 1976.

aspetto della religiosità non interiorizzata particolarmente accentuato nelle società tradizionali⁶.

La dialettica Nord/Sud, che certo non dev'essere appiattita pur nello sforzo d'un discorso complessivo, va dunque almeno attraversata da quella città/campagna, in quanto ogni area rurale, e specialmente montana, costituisce nell'Italia tutta il «Sud» tradizionale e arretrato del rispettivo agglomerato urbano. E di tale duplice articolazione è necessario tener conto nel tentativo di caratterizzare la presenza e presa del clero nelle varie situazioni, di valutare la sua adeguatezza intellettuale e morale al compito pastorale affidatogli.

2. Clero secolare

Le opportunità di educazione del clero secolare pretridentino erano invero scarse: inesistenti i seminari, monopolio le università di pochi privilegiati che difficilmente finivano poi col fare i parroci, l'educazione restava casuale e disomogenea. Un papa riformatore come Eugenio IV favorì la fondazione o rivitalizzazione di scuole per futuri preti presso le cattedrali, con un arco d'intervento che sembra essere stato assai largo⁷. Ma è molto improbabile che tali scuole abbiano potuto coinvolgere il complesso dei rispettivi cleri diocesani, tanto più che spesso esse si configuravano come collegi a numero chiuso, dedicati dunque per istituto alla preparazione di un'élite. La formazione usuale dei giovani chierici dev'essere avvenuta piuttosto al servizio d'un prete più anziano, con tutta l'imponde-

⁶ G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Mondadori, Milano 1982, in particolare p. 103; M. Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, De Donato, Bari 1976.

⁷ Oltre le numerose segnalazioni (non solo per il Veneto) in L. Pesce, *Ludovico Barbo vescovo riformatore*, in G.B.F. Trolese (a cura di), *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, Badia di S. Maria del Monte, Cesena 1984, pp. 135-59 (141-46), v. un esempio d'area assai diversa in R. Turtas, *La Chiesa durante il periodo aragonese*, in M. Guidetti (a cura di), *Storia dei Sardi e della Sardegna*, vol. II, *Il Medioevo dai Giudicati agli Aragonesi*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 279-99 (p. 296: Torres).

ribilità e tutta l'incontrollabilità insite in una simile pratica. Né il momento dell'ordinazione sacerdotale deve aver offerto una seria possibilità di verifica, poiché l'ordinazione veniva concessa con grande facilità, non senza un contributo di lassismo e disordine da parte della stessa Curia romana⁸.

Alle disfunzioni ineluttabilmente derivanti da una tale disorganizzazione strutturale in fase di formazione, si poteva però in parte ovviare in una fase successiva, tramite i basilari strumenti di controllo di cui ogni vescovo disponeva nei confronti dei preti della sua diocesi: i sinodi che li riunivano in città per impartire o rinnovare loro le regole canoniche; le visite pastorali che li sottoponevano ad esame locale nelle singole parrocchie della diocesi. Era in queste occasioni, per quanto certo non frequentemente né uniformemente sfruttate dai vescovi del basso Medio Evo, che la gerarchia aveva modo di comunicare al clero parrocchiale i suoi indirizzi: non l'ideale d'un'austera e colta santità, ma la richiesta d'un elementare indottrinamento, d'un minimo di correttezza, d'un poco di dedizione alla cura⁹. Le qualità, cioè, necessarie all'esercizio di quel compito che soprattutto nelle campagne, dove meno si avvertiva la presenza degli Ordini Mendicanti, restava largamente affidato al clero secolare: una direzione spirituale che costituiva nei confronti dei fedeli anche la trasmissione di modelli di comportamento per la vita quotidiana¹⁰.

⁸ Hay, *La Chiesa*, cit., pp. 89-93; G. Pelliccia, *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, Pia Società San Paolo, Roma 1946, è utile anche per il Quattrocento.

⁹ U. Mazzone-A. Turchini, *Le visite pastorali*, Il Mulino, Bologna 1985, offre un aggiornamento e una messa a punto degli studi in proposito. Per i sinodi, dopo gli elementi in Hay, *La Chiesa*, cit., p. 85, e Z. Zafarana, *Cura pastorale, predicazione, aspetti devozionali nella parrocchia del basso Medioevo*, in *Pievi e parrocchie*, cit., vol. I, pp. 493-539 (499, 522), vedi almeno A. Rigon, *Clero e città. «Fratalea Cappellanorum», parroci, cura d'anime in Padova dal XII al XV secolo*, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, Padova 1988, pp. 70-80, 229-31; E. Peverada, *Sinodi ferraresi quattrocenteschi*, in «Analecta Pomposiana», 5 (1980), pp. 137-59; Id., *Il vescovo Francesco de Lignamine e il sinodo del clero romano del 1461*, ivi, 4 (1978), pp. 177-241; G. Vitolo, *Per lo studio della vita religiosa nella diocesi dell'abbazia di Cava in età pretridentina. Il sinodo del card. Giovanni d'Aragona (1483)*, in «Benedictina», 27 (1980), pp. 663-86.

¹⁰ R. Rusconi, *De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles du comportement au XIII^e siècle*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et*

Ben inteso: è necessaria una disposizione d'animo molto pia per non accorgersi che abbondano, specie proprio per l'ambito rurale, le prove d'una diffusa insoddisfazione anche di quelle tenui pretese. È vero però che valutazioni assolute ed astratte non servono: la soglia della scandalosità dell'inadeguatezza mutava storicamente col variare delle concrete situazioni. E dal punto di vista delle comunità dei fedeli certe mancanze senza dubbio inaccettabili sotto il profilo canonistico possono non aver drammaticamente turbato l'esercizio d'un ministero parrocchiale.

La spia più evidente di questo fatto è l'attitudine verso quell'infrazione della castità su cui tanto frequentemente e allegramente si soffermano, com'è naturale, le testimonianze letterarie. Per l'estremo Sud bisogna tener conto anche della presenza (ben viva fino alle soglie dell'età moderna) e del possibile esempio del clero greco, sottoposto in materia di celibato ecclesiastico a una particolare e meno rigida disciplina¹¹. Ma anche nel resto d'Italia, fra i parroci di campagna e di montagna il concubinato appare chiaramente tanto diffuso quanto poco incisivo nella valutazione da parte dei parrocchiani. Sono numerosi i casi di contadini che al funzionario episcopale che li interroga esprimono un giudizio complessivamente positivo sull'esercizio pastorale del prete del quale hanno appena testimoniato che vive *more uxorio* con una donna. Lo scandalo e la protesta sorgono in genere solo quando la sessualità del parroco provoca perturbazioni sociali, con insidie verso le mogli altrui oppure

de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle, Ecole Française, Roma 1981, pp. 67-85. Per il periodo successivo, una monografia attenta a questi temi: M. Knapton, *Istituzioni ecclesiastiche, culto, religiosità nella Valpolicella di età pretridentina e tridentina*, in G.M. Varanini (a cura di), *La Valpolicella nella prima età moderna (1500 c.-1630)*, Centro di documentazione per la storia della Valpolicella, Verona 1987, pp. 319-453. Segnalo qui la pregevole collana «Storia religiosa della Lombardia», a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, La Scuola, Brescia 1986.

¹¹ P. Herde, *Il Papato e la Chiesa greca nell'Italia meridionale dall'XI al XIII secolo*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, 3 voll., Antenore, Padova 1972-1973, vol. I, pp. 213-55 (238-42); P. De Leo, *Per la storia delle parrocchie calabresi nel basso Medioevo*, in *Pievi e parrocchie*, cit., vol. II, pp. 1133-71 (1169).

uso della violenza. Ma quando il prete si accontenta di convivere ordinatamente con una donna e i suoi figli, senza troppo farli pesare sul bilancio della chiesa e senza trascurare i suoi doveri, l'immagine che in un contesto di religiosità tradizionale e comunitaria egli così offre di buon padre di famiglia, fra gli altri del villaggio specializzato nella gestione della sfera del sacro, non ne pregiudica affatto l'integrazione nel mondo dei suoi fedeli¹².

Carattere, costumi, dottrina, tutto va inteso sul metro della decisiva importanza che riveste questa capacità d'integrazione. E se la fonte letteraria più ricca di cui disponiamo intorno a tali temi, l'aneddotica fiorita intorno al personaggio storico del piovano Arlotto, prete mugellano di metà Quattrocento, può apparire parziale nel sottolineare l'efficacia della presenza, faceta e caritatevole insieme, di Arlotto fra i suoi parrocchiani, accade però che anche in testimonianze animate da tutt'altro spirito e incentrate sulla spinosa questione dell'insufficienza culturale, traspaia dietro l'ostilità il successo di fondo dell'integrazione fra il pastore e il suo gregge. Penso a quel parroco d'un borgo «admodum rusticanus» dell'Appennino toscano messo alla berlina dal raffinato umanista e curiale Poggio Bracciolini perché solo scendendo una volta al mercato in Terranuova impara l'esistenza della Quaresima, e che tuttavia, risalito sui suoi monti, riesce pure, con gli adattamenti del caso, a introdurre la sua scoperta nel villaggio¹³.

¹² I. Vignono (a cura di), *Visite pastorali in diocesi di Ivrea negli anni 1329 e 1346*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1980, pp. 42, 53, 87-88, 91; G.G. Merlo, *Vita di chierici nel Trecento: inchieste nella diocesi di Torino*, in «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino», 73 (1975), pp. 181-210 (193-98); E. Pevevada, *La visita pastorale del vescovo Francesco Dal Legname a Ferrara (1447-1450)*, Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria, Ferrara 1982, p. 139; L. Pesce, *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, 3 voll., Herder, Roma 1987, vol. I, p. 429; N. Meoni, *Visite pastorali a Cortona nel Trecento*, in «Archivio Storico Italiano», 129 (1971), pp. 181-265 (229); C.-M. De La Roncière, *Nella campagna fiorentina del XIV secolo. Le comunità cristiane e i loro curati*, in J. Delumeau (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, a cura di F. Bolgiani, SEI, Torino 1985, pp. 367-401.

¹³ *Motti e facezie del piovano Arlotto*, a cura di G. Folena, Ricciardi, Milano-Napoli 1953; P. Bracciolini, *Facezie*, a cura di M. Ciccutto, Rizzoli,

Ciò che più gravemente minacciava la possibilità stessa della pastorale da parte del clero era piuttosto lo squilibrio e l'ineguaglianza del sistema beneficiale, che costituiva l'ossatura dell'apparato istituzionale della Chiesa e del suo insediamento nella società civile. La proprietà ecclesiastica era in genere molto consistente¹⁴. La sua distribuzione non si modellava però, e non solo a causa delle variazioni demografiche trecentesche, sulle esigenze della cura d'anime. Mentre benefici non curati, come per esempio le prebende canonicali nei capitoli cattedrali, erano spesso riccamente dotati, i beni e le rendite di molte chiese curate erano troppo scarsi per assicurare la materiale sussistenza del parroco, il quale poteva essere perciò costretto a procurarsi altre entrate a tutto scapito del suo impegno pastorale, se non addirittura ad abbandonare l'ufficio. Su tale sperequazione di base s'intrecciavano poi fenomeni più specifici. In alcune zone interne del Mezzogiorno, il grande dato strutturale della persistenza nelle chiese ricettizie dei caratteri originari della pieve rurale ormai scomparsi nell'Italia centro-settentrionale: clero collegiale incardinato a una massa patrimoniale comune nel principale centro abitato e responsabile per le funzioni religiose nel complesso del territorio plebano, con effetti negativi sulla cura delle succursali periferiche, aggravati dalla scarsa possibilità di controllo che i vescovi avevano sulle ricettizie. Nell'Italia delle città, e in questo senso in Sicilia non meno che in Toscana, la non infrequente prassi da parte degli ecclesiastici appartenenti alle aristocrazie urbane di cumulare nelle loro mani un gran numero di benefici anche curati sparsi per tutta la diocesi, dei quali talora poi non si occupavano che per riscuoterne i frutti¹⁵.

Milano 1983, pp. 128-29 (numero 11). Su questi temi vedi G. Cherubini, *Parroco, parrocchie e popolo nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale alla fine del Medioevo*, in *Pievi e parrocchie*, cit., vol. I, pp. 351-413.

¹⁴ L'ultima messa a punto, con bibliografia anche per il Medio Evo, in E. Stumpo, *Il consolidamento della grande proprietà ecclesiastica nell'età della Controriforma*, in G. Chittolini-G. Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, *Annali della Storia d'Italia*, 9, Einaudi, Torino 1986, pp. 263-89.

¹⁵ G. Chittolini, *Note sui benefici rurali nell'Italia padana alla fine del Medioevo*, in *Pievi e parrocchie*, cit., vol. I, pp. 415-68 (453-56); G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 21-46;

Non c'è dubbio che delle conseguenze di questi mali radicati le istituzioni ecclesiastiche soffrissero, indipendentemente dalle differenze di fondo tra Nord e Sud, più nelle campagne che nelle città. I disservizi e le mancanze che non era facile portare oltre un certo limite di fronte a parrocchiani ricchi e potenti, e a pochi passi dalla sede del vescovo o dei suoi rappresentanti, potevano degenerare gravemente nelle zone più impervie e isolate, o comunque meno vicine al cuore della Chiesa diocesana. È di fatto là che generalmente si concentrano i casi di fallimento totale della pastorale, il vero e proprio abbandono della cura d'anime, per materiale impossibilità di sostenerla o per avidità del rettore assenteista, spinto al punto di voler anche risparmiare il modesto salario per un prete sostituto. Eppure anche di fronte a queste situazioni più disperate non bisogna sottovalutare le possibilità di reazione da parte del tessuto sociale, la capacità d'iniziativa e sacrificio dei fedeli stessi, fino a tassarli pur di ottenere una qualche forma di guida spirituale¹⁶.

Infine: il parroco non era solo. Un tessuto sociale vivace, è in grado d'interagire positivamente con la politica delle istituzioni poteva costituire in generale — è un aspetto che va almeno segnalato, a conclusione di queste pagine sul clero parrocchiale — un importante stimolo e supporto all'impegno pastorale del sacerdote. Anche a parte le vere e proprie associazioni di parroci, di cui dove esistevano appare evidente il buon influsso sul complesso della cura d'anime e della vita religiosa¹⁷, le confraternite laicali, aperte o meno all'entrata di preti nei

G. Vitolo, *Dalla pieve rurale alla chiesa ricettizia. Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dall'Alto Medioevo al Cinquecento pretridentino*, in N. Cilento (a cura di), *Storia del Vallo di Diano*, vol. II, Laveglia, Salerno 1982, pp. 127-73; R. Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 176, 183, 186; S. Fodale, *Le parrocchie in Sicilia: il cumulo dei benefici curati nella diocesi di Siracusa tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo*, in *Pievi e parrocchie*, cit., vol. II, pp. 1173-85.

¹⁶ Zafarana, *Cura pastorale*, cit., pp. 518-20; Chittolini, *Note sui benefici rurali*, cit., pp. 453-58.

¹⁷ Vedi la monografia di Rigon, *Clero e città*, cit. Altra bibliografia è in D. Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in «Società e Storia», n. 35 (1987), pp. 81-137 (89), utile anche più in generale.

loro ranghi, sono un elemento non trascurabile della vita della Chiesa secolare. Elemento importante nelle città, dov'era prevalente ma non esclusiva la forza aggregatrice degli Ordini Mendicanti nei confronti di tali organismi; elemento decisivo nelle campagne dell'intera Italia, dove, pur con tutti i suoi limiti, la presenza delle confraternite legate agli istituti secolari toccava anche aree estranee alla sfera d'azione dei conventi mendicanti, alimentandovi quel fervore devozionale e quelle pratiche caritative di cristiana assistenza troppo spesso minacciati dalle disfunzioni di una struttura ecclesiastica squilibrata¹⁸.

3. *Monaci*

Accanto a quelle del clero secolare esistevano già ben avanti l'età basso medievale le istituzioni monastiche, il complesso delle ramificazioni sviluppatesi sul tronco dell'*ordo vitae*, la regola, di san Benedetto, e poi in parte riunite nelle varie congregazioni moltiplicate col tempo all'interno della grande famiglia benedettina¹⁹. Per loro natura, i monasteri perseguivano nel raccoglimento il loro ideale di perfezione religiosa. Non bisogna però sottovalutare, anche sotto il profilo pastorale, la loro grande incidenza sociale, derivante dall'antichità e dal prestigio delle fondazioni, dalla ricchezza delle dotazioni di beni, da una penetrazione da sempre estesa, oltre la sfera poi più tipica

¹⁸ G. De Sandre Gasparini, *Confraternite e «cura animarum» nei primi decenni del Quattrocento. I disciplinati e la parrocchia di S. Vitale in Verona*, in P. Sambin (a cura di), *Pievi, parrocchie e clero nel Veneto dal X al XV secolo*, Deputazione di Storia Patria, Venezia 1987, pp. 289-360; Id., *Il movimento delle confraternite nell'area veneta*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Age. France, Italie, Suisse*, Ecole Française de Rome, Roma 1987, pp. 361-94; C.-M. De La Roncière, *Les confréries à Florence et dans son Contado aux XIV^e-XV^e siècles*, ivi, pp. 297-342 (riprende e cita altre sue importanti ricerche); G. Vitolo, *Contributo alla storia delle confraternite dei disciplinati in Campania tra Medioevo ed età moderna*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 17-18 (1980), pp. 173-87; Id., *Ordinamento parrocchiale e confraternite*, in A. Leone-G. Vitolo (a cura di), *Guida alla storia di Salerno e della sua provincia*, Laveglia, Salerno 1982, pp. 151-61.

¹⁹ Per un orientamento di base, G. Penco, *Storia del Monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Jaca Book, Milano 1983².

della civiltà comunale, anche ben dentro il mondo rurale: un insieme di caratteri che indubbiamente rimanda agli originari, marcati legami di questo tipo di enti ecclesiastici coi ceti signorili e feudali, ma che sarebbe tuttavia storicamente ingenuo immaginare come decisivi impedimenti all'assuefazione ad una società che mutava, e che mutava del resto non sempre e non dovunque con forza di rottura rispetto al passato nobiliare.

Il senso della presenza monastica non si esaurisce solo nell'esempio illustre ed eccezionale di alcune sante e venerate case, specchio d'ascetismo, dottrina e moralità. Tale presenza si esplica anche in un diffuso, non episodico impegno nella quotidiana realtà della vita religiosa delle popolazioni: con la responsabilità diretta della cura pastorale; con la conduzione spirituale di gruppi devoti, legati anche istituzionalmente ai monasteri attraverso la pratica dell'oblazione²⁰. Certo, l'epoca d'oro di questa profonda influenza non sembra generalmente spingersi oltre il Duecento; ma declino, o ridimensionamento di fronte all'irrompere di forze nuove, non equivale a sparizione né a caduta nell'irrelevanza.

In Sicilia, dove durante l'età normanna il monachesimo, dapprima quello greco dei basiliani poi progressivamente affiancato o sostituito dall'elemento latino, aveva avuto una grande parte nell'opera di ricristianizzazione dell'isola dopo il dominio arabo, le conseguenze di tale successo si ripercuotono ancora alla fine del Medio Evo ed oltre in situazioni come quella di Catania, dove la funzione episcopale stessa resta affidata, nel quadro d'una struttura diocesana fortemente accentrata, all'abbazia cittadina di Sant'Agata²¹. Anche senza

²⁰ D.J. Osheim, *Conversion, «conversion», and the Christian life in late medieval Tuscany*, in «Speculum», 58 (1983), pp. 368-90; M.A. Tallarico, *Montevergine e la Puglia (XII-XVI secc.)*, in C.D. Fonseca (a cura di), *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, vol. I, Congedo, Galatina 1983, pp. 55-85 (63-64). Segnalo per altri temi anche A. Borghino, *L'ospedale di S. Ambrogio nei suoi rapporti con il monastero di S. Ambrogio nel secolo XII*, in *Il monastero di S. Ambrogio nel Medioevo*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 441-56.

²¹ M. Scaduto, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza sec. XI-XIV*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1947; A. Longhitano, *La parrocchia nella diocesi di Catania prima e dopo il concilio di Trento*, Istituto

quest'eredità, nel Mezzogiorno peninsulare è la relativa larghezza delle maglie dell'insediamento degli Ordini Mendicanti (relativa rispetto all'Italia centro-settentrionale) a mantenere notevole, a complemento dell'impegno del clero secolare, il ruolo dei monasteri con le loro larghe giurisdizioni parrocchiali; e ciò pur fra le gravi difficoltà in cui versa in Calabria, dove s'era prevalentemente concentrato di fronte alla minaccia araba, l'Ordine basiliano, o di fronte all'offensiva che in altre zone alcuni vescovi lanciano nei confronti delle pertinenze, legate o meno a diritti episcopali, di grandi abbazie latine come quelle di Cava dei Tirreni e di Montevergine²².

Il rilievo pastorale della Chiesa monastica non è del resto meno evidente nell'Italia centro-settentrionale, dov'è pur presente in larga misura il fenomeno delle consistenti e sparse pertinenze parrocchiali delle grandi abbazie, influsso anche qui ridimensionato ma tutt'altro che cancellato nel basso Medio Evo²³; e dove fin dentro le mura di importanti città comunali l'apparato ecclesiastico porta a lungo le conseguenze della funzione d'iniziativa che i monasteri urbani hanno esercitato ancora nel Duecento nell'organizzazione e sviluppo della cura d'anime²⁴.

S'intende che la necessaria avvertenza del fatto che le istituzioni monastiche erano troppo radicate nel tessuto sociale per

Superiore di Scienze religiose, Palermo 1977, pp. 7-40. A casi simili a quello di Catania accenna H. Enzensberger, *I vescovi francescani in Sicilia (sec. XIII-XV)*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XVI)* in «Schede Medievali», n. 12-13 (gennaio-dicembre 1987), pp. 45-62 (45).

²² M.-H. Laurent-A. Guillou (a cura di), *Le «Liber Visitationis» d'Athanasios Chalkéopoulos (1457-1458)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1960; Tallarico, *Montevergine e la Puglia*, cit.; G. Vitolo, *Insiementi cavensi in Puglia*, Congedo, Galatina 1984.

²³ Cito almeno due studi recenti: V. Polonio, *L'organizzazione ecclesiastica*, in S. Venerio del Tino: *vita religiosa e civile tra isola e terraferma in età medioevale*, Istituto Internazionale di Studi Liguri, La Spezia-Sarzana 1986, pp. 113-33; E. Peverada, *Linee pastorali e spunti di riforma nelle visite monastiche pomposiane (1435-1460)*, in *Eremiti e pastori della riforma cattolica nell'Italia del '500*, Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 1983, pp. 65-86 (80-85).

²⁴ Rigon, *Clero e città*, cit., pp. 103-104; M. Ronzani, *L'organizzazione della cura d'anime nella città di Pisa (secoli XII-XIII)*, in *Istituzioni ecclesiastiche della Toscana Medioevale*, Congedo, Galatina 1980, pp. 35-85.

non restare un elemento importante anche della devozione religiosa e della pastorale non deve far dimenticare la profonda crisi in cui esse versavano negli ultimi due secoli del Medio Evo, crisi sfociata e poi gravemente accresciuta nella pratica della commenda. La decadenza della vita regolare e il declino del proselitismo di fronte alla concorrenza dei conventi mendicanti avevano fatto dei monasteri il tipico e facile oggetto degli appetiti degli alti prelati della Chiesa secolare e della Curia pontificia. Sicché nei loro confronti le nomine papali avevano cominciato a configurarsi spesso come concessioni in commenda a favore di estranei agli ordini; concessioni che in teoria dovevano servire a risollevare le sorti degli istituti in difficoltà, ma che salvo qualche encomiabile eccezione finivano col dar luogo a una gestione rapace, disattenta all'aspetto religioso, fonte di un'ulteriore mortale minaccia alla prosperità economica e spirituale delle fondazioni monastiche, e alla capacità di tenuta delle organizzazioni che le raggruppavano.

E tuttavia anche di fronte a tale fenomeno risulterebbe unilaterale, nel far la rassegna della sua enorme diffusione in tutta Italia e nelle più varie situazioni, non dar conto del grande tentativo, espresso contestualmente dalla parte più viva del mondo monastico, di reagire al declino, di contrattaccare attraverso la costituzione di nuove congregazioni, che alimentassero sotto la protezione di una compagine più accentrata gli sforzi di riforma e di ripresa²⁵. Non sempre questo tentativo — lo vedremo fra poco — incontrò la migliore accoglienza da parte della società civile e del potere politico; ma va fin d'ora notato, per quanto riguarda il significato e il successo della responsabilità dei benedettini nella pastorale, che alla riscossa dell'autonomia istituzionale e della vita religiosa dei monasteri corrispondeva naturalmente un evidente innalzamento della qualità della cura d'anime nelle situazioni parrocchiali sottoposte al loro controllo²⁶.

²⁵ Il riferimento di base è ancora a Penco, *Storia del Monachesimo*, cit., pp. 297-328.

²⁶ Da vedere almeno la monografia di G. De Sandre Gasparini, *Contadini, chiesa, confraternita in un paese veneto di bonifica. Villa del Bosco nel Quattrocento*, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, Padova 1979.

4. Frati

Le forze ecclesiastiche che con più fresca lena e maggior capacità innovativa si presentano nella società basso medievale sono comunque quelle organizzate negli Ordini Mendicanti, il cui messaggio di distacco dagli interessi mondani e di spiritualità semplice e profonda lascia un segno che non viene cancellato neppure dai compromessi cui i vari Ordini, anche quello, così evangelico e radicale nelle intenzioni originarie, di San Francesco, finiscono con l'adattarsi nel trovare il loro inquadramento nella compagine gerarchica della Chiesa: compromessi che comprendono non solo l'abbandono della pratica perfetta della povertà, ma anche l'impegno diretto nell'opera di repressione dell'eterodossia²⁷. Fu del resto la sostanziale alleanza coi poteri costituiti ad assicurare un robusto impatto istituzionale all'azione dei Mendicanti. Ed è basata su dati di fatto l'affermazione, ormai volgarizzata, che la rapidità e vastità del loro successo fosse legata all'intesa coi ricchi e politicamente emergenti ceti cittadini di «popolo grasso», interessati per ragioni commerciali e finanziarie a un buon rapporto con la Curia romana; che il sorgere dei loro conventi sia stato un aspetto tipico della grande fioritura della civiltà urbana nell'Italia comunale²⁸.

Il binomio Ordini Mendicanti/borghesie cittadine, fondato anche sul fatto che è solo in contesti economicamente non asfittici che questo clero in linea di principio nullatenente può incontrare la carità necessaria almeno nella fase del suo insediamento, ha una validità duratura. Esso non deve per altro offuscare aspetti diversi di una duttile e più articolata penetrazione. Nell'Italia comunale, innanzi tutto il rapporto privilegiato coi ceti del «popolo» in ascesa durante il Duecento non ha, né può avere, i caratteri dell'esclusività; anche perché quelle

²⁷ G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, vol. II, t. I, Einaudi, Torino 1974, pp. 431-1079 (734-875).

²⁸ *Les Ordres mendiants et la ville en Italie centrale (v. 1220-v. 1350)* in «Mélanges de l'École Française de Rome», 89 (1977); L. Pellegrini, *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*, Laurentianum, Roma 1984.

nuove forze politiche non annullano affatto il peso dell'antica, radicata, peculiare presenza della nobiltà italiana del Centro-Nord nel mondo urbano²⁹. Perfino nella più borghese fra le regioni — in quella, per meglio dire, dove le forze attive nel commercio e nella finanza hanno più duramente ridimensionato l'influenza della nobiltà —, la Toscana, l'utile alleanza dei Mendicanti col potere riguarda quest'ultimo in tutta la sua complessa sedimentazione storica³⁰. Non manca neppure, da parte degli Ordini Mendicanti, specie dopo una prima fase di assestamento, qualche sforzo di presenza nelle campagne, dove la loro attività di organizzazione religiosa, pur senza mai diventare predominante rispetto a quella di altre istituzioni ecclesiastiche, ottiene qualche risultato: ciò non solo in una zona, come la Val d'Elsa nel contado fiorentino, dalla fisionomia relativamente urbanizzata, almeno prima della crisi demografica ed economica trecentesca; ma anche — questo più tardi, e dietro la spinta della riforma osservante — in una situazione assai meno vicina al mondo delle città quale quella della Valcamonica³¹.

Quanto all'Italia meridionale, benché sia ovvio che qui in complesso la minor maturazione della civiltà urbana renda più lento e faticoso il processo d'insediamento mendicante, è pur vero che questo vi dev'essere valutato con criteri in parte diversi da quelli del Centro-Nord. Poiché le diocesi del Mezzogiorno sono ben più piccole e numerose, non è tanto significativo il fatto che qui i Mendicanti non siano arrivati in ogni sede episcopale, quanto è invece notevole il loro interesse a punta-re su certe località importanti indipendentemente dalla presenza

²⁹ P. Jones, *Economia e società nell'Italia medievale*, Einaudi, Torino 1980, pp. 3-189.

³⁰ Bizzocchi, *Chiesa e potere*, cit., pp. 28-29. Cfr. G.G. Merlo, *Francescanesimo e signorie nell'Italia centro-settentrionale del Trecento*, in *I Francescani nel Trecento*, Centro di Studi Francescani, Perugia 1988, pp. 101-26.

³¹ C.-M. De La Roncière, *L'influence des Franciscains dans la campagne de Florence au XIV^e siècle (1280-1360)*, in «Mélanges de l'École Française de Rome», 87 (1975-1), pp. 27-103; G. Ferri Piccaluga, *Iconografia francescana in Valcamonica*, in *Francescanesimo in Valle Camonica*, Editrice Vannini, Brescia 1984, pp. 253-82.

dell'episcopio. Per un apprezzamento generale, che comprenda anche il mondo rurale, bisogna inoltre tener conto delle caratteristiche del popolamento meridionale, che solo fra l'inizio del Trecento e la fine del Quattrocento si stabilizza in grossi borghi isolati, trasformando la struttura precedente, a maglie strette con più frequenti agglomerati gravitanti su piccoli centri demici. In tale struttura più sminuzzata l'apostolato dei Mendicanti, pur non trovando spesso e facilmente il supporto per la fondazione di conventi, poteva avere un suo ruolo e lasciare significative conseguenze anche se esercitato in forma itinerante e con insediamenti di tipo provvisorio³².

La pastorale dei Mendicanti, che s'aggiungeva e in parte attraversava non senza conflitti quella del clero secolare, fu caratterizzata specialmente dalla predicazione, un mezzo, come s'è accennato nel primo paragrafo, di grande importanza nel contesto di un cristianesimo comunitario e non interiorizzato per condizionare la fede e la moralità delle popolazioni; e che fu incessantemente, capillarmente promosso «tam in civitate quam extra», in special modo grazie all'efficace organizzazione dei nuclei d'intervento dei domenicani³³. Sia questi, che gli altri frati, compresi i francescani dopo la clericalizzazione

³² L. Pellegrini, *Cura parrocchiale e organizzazione territoriale degli ordini mendicanti tra il secolo XIII e il secolo XVI*, in *Pievi e parrocchie*, cit., vol. I, pp. 279-305 (298-302); Id., *Impianto insediativo e organizzazione territoriale dei Francescani nella Sicilia dei secoli XIII-XIV*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia*, cit., pp. 303-10; B. Vetere, *Insediamenti francescani pugliesi e chiesa locale*, in B. Pellegrino-F. Gaudio (a cura di), *Ordini religiosi e società nel Mezzogiorno moderno*, Congedo, Galatina 1987, pp. 341-60 (352); G. Vitolo, *Per una storia del Francescanesimo nella realtà urbana della Campania medievale. L'esempio di Eboli*, in *VII Centenario della fondazione della chiesa di S. Francesco (1286-1986)*, Centro di Studi Storici Ebolitani, s.d., pp. 111-18.

³³ Pellegrini, *Cura parrocchiale*, cit., pp. 279-93; R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in C. Vivanti (a cura di), *Intellettuali e potere, Annali della Storia d'Italia*, 4, Einaudi, Torino 1981, pp. 949-1035; Zafarana, *Cura pastorale*, cit., pp. 504-507; O. Niccoli, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa tra Quattro e Cinquecento*, in N. Tranfaglia-M. Firpo (a cura di), *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, vol. IV-2, UTET, Torino 1986, pp. 105-34 (114-15); *Predicazione francescana e società veneta nel Quattrocento: committenza, ascolto, ricezione*, in «Le Venezie Francescane», 6-1 (gennaio-giugno 1989).

del loro Ordine a metà Duecento, non restarono comunque estranei all'esercizio della confessione, come complemento di verifica e conferma della trasmissione dei modelli culturali proposti dalla predicazione. E in tale prospettiva di trasmissione e controllo il ruolo stesso dei Mendicanti nell'Inquisizione può essere presentato come una forma (una forma alquanto persuasiva) di diffusione di un messaggio religioso ortodosso³⁴.

Se è poi vero che il contenuto della pastorale dei Mendicanti corrispose spesso, e talora angustamente, alla visione del mondo propria di un pubblico di negozianti, non bisogna dimenticare altre opportunità sfruttate dai frati per rivolgersi con incisività ad un pubblico più composito e vasto. Intorno ai loro Ordini c'è infatti — e sotto questo profilo, con più spiccata concentrazione in ambito urbano — tutto un fiorire di pratiche pie, attività assistenziali, intraprese d'interesse generale, di cui va sottolineato, per cogliere nella sua ampia efficacia il successo di un apostolato, il grande rilievo nella gestione della società civile, non senza qualche significativa anticipazione delle problematiche del trapasso dal cristianesimo tradizionale a quello del disciplinamento.

A proposito delle confraternite laicali, delle quali s'è accennato il prevalente legame col clero parrocchiale nelle campagne, si deve qui aggiungere come il loro impetuoso sviluppo nelle città italiane, anche del Mezzogiorno, durante gli ultimi secoli del Medio Evo sia principalmente avvenuto all'ombra dei conventi mendicanti; e come esse siano state, oltre che un

³⁴ R. Rusconi, *I Francescani e la confessione nel secolo XIII*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Centro di Studi Francescani, Assisi 1981, pp. 251-309; G.G. Merlo, *Coercition et orthodoxie: modalités de communication et d'imposition d'un message religieux hégémonique*, in *Faire croire*, cit., pp. 101-18; M. da Alatri, *I minori e la «cura animarum» di fraternite e congregazioni*, in *I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche*, Accademia Tudertina, Todi 1985, pp. 143-70. Due studi che connettono l'invenzione della stampa alla pastorale: G. Zarri, *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in *I frati minori tra '400 e '500*, Centro di Studi Francescani, Assisi 1986, pp. 125-68; R. Rusconi, «Confessio generalis». *Opuscoli per la pratica penitenziale nei primi cinquanta anni dalla introduzione della stampa*, ivi, pp. 189-227.

luogo di devozione, un canale estremamente importante di mediazione fra Chiesa e società, con il loro ruolo nella promozione della beneficenza, nel recupero degli emarginati, nell'integrazione degli immigrati e degli stranieri, nell'organizzazione dei giovani, nell'offrire, prima del più generale irrigidimento classista all'inizio dell'età moderna, un'occasione almeno d'incontro fra ceti diversi³⁵. Collegato, ma non identificato con quello confraternale, è il fenomeno dei gruppi di penitenti, il variegato e frammentario mondo dei «bizzocchi», che al Centro-Nord i Mendicanti, al Sud anche le strutture diocesane, in parte inquadrano da fine Duecento entro la rete istituzionale dei Terzi Ordini: una via sottilmente penetrante, quanto giuridicamente ambigua, di presenza «clericale» nella società, che per le donne rivestì anche una particolare funzione di complemento a quell'opera di sistemazione extramatrimoniale che i monasteri veri e propri, spesso chiusi e nettamente aristocratici, non potevano svolgere da soli³⁶.

³⁵ Per l'Italia centro-settentrionale, oltre le sintesi di Zardin, *Le confraternite*, cit., e R. Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in Chittolini-Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 467-506 (467-80), è da vedere almeno la monografia, metodologicamente interessante, di R.F. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, Academic Press, New York 1982. Per il Mezzogiorno, segnalò gli spunti di G. Vitale, *Ricerche sulla vita religiosa e caritativa a Napoli tra medioevo ed età moderna*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 85-86 (1968-1969), pp. 207-91; Id., *Una confraternita di disciplinati a Potenza nel XV secolo*, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 34 (1965-1966), pp. 223-240; S. Palese, *I «capituli» di S. Maria de la Nova di Giovinazzo (1492). Contributo alla storia delle confraternite in Terra di Bari*, in «Archivio Storico Pugliese», 31 (1978), pp. 165-99; H. Bresc, *Un monde méditerranéen. Economie et société en Sicile 1300-1450*, 2 voll., Ecole Française de Rome e Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, 1986, vol. II, pp. 618-22.

³⁶ Resta fondamentale per confraternite e penitenti la raccolta di studi di G.G. Meersseman, *Ordo Fratemitatis*, 3 voll., Herder, Roma 1977. Oltre le due rassegne di G. Casagrande, *Il movimento penitenziale nel Medio Evo*, in «Benedictina», 27 (1980), pp. 695-709, e *Il movimento penitenziale nei secoli del basso Medioevo*, ivi, 30 (1983), pp. 217-33, che rimandano a molto materiale precedente, devo poi limitarmi a segnalare i successivi F. Sorelli, *Per la storia religiosa di Venezia nella prima metà del Quattrocento: inizi e sviluppi del Terz'Ordine domenicano*, in *Viridarium Floridum. Studi di storia veneta offerti dagli allievi a Paolo Sambin*, Antenore, Padova 1984, pp. 89-114; R. Rusconi (a cura di), *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia,

La capacità di interpretare i fermenti devozionali popolari non dev'essere affatto vista in contrasto con la significativa presenza dei Mendicanti nell'alta cultura dello scorcio del Medio Evo. Correttamente inteso come professione delle lettere, e non ipostatizzato quale condizione mentale totalizzante, l'Umanesimo appare tutt'altro che incompatibile con la religiosità del tempo; ed esso fu di fatto coltivato al più alto livello non solo fra i dotti operanti in Curia papale, ma anche nell'ambito di diversi conventi, specie domenicani e agostiniani³⁷. Quanto all'alta cultura teologica, la rete delle scuole superiori dei singoli istituti e degli Studi generali degli Ordini aveva già fra Due e Trecento assicurato una continuità e qualità d'insegnamento, al cui influsso non rimanevano completamente indifferenti neppure elementi estranei ai ranghi della Chiesa regolare, e il cui esempio non poté poi essere nel Quattrocento del tutto ignorato neppure dai movimenti osservanti, per quanto questi fossero meno preoccupati della dottrina che del rigore di vita³⁸.

Firenze 1984; G. De Sandre Gasparini, *Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti*, in *I frati minori e il terzo ordine*, cit., pp. 77-114; G. Andreozzi, *Il movimento penitenziale francescano in Sicilia nei secoli XIII-XIV*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia*, cit., pp. 117-41. Per un caso specifico, importante nella sfera economica: R. Manselli, *Gli Umiliati, lavoratori di lana*, in M. Spallanzani (a cura di), *Produzione, commercio e consumo di lana (nei secoli XII-XVIII)*, Olschki, Firenze 1976, pp. 231-36.

³⁷ P.O. Kristeller, *The role of religion in Renaissance Humanism and Platonism*, in Id., *Studies in Renaissance thought and letters*, vol. II, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1985, pp. 129-33; K. Elm, *Mendikanten und Humanisten im Florenz des Tre- und Quattrocento*, in O. Herding-R. Stupperich (a cura di), *Die Humanisten in ihrer politischen und sozialen Umwelt*, Boppard 1976, pp. 51-85 (sintetizzato in italiano in Bizzocchi, *Chiesa e potere*, cit., p. 29).

³⁸ M. d'Alatri, *Panorama geografico, cronologico e statistico sulla distribuzione degli «Studia» degli Ordini Mendicanti: Italia*, in *Le scuole degli Ordini Mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Accademia Tudertina, Todi 1978, pp. 49-72; J. Verger, *«Studia» et Universités*, ivi, pp. 173-203; G. Barone, *La legislazione degli «Studia» dei Predicatori e dei Minori*, ivi, pp. 205-47; M. Fois, *La questione degli studi nell'Osservanza e la soluzione di S. Bernardino da Siena*, in D. Maffei-P. Nardi (a cura di), *Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiniano*, Accademia Senese degli Intronati, Siena 1982, pp. 477-97; C. Piana, *L'evoluzione degli studi nell'Osservanza francescana nella prima metà del '400 e la polemica tra Guarino da Verona e fra Giovanni da Prato a Ferrara (1450)*, in «Analecta Pomposiana», 7 (1982), pp. 249-89.

Un aspetto molto notevole dell'influenza dei Mendicanti, fra pietà religiosa e assistenza sociale, è infine la promozione, dovuta soprattutto all'osservanza francescana e realizzata principalmente nelle città centro-settentrionali durante la seconda metà del Quattrocento, dei Monti di Pietà, organismi destinati a sostituire con forme di solidarismo cristiano la pratica del prestito usurario, e capaci di un effettivo successo nell'attivare sul piano economico i ceti più modesti e nel preservare dalla degradazione persone e famiglie messe in pericolo da congiunture sfavorevoli. Episodio importante della storia economica e sociale ai primordi dell'età moderna, la fondazione dei Monti va pure ricordata come un capitolo della storia delle disavventure degli ebrei, benché talora Monti e banchi ebraici abbiano finito col convivere, e per contro l'antisemitismo, come fenomeno endemico di ostilità per i «diversi» per eccellenza nel mondo cristiano, non si sia certo esaurito nella sola occasione dell'infiammata predicazione antifeneratizia dei frati minori³⁹.

Molte erano insomma, in un bilancio complessivo, le ragioni che facevano di quella dei Mendicanti la porzione più efficace e penetrante della pastorale negli ultimi secoli del Medio Evo. E che sia specificamente indirizzata contro di loro una gran parte dell'anticlericalismo del tempo — parlo di quello più illustre, dagli esempi d'ipocrisia fratesca nelle novelle del Boccaccio ai sarcasmi sulla repubblica degli zoccolanti nel carteggio fra Machiavelli e Guicciardini — si può pur assumere, nella prospettiva che s'è indicata in apertura, come una prova certa del loro successo. Non si deve comunque dimenticare che neppure gli Ordini Mendicanti poterono restare affatto immuni

³⁹ P. Prodi, *La nascita dei Monti di Pietà: tra solidarismo cristiano e logica del profitto*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8 (1982), pp. 211-24; M.G. Muzzarelli, *Un bilancio storiografico sui Monti di Pietà: 1956-1976*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 33 (1979), pp. 165-83; R. Segre, *Bernardino da Feltre, i Monti di Pietà, e i banchi ebraici*, in «Rivista Storica Italiana», 90 (1978), pp. 818-33. Per i precedenti, G. Todeschini, *Teorie economiche francescane e presenza ebraica in Italia (1380-1462 c.)*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo e l'osservanza*, Centro di Studi Francescani, Assisi 1985, pp. 149-67. Per un altro ambito, F. Rotolo, *Fra Andrea da Faenza O.F.M. obs. (morto 1495) e i primi Monti di Pietà in Sicilia*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia*, cit., pp. 149-69.

dalla generale crisi che investì il clero fra le vicende del papato avignonese, dello Scisma, della temporalizzazione della Chiesa rinascimentale; che anch'essi vissero, proprio durante i secoli XIV e XV, alcuni momenti di enorme difficoltà. Il superamento di tali difficoltà fu condizionato, e non sempre più favorevolmente che per i benedettini, dall'importanza stessa dell'influsso dei frati nella società civile del tempo.

5. Osservanza regolare

Indipendentemente dal fatto che il messaggio religioso possieda o meno una verità fuori dalla contingenza storica, le persone e gli istituti della Chiesa vivono in stato di condizionamento reciproco col mondo, tanto più approfondito, quanto più la Chiesa costituisce una parte non solo, com'è oggi, importante, ma, com'era nel Medio Evo e nei primi secoli dell'età moderna, addirittura integrante della società civile e del potere politico. Sicché, dal punto di vista della contingenza storica, va intesa nei suoi condizionamenti mondani anche una vicenda di grande significato religioso come quella della riforma osservante, avviata nel Trecento e proseguita con forza durante il secolo successivo nel variegato ambito delle istituzioni ecclesiastiche regolari. Sotto il profilo dell'attività pastorale tale riforma non tanto proponeva contenuti nuovi, quanto tracciava la via ch'era necessario percorrere per recuperare, dopo una fase di rilassamento e di compromesso, il rigore e la freschezza propri del primo impatto dell'apostolato dei Mendicanti, e per comunicare una simile tensione ai benedettini nella reazione alla crisi che li attanagliava; per esperire appieno, insomma, le molteplici possibilità di azione che si sono indicate qui sopra⁴⁰. Ma prima delle sistemazioni e soluzioni cinquecente-

⁴⁰ Stanislao da Campagnola, *L'«osservanza» come problema dell'attività pastorale*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Accademia Tudertina, Todi 1976, pp. 183-209; M. Sensi, *Le Osservanze francescane nell'Italia centrale*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1985. Sguardo generale in K. Elm, *Riforme e osservanze nel XV e XVI secolo*, in *Il rinnovamento*, cit., pp. 149-67.

sche, avvenute nel quadro d'una determinante assunzione d'iniziativa da parte del Papato, il successo degli sforzi per l'osservanza s'era variamente e largamente conformato alla logica dei poteri civili presenti nella società italiana⁴¹.

Per i Mendicanti, senza pretendere di schizzare in pochi tratti anche solo le principali vicende della riforma entro i diversi Ordini, si può tentare di mettere in luce alcuni orientamenti di fondo. Principi, comunità, popolazioni erano in linea di massima favorevoli al ripristino dell'originario rigore della regola, al ritorno alla semplicità e purezza di vita dei frati. Ma poiché i maggiori conventi ormai assestati nelle città vi si erano compenetrati coi ceti di potere, e nonostante la struttura sovralocale degli Ordini cui appartenevano finivano col rispecchiare abbondantemente nella loro stessa composizione personale le famiglie di tali ceti — un fatto, questo, rilevabile per situazioni assai difformi fra loro⁴² —, fu meno facile e meno frequente trasformare dall'interno con l'immissione di elementi estranei gli istituti già esistenti che non fonderne dei nuovi. L'Osservanza giunse così a strutturarsi in nuovi conventi, nuove provincie e nuove compagini amministrative, le quali secondo la differente conformazione dei vari Ordini potevano risultare, rispetto alle provincie e alle compagini tradizionali, più o meno corrispondenti ai confini e agli influssi dei potentati civili, e perciò più o meno favorevoli a questo o a quell'aspetto della politica ecclesiastica degli Stati. Un realistico calcolo d'opportunità condizionava così da parte laica il sentimento religioso generalmente propizio all'Osservanza, strumentalizzando il movimento di riforma mendicante con l'intenzione di connetterne le strutture alle sfere d'influenza in ambito civile, e perciò variamente assecondando o avversando la promozione

⁴¹ Cito qui il saggio di G. Zarri, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento*, in P. Prodi-P. Johanek (a cura di), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 207-57, che va tenuto presente anche per il resto del paragrafo.

⁴² Pesce, *La Chiesa di Treviso*, cit., vol. I, pp. 463-64, 506, 517-20; Bizzocchi, *Chiesa e potere*, cit., pp. 29-30; M.A. Coniglione-S.L. Forte, *Il libro dei frati professi del convento di S. Domenico di Palermo 1416-1583*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 50 (1980), pp. 201-72.

delle nuove fondazioni e l'ampliamento delle nuove provincie nei diversi Ordini.

La genericità di questa tipologia è necessaria per inquadrare una multiforme articolazione di vicende e di soluzioni concrete. Nell'Italia centro-settentrionale il termine politico di riferimento è la logica delle rivalità e degli equilibri fra i cosiddetti Stati regionali, e della loro rispettiva compattezza interna, e dei rapporti fra questi e i minori Stati autonomi. In tale logica vanno intesi — per offrire qui appena un abbozzo di casistica — episodi come la concorrenza fra elementi d'orbita lombarda o veneta nell'affermazione dell'Osservanza francescana in un conteso territorio di confine quale il Bresciano; l'appoggio di Ludovico il Moro alla fondazione di un grande santuario della medesima osservanza a Varallo, come occasione di presenza in un'area strategicamente importante e fedele quale la Valsesia, soggetta a Milano direttamente e non tramite la meno sicura Novara; il fallimento del tentativo di Borso d'Este di staccare i conventi domenicani osservanti del suo territorio dalla vasta e sovrastatale Congregazione lombarda; la sostanziale freddezza della Repubblica di Firenze per la promozione dell'Osservanza presso i serviti, un Ordine che meglio corrispondeva alla sfera d'influenza fiorentina con i suoi ranghi tradizionali che non con quelli riformati, e presso gli agostiniani, la cui riforma era legata in Toscana alla forza propulsiva d'una congregazione d'ambito senese⁴³.

Nel Regno di Napoli il contesto politico ai progressi dell'Osservanza è costituito dalle predilezioni e dalle scelte delle case dinastiche, e dalla dialettica dei rapporti di queste con la grande nobiltà baronale del Mezzogiorno. Esauritasi con gli

⁴³ Ferri Piccaluga, *Iconografia francescana in Valcamonica*, cit.; A. Calufetti, *I vicari e i ministri provinciali dei Frati Minori della regolare osservanza di Brescia (1474-1810)*, in «Studi Francescani», 78 (1981), pp. 353-72; P.G. Longo, *Letteratura e pietà a Novara tra XV e XVI secolo*, Associazione di Storia della Chiesa Novarese/Fondazione Achille Marazza Borgomanero, Novara 1986, pp. 61-70; A. Prosperi, *Le istituzioni ecclesiastiche e le idee religiose*, in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, De Donato, Bari 1977, pp. 125-63 (132); Bizzocchi, *Chiesa e potere*, cit., pp. 76-9.

Angioini la fase di eccezionale intimità fra famiglia regnante e linea spirituale del francescanesimo, l'intraprendenza della dinastia al potere s'indirizza con gli Aragonesi a fine Quattrocento piuttosto verso il movimento di riforma entro l'Ordine domenicano, col tentativo, per altro molto contrastato, d'introduzione dell'Osservanza lombarda nel Regno. Mentre dietro la riforma francescana sembra avvertirsi in età aragonese soprattutto l'appoggio da parte delle grandi casate nobiliari — i Sanseverino in Basilicata, gli Orsini del Balzo in Puglia, oltre ad altri minori —, in un rapporto che appare già ben delineato nella prima metà del Quattrocento, e che andrà anche tenuto presente come sfondo, per la seconda metà del secolo, dell'apostolato di san Francesco di Paola, delle sue vicissitudini con re Ferrante, dei suoi legami con la Calabria feudale, con i Sanseverino in disgrazia dopo la congiura dei baroni, e con la Francia⁴⁴.

Quanto alla riforma della Chiesa monastica, che dopo le anticipazioni trecentesche di Monte Oliveto si attua parzialmente e con fatica nel corso del secolo successivo soprattutto sotto la guida della Congregazione di Santa Giustina di Padova, la sua affermazione non è limitata solo dalle resistenze d'ordine politico-diplomatico suscitate in molte regioni d'Italia dal fatto che il proselitismo di Santa Giustina e quello di altre com-

⁴⁴ D. Ambrasi, *La vita religiosa*, in *Storia di Napoli*, vol. III, *Napoli Angioina*, Società Ed. Storia di Napoli/Edizioni Scientifiche Italiane, 1969, pp. 437-573 (499-512); A. D'Amato, *Sull'introduzione della riforma domenicana nel napoletano per opera della Congregazione Lombarda (1489-1501)*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 26 (1956), pp. 249-75; A. Bochicchio, *L'origine della Regolare Osservanza francescana in Basilicata 1472-1484*, in «Studi Francescani», 74 (1977), pp. 37-85 (48-49, 50-51, 54-64, 66-68, 72-73, 78); Id., *Lo sviluppo della provincia francescana di Basilicata 1484-1593*, ivi, pp. 121-67 (126-27, 130-31, 132-33); G. Brescia, *Andria francescana*, in «Archivio Storico Pugliese», 36 (1983), pp. 261-77 (specie 274-75); A. Imperato, *Il Francescanesimo nel territorio di Principato dal secolo XIII al secolo XVI*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 64 (1971), pp. 3-70 (67, 68); Vetere, *Insediamenti francescani*, cit., pp. 353-55; E. Pontieri, *S. Francesco di Paola e i suoi rapporti con Ferrante I d'Aragona*, in Id., *Per la storia del regno di Ferrante I d'Aragona Re di Napoli*, 2ª ed., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1969, pp. 371-443.

pagini minori non si svolge fuori dall'ombra protettiva della repubblica di Venezia; resistenze confermate anche dall'immediato rapporto che s'instaura, nel caso di un'espansione territoriale come quella su Ravenna, fra conquista veneziana e affiliazione dei monasteri locali all'Osservanza⁴⁵. Le novità organizzative che nella Congregazione riformata s'accompagnano al richiamo del rigore ascetico introducono infatti anche un problema strutturale di grande rilievo. Gli istituti affiliati perdono la tradizionale autonomia del monastero benedettino sotto l'autorità del suo abate vitalizio, per venir sottomessi al reggimento fortemente accentrato del capitolo generale della Congregazione, il quale si sostituisce alle varie famiglie conventuali nell'elezione dei superiori dei singoli monasteri, dapprima ancora a vita, e presto per la durata d'un solo anno. Tale innovazione, col vincere l'isolamento e la conseguente debolezza degli istituti e col privarli della qualità di prebende perpetue, costituisce un'esplicita barriera contro l'espansione della commenda, che ovviamente colpisce il singolo ente in quanto beneficio vitalizio. E in effetti il logico esito del movimento riformatore sarà il divieto d'impetrazione in commenda dei suoi monasteri e l'automatica conferma delle elezioni compiute dal capitolo generale⁴⁶.

Non necessariamente tutti i ceti dirigenti dei vari Stati italiani dovevano sentirsi sempre ugualmente danneggiati dalla diminuzione delle commende, la cui spartizione, ch'era un tipico affare di Curia romana, potevano avvertire tanto più come un loro vantaggio e tanto meno come un saccheggio, solo

⁴⁵ G. Chittolini, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centro-settentrionale del Quattrocento*, in *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 147-93 (174-75); F. Landi, *La fine di una crisi: il clero regolare a Ravenna durante la dominazione veneta*, in D. Bolognesi (a cura di), *Ravenna in età veneziana*, Longo, Ravenna 1986, pp. 129-38. Ovviamente non va trascurato il ruolo degli olivetani anche nel Quattrocento: vedi per es. A. Samaritani, *Gli Olivetani nella società ferrarese del '400 tra Estensi e movimenti di riforma*, in «Analecta Pomposiana», 6 (1981), pp. 75-145; G. Picasso, *Lineamenti di spiritualità olivetana nel Quattrocento*, ivi, pp. 147-61.

⁴⁶ M. Fois, *I movimenti religiosi dell'osservanza nel '400: i benedettini*, in Trolese (a cura di), *Riforma della Chiesa*, cit., pp. 225-62.

in conformità con la loro più o meno forte rappresentanza e influenza in corte pontificia. Ma la novità organizzativa portata dalla riforma monastica aveva una conseguenza assai più radicale che non la liquidazione della commenda: il fatto che dopo l'assorbimento in una congregazione il monastero cessasse di costituire la fonte di reddito per un singolo ecclesiastico — poiché vi si susseguivano con rapida cadenza, e senza incamerarne a proprio favore le ricchezze, gli inviati e stretti dipendenti di un capitolo generale — sopprimeva in realtà, e a tempo indeterminato, il beneficio stesso. Sotto il profilo del rapporto fra Chiesa e potere si riproponeva così una condizione che, se era del tutto naturale per i conventi degli Ordini Mendicanti, membri di organismi compatti e universalistici, che il loro dialogo con le forze locali impostavano ovviamente su altre basi che non quelle della provvista beneficiaria, non era invece tanto facile imporre per istituti così profondamente calati nella dimensione temporale ed economica della Chiesa locale quali gli antichi e anticamente dotati e aristocratici monasteri benedettini.

6. Chiesa cittadina, Chiesa rurale. Il sistema dei benefici

Quella che più tipicamente continuava ad impernarsi sul sistema del beneficio era l'organizzazione della Chiesa secolare, nella quale apparivano così coi tratti più marcati le forme di condizionamento locale e politico della situazione del clero nel mondo. Necessario a consentire al chierico, fosse o no incaricato di cura d'anime, l'esercizio del suo ufficio in libertà da preoccupazioni materiali e possibilità di totale dedizione, il beneficio era anche il fondamento dell'incidenza economica e temporale della struttura ecclesiastica diocesana nella società civile; e su di esso s'incardinava la forte presenza che i ceti eminenti in tale società normalmente avevano nei ranghi e nel governo della Chiesa locale. La riforma del secolo XI e la lotta per le investiture avevano messo fine all'ingerenza diretta dei laici nelle procedure di nomina degli ecclesiastici; ma non certo

a quella indiretta, in quanto non potevano sciogliere il nodo che intorno al beneficio legava la presenza della Chiesa nella storia agli interessi e alle pulsioni di questo mondo: un dato, questo, di cui tener conto, per evitare rischi d'astrattezza nell'esaminare non solo la pratica pastorale, coi suoi punti di forza e di debolezza ricordati in apertura, ma anche, al di là della problematica propriamente religiosa, la natura stessa del potere politico in Antico Regime.

Un'occupazione o comunque controllo aristocratico prevalente, se non addirittura schiacciante, caratterizzava nelle città quei benefici che, come le cappellanie, e soprattutto i canonicati dei capitoli cattedrali dopo la decadenza degli obblighi di vita comune e la divisione duecentesca delle proprietà in prebende singole, offrivano insieme i vantaggi dello scarso impegno, della notevole ricchezza, e della partecipazione alla vita di organismi che quali corpi imperituri rappresentavano la continuità della guida della diocesi rispetto alla successione dei singoli vescovi. Nella composizione personale dei capitoli si rispecchiavano così anche nel modo più dettagliato gli avvicendamenti e le lotte che animavano il mondo politico circostante⁴⁷. Ma un forte nesso strutturale univa sovente con i maggiori casati familiari anche benefici

⁴⁷ Mi limito a qualche segnalazione: V. Polonio-J. Costa Restagno, *Chiesa e città nel basso Medioevo: vescovi e capitoli cattedrali in Liguria*, Società Ligure di Storia Patria, Genova 1988; G. Chittolini, *I beni terrieri del capitolo della cattedrale di Cremona fra il XIII e il XIV secolo*, in «Nuova Rivista Storica», 49 (1965), pp. 213-74 (254-57); L. Pesce, *Ludovico Barbo vescovo di Treviso (1437-1443)*, 2 voll., Antenore, Padova 1969, vol. I, pp. 83-101; G.M. Varanini, *La Chiesa veronese nella prima età scaligera. Bonincontro arciprete del capitolo (1273-1295) e vescovo (1296-1298)*, Università, Padova 1988; G. Battioni, *Sacramoro da Rimini ed il governo della diocesi parmense (1476-1482)*, in *Parma e l'Umanesimo italiano*, Antenore, Padova 1986, pp. 55-73 (63); G. Zarri, *Le istituzioni ecclesiastiche nel ducato di Urbino nell'età di Federico da Montefeltro*, in G. Cerboni Baiardi-G. Chittolini-P. Floriani (a cura di), *Federico di Montefeltro*, vol. I, Lo Stato, Bulzoni, Roma 1986, pp. 121-75 (147-54); Bizzocchi, *Chiesa e potere*, cit., pp. 17-25. Per la Toscana non fiorentina, G. Benedetto, *Potere dei chierici e potere dei laici nella Lucca del Quattrocento al tempo della signoria di Paolo Guinigi (1400-1430): una simbiosi*, in «Annuario della Biblioteca Civica di Massa», 1984, pp. 1-54. Per le importanti peculiarità di Venezia, B. Betto, *Il capitolo della basilica di S. Marco in Venezia*, Antenore, Padova 1984 (alle pp. 194-253 un confronto col capitolo cattedrale).

curati come le chiese parrocchiali, attraverso l'istituto giuridico del giuspatronato, il diritto cioè di scegliere il rettore di un ente ecclesiastico; un diritto che le grandi famiglie potevano detenere direttamente grazie a più o meno antichi meriti di finanziamento e appoggio, o anche indirettamente esercitare condizionando di fatto le elezioni popolari, e che essendo in entrambi i casi normalmente legato all'insediamento nell'area topografica della parrocchia interessata, finiva col costituire l'aspetto ecclesiastico e religioso di una più generale forma di patronato politico e sociale⁴⁸.

Sul nodo della questione patrimoniale s'incentrava pure il rapporto, estraneo alla sfera dei benefici secolari ma certo non alla realtà ecclesiastica locale, fra la Chiesa e la parte femminile dei ceti superiori della società cittadina. Perché già ben prima dell'età della monaca di Monza, in una cultura che negava alla donna altri ruoli se non di moglie, religiosa, o prostituta, il problema della vocazione delle ragazze al monastero non si poneva fuori da una strategia familiare di difesa della ricchezza di fronte al salasso rappresentato dalla dote necessaria per un matrimonio onorevole; così come, del resto, fuori da una logica di affetti parentali, nel guazzabuglio del cuore umano dei padri che sacrificavano le figlie a quella strategia, non si possono intendere le gravi difficoltà che accompagnavano gli sforzi dei superiori religiosi e dei vescovi per far rispettare nella vita dei monasteri femminili la rigorosa disciplina e la rinuncia al mondo cui essi erano in teoria votati⁴⁹.

La profonda integrazione fra chierici, monache, e aristocrazie urbane, la compenetrazione personale fra mondo ecclesiastico e mondo civile, erano coronate e confermate su di un

⁴⁸ G. Greco, *I giuspatronati laicali nell'età moderna*, in Chittolini-Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 531-72; Bizzocchi, *Chiesa e potere*, cit., pp. 44-45, 47-48. Interessante particolarità nella Genova degli «alberghi»: L.M. De Bernardis, *Le parrocchie gentilizie di Genova*, in *La Storia dei Genovesi*, vol. II, Associazione Nobiliare Ligure, Genova 1982, pp. 199-217.

⁴⁹ Oltre alla sintesi di G. Zarri, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in Chittolini-Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 357-429, cito almeno il successivo A. Molho, «*Tanquam vere mortua*». *Le professioni religiose femminili nella Firenze del tardo Medioevo*, in «*Società e Storia*», n. 43 (1989), pp. 1-44.

piano più generale dall'intreccio fra le due sfere in alcune delle più importanti manifestazioni della vita pubblica, come la tendenza a sacralizzare gli eventi decisivi della storia della città, l'esistenza di chiese del Comune, di cappelle entro i palazzi del governo, l'intonazione civica che caratterizzava il culto del santo patrono e altri aspetti della religiosità cittadina: tutti elementi che senza dubbio concorrevano ad attribuire una connotazione spiccatamente «comunale» al modello della Chiesa di città⁵⁰. E certo è nell'Italia centro-settentrionale che si trova più largamente e nelle forme più accentuate il fenomeno dell'assimilazione fra gerarchie e vita ecclesiastica locale da un lato e composizione dei gruppi dirigenti e governo laico dall'altro; in quella parte d'Italia, cioè, dov'erano più diffusi un antico radicamento delle nobiltà nelle realtà cittadine, e il loro mescolamento con le forze e gli interessi delle borghesie, e dunque dove più facilmente esistevano ceti urbani di significativo rilievo economico e politico⁵¹.

Anche nel Mezzogiorno però, per quanto esso ovviamente mostri sotto questo profilo un minore sviluppo, occorre notare l'importante presenza, nelle situazioni dove la società urbana appare più articolata e attiva, di Chiese locali caratterizzate da una forte impronta aristocratica cittadina. Si tratta, a parte le grandi capitali, anche di centri, come Amalfi, dove non è del tutto sepolto lo spirito di un'antica intraprendenza; dove una fiera commerciale, la possibilità di un appalto, l'esercizio di una carica pubblica fanno maturare, come a Trani o a Monopoli o a Pozzuoli, le condizioni di vita di un patriziato locale d'una qualche consistenza: centri tutti, dove le strutture ecclesiastiche portano chiari, pur nei limiti di una dimensione in assoluto modesta e non senza i riflessi della presenza di gruppi

⁵⁰ S. Bertelli, *Il potere oligarchico nello stato-città medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 149-56; M. Ronzani, *La «chiesa del Comune» nelle città dell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, in «*Società e Storia*», n. 6 (1983), pp. 499-534; G. Tognetti, *La religione civica nell'Italia comunale*, in «*La Cultura*», 22 (1984), pp. 101-27; A. Benvenuti Papi, *Pastori di popolo. Storie e leggende di vescovi e di città nell'Italia medievale*, Arnau, Firenze 1988.

⁵¹ Jones, *Economia e società*, cit., pp. 17-23.

mercantili anche immigrati, i tratti più tipici della Chiesa di città centro-settentrionale: giuspatronati familiari sulle parrocchie, chiusura oligarchica dei capitoli e fioritura delle cappellanie private nelle cattedrali, tinta aristocratica nei monasteri femminili⁵².

Una distinzione articolata fra Italia superiore e inferiore è poi il caso di suggerire a proposito della relazione fra le élites ecclesiastiche cittadine e le istituzioni della Chiesa rurale. In molte zone del Nord e del Centro l'esistenza di importanti ceti urbani aveva conferito all'affermazione del fenomeno comunale un impeto e una carica espansiva tali, che i rapporti di forza economici e politici fra le città e le campagne restavano pesantemente squilibrati a vantaggio delle prime. A ciò s'accompagnava di solito in ambito ecclesiastico, nel territorio della diocesi in corrispondenza col contado del Comune, una profonda subordinazione dell'apparato periferico ai gruppi di governo centrali: sia che il controllo sui benefici rurali da parte delle famiglie di tali gruppi, esercitato o meno anche sulla base di giuspatronati formalmente riconosciuti, si configurasse come aspetto o conseguenza di una relativamente recente penetrazione cittadina nella proprietà fondiaria; sia che la presenza nei contadi di ragguardevoli e compatti nuclei di enti ecclesiastici inseriti d'antica data nella rete d'insediamento e nel sistema di potere di casati d'origine schiettamente nobile rimanesse rilevante, ed anzi possibile, solo in virtù della pur parziale urbanizzazione di quei casati, e comunque del loro sostanziale inglobamento nella vita politica delle città⁵³.

⁵² Ambrasi, *La vita religiosa*, cit., pp. 523-28; M. Del Treppo-A. Leone, *Amalfi medioevale*, Giannini, Napoli 1977, pp. 151-64, 270-74, 291-310; P. Pirri, *Il duomo di Amalfi e il chiostro del Paradiso*, Scuola Tipografica don Luigi Guanella, Roma 1940, pp. 71-74, 121-33 (ancora utile per la minuscola ricerca sulle cappellanie); G. Vitale, *La formazione del patriziato urbano nel Mezzogiorno d'Italia: ricerche su Trani*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 3^a s., 19 (1980), pp. 99-179 (148-74); L. Donvito, *Le chiese locali nella prima età moderna: Monopoli dal governo capitolare al governo vescovile*, in Id., *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e Seicento*, Angeli, Milano 1987, pp. 165-252 (174-79); B. Ruggiero, *Potere, istituzioni, Chiese locali: aspetti e motivi del Mezzogiorno medioevale dai Longobardi agli Angioini*, Centro Salentino di studi medioevali, Nardò 1977, specie pp. 107-74.

⁵³ G.M. Varanini, *La chiesa di un borgo franco. Note su S. Pietro di Villafraanca Veronese (secoli XII-XV)*, in Sambin (a cura di), *Pievi, parrocchie*, cit., pp. 181-219; Bizzocchi, *Chiesa e potere*, cit., pp. 42-50, 124-31.

Una tale subordinazione della Chiesa rurale alla società urbana è estranea al Mezzogiorno d'Italia; tanto che vale davvero come un'eccezione alla regola il caso che vi si può indicare di maggior attinenza a quel modello, il caso cioè della stretta dipendenza degli enti ecclesiastici del contado dell'Aquila da quelli della città, dei quali anzi costituivano una sorta di proiezione. Caso eccezionale quanto, entro i confini del Regno, la storia stessa dell'Aquila fin dalla fondazione, con la sua capacità di porsi a lungo come un organismo politico quasi autonomo di fronte a corona e baroni, con la fisionomia marcatamente comunale delle sue vicende interne, delle sue lotte di fazione, della sua civica religiosità⁵⁴. La tipologia prevalente era ovviamente nel Mezzogiorno quella d'una Chiesa di campagna amministrativamente e culturalmente lontana dal mondo delle città, la Chiesa della dialettica chierici/feudatari, o chierici/comunità rurali, che animava fra l'altro la vita religiosa e le implicazioni economiche e patrimoniali di un istituto come la ricettizia⁵⁵.

Anche sotto questo profilo si possono tuttavia indicare elementi, che senza pregiudicare affatto la distinzione di fondo tra le due Italie, ne rendono assai complesso il dettaglio. E ciò non solo nel senso che nel Centro-Nord lo schema comunale e diocesano della Chiesa di città non si applica, almeno nella sua versione più forte e aggressiva, a quelle zone dove la signoria rurale e il feudo mantengono una vitalità non del tutto, e talora quasi per nulla, condizionata dalla politica dei patriziati cittadini — vaste zone, invero: il Trentino, il Friuli, parti del Piemonte, del Lazio e dell'Emilia, l'area

⁵⁴ A. Clementi, *Momenti del Medioevo abruzzese*, Bulzoni, Roma 1976, pp. 103-12; Id., *Pievi e parrocchie degli Abruzzi nel Medioevo*, in *Pievi e parrocchie*, cit., vol. II, pp. 1065-94 (1084-94); R. Colapietra, *Spiritualità, coscienza civile e mentalità collettiva nella storia dell'Aquila*, Deputazione Abruzzese di Storia Patria, Aquila 1984.

⁵⁵ F. Tateo, *Chierici e feudatari nel Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. XII-XIII; Vitolo, *Dalla pieve rurale alla chiesa ricettizia*, cit. Cito, per qualche elemento nel senso indicato nel testo, anche la monografia di M.A. Fiore, *La ricettizia di Torremaggiore*, Nicola Caputo, Torremaggiore 1966.

appenninica⁵⁶ —; ma anche e soprattutto perché non mancano nel Mezzogiorno, in Puglia e in Sicilia per esempio, tracce d'una qualche intraprendenza dei ceti urbani nella conduzione agraria e nel controllo politico-ecclesiastico dei territori soggetti a regime feudale⁵⁷. Che poi tale intraprendenza non si possa comprendere senza valutare l'apporto di forze imprenditoriali provenienti dall'Italia superiore — veneziane, fiorentine — all'attività economica meridionale, è questione che, al di là dell'analisi delle relazioni fra Chiesa e potere e clero e società, investe la stessa interpretazione generale della storia del Mezzogiorno, e sulla quale il dibattito è aperto, fra chi sottolinea, di quell'apporto, l'impulso all'ammodernamento e allo sviluppo, e chi gli rimprovera invece un effetto di soffocamento sulla possibilità di maturazione di una borghesia del Regno⁵⁸.

L'intreccio coi poteri locali, in tutta la varietà della configurazione di tali poteri in Italia, era insomma alla base della distribuzione delle rendite beneficarie, e così del reclutamento del clero, compreso quello incaricato della cura d'anime; e ciò assicurava la forte integrazione e l'omogeneità sociale e politica del complesso dei preti italiani con l'ambiente in cui si trovavano ad operare. Anche il fenomeno dei chierici forestieri, riscontrabile in proporzioni non irrilevanti in diverse zone, appare infatti di solito collegato a rapporti commerciali fra la zona interessata e i paesi d'origine dei preti, o all'esistenza di vere e proprie colonie d'immigrati, come quelle slave, albanesi e pugliesi sulle coste della Romagna e delle Marche, e nel

⁵⁶ G. Cherubini, *Le campagne italiane dall'XI al XV secolo*, in *Comuni e Signorie: istituzioni, società e lotte per l'egemonia*, UTET, Torino 1981, pp. 265-448 (385-88); G. Chittolini, *Signorie rurali e feudi alla fine del Medioevo*, ivi, pp. 589-676.

⁵⁷ Donvito, *Le chiese locali*, cit., pp. 171-73; L. Sorrenti, *Il patrimonio fondiario in Sicilia. Gestione delle terre e contratti agrari nei secoli XII-XV*, Giuffrè, Milano 1984, pp. 54-82, 272-74, 289-92.

⁵⁸ M. Del Treppo, *Il Regno aragonese*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. IV, *Il Regno dagli Angioini ai Borboni*, Roma-Napoli 1987, pp. 87-201 (162-84); G. Galasso, *Mezzogiorno medievale e moderno*, Einaudi, Torino 1965.

Veneto anche interno, dove tali insediamenti erano indotti dalla politica economica della repubblica⁵⁹.

Questa intrinsechezza fra clero e società civile, che veniva del resto invocata, anche per una semplice preoccupazione linguistica, dallo stesso diritto canonico («*quisque in patria sua beneficiatur*»)⁶⁰, non si lascia comunque cogliere solo sotto l'aspetto dell'estrazione del personale ecclesiastico. Qualunque prete di qualsiasi provenienza poteva, com'è ovvio, inserirsi perfettamente, o venir condizionato in mille modi nella realtà locale. Ma soprattutto, il legame col mondo si strutturava, oltre che sulla successione delle persone, sul controllo della temporalità dei benefici. Abbondanti e continue sono per tutta Italia le prove del massiccio sfruttamento diretto di beni della Chiesa da parte di famiglie private o cartelli di affaristi laici tramite contratti d'affitto, che la buona intesa o la parentela con le gerarchie ecclesiastiche in carica potevano far ottenere a condizioni anche estremamente convenienti. Se questo fenomeno non arrivò certo a provocare la dissipazione di fatto della proprietà ecclesiastica, ne accentuò però sotto il profilo dell'utilizzazione economica e sociale quella relativa indistinzione dalla proprietà aristocratica, già fondata sul monopolio che i chierici appartenenti ai ceti dirigenti, urbani o feudali, detenevano sul grosso delle rendite beneficarie⁶¹: col risultato di una commistione e confusione d'interessi destinata ad attribuire un'immediata valenza politica ad ogni proposito di riordinamento del sistema dei benefici, un inevitabile riflesso sulla sfera

⁵⁹ E. Peverada, *La parrocchia di Pescara nella chiesa ferrarese del Quattrocento*, in «*Analecta Pomposiana*», 10 (1985), pp. 109-57 (142); F. Grimaldi, *La chiesa di S. Maria di Loreto nei documenti dei secoli XII-XV*, Archivio di Stato, Ancona 1984, pp. 61-63; M. Sensi, *Fraternite di Slavi nelle Marche: il secolo XV*, in *Le Marche e l'Adriatico orientale*, in «*Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Marche*», 82 (1977), Ancona 1978, pp. 53-84; Rigon, *Clero e città*, cit., pp. 149, 232-37; Pesce, *La Chiesa di Treviso*, cit., vol. I, pp. 387-88; De Sandre Gasparini, *Confraternite*, cit., p. 308.

⁶⁰ P. Ourliac, *L'institution paroissiale dans le droit canonique du XV^e siècle*, in «*Revue de Droit Canonique*», 25 (1975), pp. 93-112 (95-98).

⁶¹ Un importante dibattito su questi problemi è ripreso in Stumpo, *Il consolidamento*, cit.

di competenza dei potentati civili ad ogni progetto di riforma del funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche secolari.

7. Vescovi. Curia romana

Un profilo decisamente politico caratterizza del resto, anche dopo l'erosione delle giurisdizioni temporali vere e proprie, le figure dei capi stessi delle Chiese locali, i vescovi. Installati alla testa di apparati religiosi tutti compenetrati con gli interessi e le componenti della società civile, essi mantenevano pure ragguardevoli giurisdizioni quali responsabili dei tribunali diocesani; tribunali che non si limitavano alla tutela delle immunità ecclesiastiche ma intervenivano frequentemente, in forza del principio della natura spirituale di certe questioni, come le cause usurarie o i diritti di vedove e orfani nelle successioni ereditarie, anche nella sfera delle attività dei laici. C'era poi la possibilità di un complessivo ascendente, difficile da definire ma certo molto importante, esercitato nelle città da presuli che vi detenevano una carica tanto prestigiosa, e per periodi di tempo spesso assai più lunghi di quelli di molti magistrati civili. Non è necessario insistere sul fatto che le cronache politiche, turbolentissime, dell'Italia bassomedievale, pullulano di protagonisti in veste episcopale; e che scorrendo le liste dei vescovi italiani prima del Concilio di Trento e della pace spagnola sulla penisola, è più difficile imbattersi in dei santi piuttosto che in dei guerrieri⁶².

S'intende che in questa situazione il reclutamento dei vescovi fosse molto strettamente influenzato da ragioni mondane, e non solo quelle dell'intreccio in ambito locale fra Chiese diocesane e aristocrazie cittadine, ma anche quelle dei mutamenti di vertice nella storia degli Stati durante gli ultimi secoli del Medio Evo. A grandi linee: nelle numerose sedi episcopali del Mezzogiorno, dopo la sistemazione strutturale e la latinizza-

⁶² I fondamenti della situazione in R. Brentano, *Due chiese: Italia e Inghilterra nel XIII secolo*, ed. it., Il Mulino, Bologna 1972.

zione operate dai Normanni, ai vescovi usciti dai tradizionali serbatoi della feudalità, dei piccoli ceti urbani, degli Ordini regolari, fecero normale contrappunto le successive ondate di stranieri collegati alle diverse dinastie pervenute al governo del Regno, e qualche italiano importato sulla scia della politica economica di richiamo delle forze imprenditoriali del Centro-Nord: vescovi, dunque, estranei per origine alla realtà meridionale, ma non per questo meno coerenti, ed anzi coerenti ai massimi livelli, col legame fra Chiesa e potere, in quanto prodotti ed interpreti della pretesa, anticamente fondata e destinata al definitivo coronamento in età spagnola, della monarchia del Sud al giuspatronato sulle più alte cariche ecclesiastiche dello Stato⁶³.

Nell'Italia centro-settentrionale, dove nell'età degli Stati municipali il vescovo, d'estrazione locale o meno, pur essendo sempre coinvolto in una dimensione diplomatica sovracomunale, incarnava spesso con la sua personalità e le sue relazioni il culmine della Chiesa di città, la grande politica introdusse pure una novità molto importante, connessa, fra Tre e Quattrocento, con la formazione dei cosiddetti Stati regionali. Per quanto tali Stati non realizzassero certo un accentramento di governo e

⁶³ N. Kamp, *Vescovi e diocesi dell'Italia meridionale nel passaggio dalla dominazione bizantina allo Stato normanno*, in *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 379-97; C.D. Fonseca, *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medievale*, Congedo, Galatina 1987, specie pp. 141-70 e 171-84; Del Treppo-Leone, *Amalfi medioevale*, cit., pp. 155, 270-73; Ruggiero, *Chiesa e società*, cit., pp. 87-88; G.M. Guastamacchia, *Francescani di Puglia. I Frati Minori Conventuali (1209-1962)*, Arti Grafiche Favia, Bari-Roma 1963, p. 25; G. Cioffari, *Storia dei Domenicani in Puglia (1221-1350)*, Centro Studi Nicolaiani, Bari 1986, pp. 95-101; Enzensberger, *I vescovi*, cit.; Ambrasi, *La vita religiosa*, cit., pp. 440-86; G.L. Barbieri, *Beneficia Ecclesiastica*, vol. I, a cura di I. Peri, Manfredi, Palermo 1962; A. Giuffrida, *Martino I d'Aragona e la Chiesa palermitana alla fine del sec. XIV*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 23 (1969), pp. 158-65; S. Fodale (a cura di), *Documenti del pontificato di Bonifacio IX (1389-1404)*, Ilalpalma, Palermo 1983; Bresc, *Un monde méditerranéen*, cit., vol. II, pp. 903-4; Longhitano, *La parrocchia*, cit., p. 19 nota 41; Turtas, *La Chiesa*, cit., pp. 291-93, 299; Clementi, *Momenti*, cit., pp. 92-93; B. Figliuolo, *Giovanni Battista Niccolini, fiorentino, arcivescovo di Amalfi (1475-1482)*, in «Rassegna Storica Salernitana», 9 (1988), pp. 41-61.

un dominio assoluto di tipo moderno, essi ponevano le città subordinate e i loro apparati ecclesiastici nell'orbita delle città prevalenti. Semplificando un'articolata gamma di esiti, si può dire che con la parziale eccezione della Repubblica di Venezia, per il complesso dei benefici minori tale subordinazione non minacciò seriamente il sistema delle Chiese di città, dato che anche in campo ecclesiastico il controllo delle aristocrazie centrali su quelle periferiche passò piuttosto per la via del clientelismo che della sopraffazione. Ma quanto alla scelta dei vescovi, a causa della loro tanto marcata fisionomia e influenza politica, tutti i governi delle capitali regionali vollero assicurarsi la promozione di presuli di sicuro affidamento: variamente collegati alla casata principesca e alla corte negli Stati signorili; diretta espressione delle oligarchie delle capitali negli Stati repubblicani di Venezia e di Firenze⁶⁴.

Un santo riformatore come Bernardino da Siena, protagonista dell'osservanza francescana, per tre volte si vide offrire e per tre volte rifiutò una cattedra episcopale⁶⁵. Non sarebbe difficile elencare in contrario diversi casi, del resto sempre illustrati con speciale amorevolezza da parte degli studiosi, buoni a fugare ogni eventuale impressione di sfiducia nella possibilità di coniugare un impegno pastorale vibrante con la carica di vescovo, di trasportare ai vertici della Chiesa secolare quell'anelito di rin-

⁶⁴ M. Ronzani, *Vescovi, capitoli e strategie famigliari nell'Italia comunale*, in *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 99-146; Chittolini, *La formazione dello Stato regionale e le istituzioni del contado*, Einaudi, Torino 1979; Id., *Stati regionali*, cit.; G.M. Varanini, *Dal Comune allo Stato regionale*, in M. Firpo-N. Tranfaglia (a cura di), *La Storia*, vol. II, *Il Medioevo*, 2, UTET, Torino 1986, pp. 693-724; C. Cenci, *Senato Veneto. «Probato» ai benefici ecclesiastici*, in C. Pianca-C. Cenci, *Promozioni agli ordini sacri a Bologna e alle dignità ecclesiastiche nel Veneto nei secoli XIV-XV*, Collegio di S. Bonaventura, Quaracchi 1968, pp. 313-454; C. Violante, *La Chiesa bresciana nel Medioevo*, in *Storia di Brescia*, vol. I, pp. 1000-124 (1119-24); G. Mantese, *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, vol. III, 1-2, Neri Pozza, Vicenza 1958-1964; Bizzocchi, *Chiesa e potere*, cit., capitoli 4 e 5. Quanto detto in corrispondenza della presente e della precedente nota è particolarmente provvisorio: si attendono gli Atti del convegno *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Brescia, 21-25 settembre 1987.

⁶⁵ E. Pasztor, *S. Bernardino da Siena e l'episcopato italiano del suo tempo*, in *Atti del Simposio*, cit., pp. 715-39.

novamento così vivo nel corpo della Chiesa regolare. Credo però non si tratti neppure di puntare sulle luminose anticipazioni di tempi migliori, quanto di valutare, secondo criteri adeguati al momento storico, anche l'esercizio dell'ufficio proprio dei presuli nel contesto dettato dalle implicazioni mondane del loro reclutamento e della loro attività.

Solo così si può intendere correttamente un fenomeno che è la conseguenza estrema, ma diffusa, del carattere anche politico del governo delle diocesi, la non-residenza dei vescovi. Bisogna sapere che anche in loro assenza, le Chiese locali non erano abbandonate a se stesse, bensì affidate alle cure dei vicari generali, i quali del resto stavano in carica e detenevano larghe competenze anche quando i loro superiori vivevano in sede. Per niente estranei alla logica di potere che guidava il rapporto fra gerarchie religiose e autorità civili, in quanto solitamente nominati in virtù di accordi fra i vescovi e i governi interessati, i vicari avevano tuttavia, proprio perché destinati alla quotidiana amministrazione dell'apparato ecclesiastico, una figura professionale nettamente tecnica. Normalmente usciti da strati sociali di medio livello, dotati di una preparazione canonistica, e pronti a seguire le tappe di una carriera itinerante, e perciò quasi sempre forestieri nelle singole situazioni dove si trovavano ad operare, essi costituivano una sorta di burocrazia di specialisti della gestione delle Chiese locali⁶⁶. Ed è sullo sfondo del lavoro di tali burocrati, ben in grado di occuparsi della pastorale diocesana quale era prevalentemente concepita in epoca pretridentina — ordine amministrativo e mantenimento della disciplina —, che può apparire non del tutto

⁶⁶ Bizzocchi, *Chiesa e potere*, cit., pp. 245-57; G. De Sandre Gasparini, *Uno studio sull'episcopato padovano di Pietro Barozzi (1487-1507) e altri contributi sui vescovi veneti nel Quattrocento. Problemi e linee di ricerca*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 34 (1980), pp. 81-122 (104); C. Marcora, *Serie cronologica dei vicari generali della diocesi di Milano (dal 1210 al 1930)*, in «Memorie Storiche della diocesi di Milano», 6 (1959), pp. 252-82; L.F. Fè d'Ostiani, *Indice cronologico dei vicari vescovili e capitolari di Brescia*, Tipografia vescovile Queriniana, Brescia 1900; G. Battioni, *Sacramoro da Rimini*, cit., p. 66; G. Montanari, *Istituzioni religiose e vita religiosa a Ravenna in età veneziana*, in Bolognesi (a cura di), *Ravenna*, cit., pp. 69-88 (71, 77-8, 80-5).

paradossale l'idea, talora anche espressa a chiare lettere dai contemporanei, che per essere davvero utili ed efficaci nel governo delle istituzioni e nella cura del loro gregge, e nell'attuazione stessa delle riforme di cui s'avvertiva il bisogno, i vescovi non tanto potevano quanto dovevano star lontani dalle diocesi, per sostenerne con continuità e successo gli interessi là dove di fatto si prendevano le decisioni importanti: nelle capitali degli Stati, e soprattutto in Curia romana⁶⁷.

La difesa della non-residenza ci conduce a concludere la nostra rapida scorsa sul clero e la Chiesa nella società italiana alla fine del Medio Evo nel luogo dove ormai allora portavano tutte le strade: a Roma. Non era sempre stato così, perché non era da sempre che il Papato si arrogava il diritto di intervenire molto attivamente nel governo delle Chiese locali. Ma all'uniformazione dottrinale e canonistica della cristianità realizzata dal XII secolo, il Papato accompagnò dalla seconda metà del Duecento il tentativo di accentrare in Curia anche l'amministrazione delle istituzioni ecclesiastiche periferiche. Non è qui il caso di descrivere in dettaglio i particolari tecnici di tale operazione, né di dilungarsi nella scansione cronologica delle sue varie fasi⁶⁸. Basterà rilevare che essa fu coronata da una complessiva riuscita, e che gli effetti principali ne furono, già dal Trecento, la provvista apostolica di tutti i benefici maggiori, cioè vescovadi e grandi abbazie, e di non pochi minori; l'avocazione di numerose cause presso i tribunali curiali; lo sviluppo imponente della fiscalità pontificia; e infine, inevitabilmente connessa con la crescente mole di lavoro derivante da tale accentramento, una vera e propria elefantiasi burocratica della corte papale.

⁶⁷ A. Prosperi, *La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento: persistenze, disagi e novità*, in Chittolini-Miccoli (a cura di), *La Chiesa*, cit., pp. 217-62 (221-35); D.S. Chambers, *A defence of non-residence in the later Fifteenth-Century: cardinal Francesco Gonzaga and the Mantuan clergy*, in «The Journal of the Ecclesiastical History», 36 (1985), pp. 605-33.

⁶⁸ Fra i molti possibili rimandi, propongo G. Le Bras, *Le istituzioni ecclesiastiche della Cristianità medievale*, 2 voll., Saie, Torino 1973-1974. Voglio qui ricordare che sul versante culturale il problema dell'accentramento religioso è stato fra l'altro fecondamente impostato da A. Vauchez, *La santità nel Medioevo* (1981), ed. it., Il Mulino, Bologna 1989.

Sia chiaro che questo nuovo protagonismo del Papato nella vita della Chiesa in tutte le sue articolazioni non ridusse affatto la dimensione politica delle vicende delle strutture ecclesiastiche, perché quell'intreccio con la società civile che esisteva in periferia non fu così eliminato ma complicato di un ulteriore elemento e arricchito di temi nuovi. L'affermazione stessa dell'accentramento romano avvenne in rapporto con la capacità delle autorità laiche di controllarne gli esiti, condizionando il contenuto di quei sempre più numerosi interventi apostolici nelle singole diocesi, dei quali in linea di massima non si discuteva la legittimità né si ostacolava l'attuazione; e riempiendo di esponenti delle aristocrazie ecclesiastiche locali quei sempre più invadenti uffici dell'amministrazione curiale. E il fatto che il movimento conciliare maturato nel corso dei primi decenni del Quattrocento in seguito al trauma dello Scisma fosse poi sconfitto proprio in forza di un patto di ferro stretto a metà secolo fra Stati e Papato, i quali attraverso i concordati stabilirono i modi d'un dominio duplice e conveniente per entrambe le parti sulle Chiese locali, sanzionò una sorta di diplomazia al massimo livello politico dei rapporti fra istituzioni ecclesiastiche e poteri civili, affossando ogni proposito di gestione o di riforma dal basso⁶⁹. È in tale quadro che va fra l'altro impostato il problema della *libertas Ecclesiae*, del riconoscimento cioè delle immunità giudiziarie e fiscali delle persone e cose della Chiesa, con la connessa questione della distinzione stessa, non sempre scontata — specie ai confini rappresentati da membri dei Terzi Ordini, semplici tonsurati, beni degli ospedali e altri luoghi pii —, fra sfera ecclesiastica e sfera civile: il dominio duplice creò l'ambiente propizio alla composizione politica dei conflitti giurisdizionali. O, per meglio dire, tali conflitti si diedero solo come manifestazione del-

⁶⁹ A. Prosperi, «*Dominus beneficiorum*»: il conferimento dei benefici ecclesiastici tra prassi curiale e ragioni politiche negli stati italiani tra '400 e '500, in Prodi-Johanek (a cura di), *Strutture ecclesiastiche*, cit., pp. 51-86. Due Stati italiani sono studiati in Bizzocchi, *Chiesa e potere*, cit., e G. Chittolini (a cura di), *Gli Sforza, la Chiesa lombarda, la corte di Roma. Strutture e pratiche beneficiarie nel ducato di Milano (1450-1535)*, Liguori, Napoli 1989.

le crisi nell'intesa politica, e non sopravvissero al superamento di tali crisi⁷⁰.

Nulla mostra la duplicità del dominio meglio del reclutamento, prosopografia e attività dei vescovi stessi, che incarnarono in sé, in quanto proposti dai governi ma introdotti e promossi in Curia pontificia, e molto spesso propriamente curiali, il compromesso, e per certi versi l'identificazione fra mondo dei chierici e mondo dei laici realizzatasi nell'ultimo scorcio del Medio Evo. Niente di strano, in questo senso, che ad ottenere i vescovadi fossero non di rado dei cardinali, personaggi cioè di schietto profilo politico e diplomatico, i quali nell'ambito del clima concordatario godettero di potere e prestigio enormi come mediatori per eccellenza fra i due mondi, un ruolo che a partire dalla fine del Quattrocento venne anche formalmente riconosciuto con l'incarico ad alcuni di loro del patronato degli interessi di uno Stato presso la Curia; e che con le loro corti e il loro mecenatismo a contorno di quelli dei papi ebbero un'importanza decisiva nel fare di Roma il centro principale della cultura del Rinascimento, e nel dare una veste ecclesiastica a una parte assai rilevante per quantità e qualità del mondo intellettuale italiano fra Quattro e Cinquecento⁷¹.

La sistemazione concordataria e politico-diplomatica dei rapporti fra Chiesa e sfera dei laici costituì il quadro entro cui si svolse il grande episodio della riforma cattolica dall'alto, e sotto l'ombra pontificia, al Concilio di Trento: un evento sì periodizzante nell'opera di riordinamento morale e amministrativo dell'apparato ecclesiastico; ma non una cesura nella

⁷⁰ Bizzocchi, *Chiesa e potere*, cit.; Id., *Chiesa e Chiese tra centro e periferia*, in «Società e Storia», n. 41 (1988), pp. 631-39. Importante per il quadro giuridico L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello stato di Milano dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino (secc. XIII-XVI)*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1973².

⁷¹ B. Mc Clung Hallman, *Italian cardinals, Reform, and the Church as property, 1492-1563*, University of California Press, Berkeley 1985; G. Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della Cristianità*, Olschki, Firenze 1988; J. F. D'Amico, *Renaissance Humanism in papal Rome. Humanists and churchmen on the eve of the Reformation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1983; C. Dionisotti, *Chierici e laici*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, pp. 55-88.

storia della presenza della Chiesa nella società civile, e della compenetrazione della Chiesa col potere: perché sugli aspetti cardine di tali presenza e compenetrazione — come le implicazioni geo-politiche delle vicende dei regolari, il sistema dei benefici, la funzione anche patrimoniale delle monacazioni femminili —, la riforma tridentina e papale non provocò un sovvertimento, ma una riorganizzazione interna alla logica dell'accordo con gli Stati e i loro ceti dirigenti. Dalla crisi religiosa del Cinquecento l'Italia uscì con una forte caratterizzazione di continuità sulla linea dell'intreccio fra le due sfere. Se nel resto d'Europa il contesto politico dell'affermazione di una religiosità e di modelli di vita disciplinati fu quello della creazione delle Chiese di Stato, in Italia il contesto, non meno politico, del disciplinamento, fu quello della compenetrazione fra Chiesa e Stato, e dell'italianizzazione del Papato e della Curia pontificia⁷².

Nel piano del presente volume, a questa rapida sintesi preliminare toccava solo di introdurre appena temi e problemi che vengono affrontati più specificamente negli altri saggi. Le premesse tardo medievali di una vicenda successiva andavano comunque affrontate, come il momento di fissazione di alcune coordinate valide poi almeno per tutta l'età confessionale. Con la vittoria quattrocentesca della soluzione concordataria, la profonda compenetrazione fra mondo civile e mondo ecclesiastico venne confermata e coronata nel nostro paese da una sostanziale alleanza fra Stati e Papato, destinata ad assicurarvi per secoli un peso politico tutto speciale al ruolo anche spirituale del pontefice, una valenza anche politica ad ogni evento della sfera religiosa; destinata a fare della Chiesa una protagonista più che importantissima, integrante, della storia moderna d'Italia. Tanto, che non è possibile fare tale storia senza la sua dimensione ecclesiastica, né isolare la vita del clero e della Chiesa in un ambito spirituale e istituzionale separato. Solo quando si sciolsero i nodi fondamentali dell'intreccio, quando la

⁷² P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1982.

proprietà ecclesiastica e i benefici furono avvertiti come un ostacolo alla ripresa economica, quando la cultura religiosa fu individuata come un freno allo sviluppo intellettuale, quando il Papato fu bollato come una forza reazionaria, si impostò su basi diverse, di distinzione, se non di contrapposizione, il rapporto fra clero e società, Chiesa e potere. Ma alla fine del Medio Evo il tempo di questa svolta era ben di là da venire.

FRA DISCIPLINA E SACERDOZIO: IL CLERO SECOLARE NELLA SOCIETÀ ITALIANA DAL CINQUECENTO AL SETTECENTO

di Gaetano Greco

1. Inefficienza ed immoralità

Intorno alla metà del Cinquecento, l'immagine del clero secolare era caratterizzata frequentemente da un'aspra carica di biasimo e di riprovazione. Il cavaliere gerosolimitano Sabba da Castiglione, dopo i lunghi anni trascorsi in una magione del suo ordine nella campagna romagnola, parlava dei curati rurali come di assidui studiosi delle carte da gioco piuttosto che di quelle del breviario¹; e sulle propensioni affatto sacerdotali del clero locale così si esprimeva Sigismondo Arquer nella sua nota descrizione della Sardegna:

Sonvi i sacerdoti ignorantissimi: tal che trallor radi, come anche tra i suoi monachi, si truovan che intendin la lingua latina. Hanno le loro concubine, et maggior studio mettono a far di figliuoli, che a legger de libri².

L'attenzione ossessiva su questo «maggior studio» degli ecclesiastici non mancava di trascendere talora in invettive e persino in vibranti richieste di provvedimenti ferocemente punitivi:

¹ Sabba da Castiglione, *Ricordi, ovvero Ammaestramenti*, Bonadio, Venezia 1562.

² S. Arquer, *Historia breue et descrizzion della Sardigna*, in S. Münster, *Sei libri della Cosmografia universale*, Pietro, Basilea 1558, p. 282.

Veggio i preti, che rinegando il messale, coronano a farsi accurtar le barbe, per tema de le scomuniche. Onde tra per riso, e per stizza non posso far, che non dica. Fategli lasciar le concubine, e tener le barbe, O Satrapi della Chiesa. Fategli castrare non radere, et questo è ch'offende Christo, e la Mamma sua³.

Che poi alcuni di questi denigratori del clero abbiano finito i loro giorni come eretici, nulla toglie alla validità di queste, e tant'altre, testimonianze, come venne comprovato oltre ogni dubbio dai risultati di quell'ondata di indagini o «visite», che si abbatté sulle chiese locali negli ultimi decenni del secolo. Del resto, il disordine imputabile agli ecclesiastici si configurava sotto molteplici categorie criminose: dalla fornicazione semplice al concubinato (inteso come matrimonio di fatto), dal cumulo degli uffici ecclesiastici alla non residenza, dall'incesto allo stupro, dall'adulterio al «nefando crimine» della sodomia, dal furto alla simonia, dalla falsa testimonianza allo spergiuro, dall'assassinio all'avvelenamento, dalla celebrazione della messa senza indossare le vesti talari od in luoghi indecenti alla consacrazione dell'eucarestia in condizioni fisiche e mentali non idonee, dal commettere parricidio all'essere il mandante di omicidi ed aggressioni, dalle violenze con spargimento di sangue alla partecipazione a duelli, dalla violazione del segreto epistolare all'ubriachezza, dalla calunnia alla maldicenza, dall'inserzione di preghiere superstiziose durante la liturgia sacra all'effettuazione di sortilegi e riti magici, dalla caccia all'esercizio dei mestieri di macellaio e di taverniere, dal gioco (non solo quello d'azzardo) alla mercatura, dall'incuria nei confronti dei beni della Chiesa al rifiuto illegittimo di impartire sacramenti richiesti, dalla frequentazione di spettacoli pubblici all'intervento in matrimoni clandestini, dall'impiego in uffici pubblici di qualsivoglia genere all'esercizio di professioni liberali come l'av-

³ N. Franco, *Le pistole vulgari*, Gardane, Venezia 1542, pp. 190-91 (da *La risposta della lucerna*, datata 2 agosto 1538). Per un'accusa ancora più pesante dal punto di vista del pensiero tradizionale, si veda del minorita spagnolo A. Pelagio, *De planctu Ecclesiae*, Sansovino, Venezia 1560, lib. II, cap. II (sul vizio italiano per eccellenza, l'omosessualità, diffusissimo anche fra il clero secolare, quello regolare e fra le donne).

vocatura. Un lungo elenco, in questa sede compreso necessariamente dentro pochi cenni essenziali, ma nella tradizione giuridico-canonica dell'epoca dilatato e specificato minutamente sulla base della casistica offerta dai trattati e dalle collezioni di pareri e sentenze, come pure grazie all'esperienza acquisita nel governo ecclesiastico⁴. Ma anche da questa sintesi sarà emerso come la potenziale criminalità del clero si dispiegasse su due piani distinti, almeno in teoria: da una parte la sfera dei comportamenti personali, dall'altra il livello di corrispondenza alle funzioni dell'ufficio ricoperto. Senza dimenticare che nella realtà i due aspetti si presentavano non di rado commisti nelle singole situazioni, sarà opportuno esaminare separatamente i problemi, che esplosero con maggiore virulenza agli occhi dei contemporanei nel periodo qui considerato.

Nel 1529, in occasione dell'incoronazione di Carlo V a Bologna, una delegazione di Monza approfittò del tradizionale rito di omaggio al sovrano per presentargli un memoriale contenente le richieste della città anche in materia ecclesiastica: al primo posto si avanzava la proposta che in futuro le rendite connesse agli uffici ecclesiastici della Chiesa locale fossero godute soltanto da chierici residenti sul posto ed impegnati personalmente nell'adempimento dei compiti di tali uffici⁵. Non mancavano precedenti storici delle esigenze espresse in tale supplica, anche per altre regioni italiane: si pensi, per esempio, alle leggi emanate dal Senato di Venezia il 31 maggio 1472 ed il 4 novembre 1488, con le quali si inibiva ai forestieri il godimento degli uffici ecclesiastici veneti e poi si riservavano ai chierici locali delle contrade assoggettate tutti quegli uffici, le cui rendite non superassero i sessanta zecchini l'anno (un parziale

⁴ G.B. Diaz De Luco, *Practica criminalis canonica in qua omnia fere flagitia, quae a clericis committi possunt, cum eorum poenis describuntur*, Accolto, Roma 1581. Per un confronto puntuale si veda la massa di schede sulle carriere ed i costumi ecclesiastici raccolta da G. Liberali nei suoi *Documentari sulla riforma cattolica pre e post-tridentina (1527-1577)*. 9. *Lo stato personale del clero diocesano nel secolo XVI*, Biblioteca del Seminario Vescovile, Treviso 1975.

⁵ I. Superti-Furga, *Dal dominio straniero all'età napoleonica*, in D. Bonomi-I. Superti-Furga, *Storia di Monza e della Brianza*, vol. II, *Le vicende politiche dal dominio straniero all'Italia unita*, Il Polifilo, Milano 1979, p. 126.

colpo di freno agli smisurati appetiti dei cittadini della dominante!)⁶. Ed il legame stretto fra presenza negli uffici e loro conferimento a chierici nativi o residenti sul posto continuerà ad essere avvertito anche posteriormente come momento irrinunciabile per il ritorno al buon ordine nelle Chiese locali in Italia per tutto il XVI secolo. Già pochi anni dopo l'istanza avanzata dai rappresentanti di Monza toccò agli oratori di Milano reclamare davanti a Carlo V contro la concessione a forestieri delle ricche prebende canonicali della chiesa di S. Maria della Scala, impetrando che venissero riservate esclusivamente a milanesi o almeno ad altri sudditi del Ducato⁷. Nonostante le promesse dell'imperatore, anche negli anni successivi ed alla stessa stregua di quanto avveniva in altre aree italiane del dominio spagnolo in Italia continuarono simili intrusioni da parte di ecclesiastici forestieri, che si guardavano bene dal prendere residenza presso il loro ufficio, pur percependone gli introiti: in Sardegna, dopo il 1420 si era affermato un «regime di privilegio e di monopolio assoluto, instaurato a proprio favore dai Catalano-Aragonesi» anche per lo sfruttamento delle risorse delle chiese⁸, un regime che si protrasse per tutto il Cinquecento nonostante le vibranti proteste delle assemblee parlamentari sarde⁹. Soltanto agli inizi del nuovo secolo, nell'aprile del 1601, un breve di papa Clemente VIII stabilì che tutti i benefici ecclesiastici vacanti nell'isola venissero conferiti ai nativi o a coloro, che fossero stati naturalizzati col consenso degli Stamenti del Parlamento, con eccezione dei vescovadi e delle prelature maggiori, per i quali il re avrebbe potuto continuare a destinare i membri delle famiglie aristocratiche spagnole¹⁰.

⁶ B. Cecchetti, *La Repubblica di Venezia e la Corte di Roma nei rapporti della religione*, vol. II, Naratovich, Venezia 1874, p. 77.

⁷ F. Chabod, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V. Note e documenti*, ora in Id., *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Einaudi, Torino 1971, p. 257.

⁸ M. Ruzzu, *La Chiesa Turritana dall'episcopato di Pietro Spano ad Alepus (1420-1566). Vita religiosa, sinodi, istituzioni*, Chiarella, Sassari 1974, p. 11.

⁹ D. Filia, *La Sardegna Cristiana. Storia della Chiesa*, vol. II, Formi, Sassari 1913, p. 224.

¹⁰ P. Tola, *Codice diplomatico della Sardegna*, vol. II, Delfino, Sassari 1985, pp. 249-53.

In genere, la motivazione addotta ufficialmente da parte di chi si opponeva al conferimento degli uffici ecclesiastici locali ai forestieri consisteva nella denuncia dell'assenza — ormai usuale — di costoro da quegli stessi uffici, dei quali godevano parasitariamente le rendite: questa grave disfunzione era resa possibile dalle stesse caratteristiche giuridiche assunte dalla quasi totalità degli uffici ecclesiastici stabili già prima degli inizi dell'età moderna. In effetti, lo stesso concetto di ufficio ecclesiastico costituiva ormai soltanto uno dei componenti di un ente giuridico ben più complesso, noto con il termine di «beneficio», usato in precedenza su queste stesse pagine. Sostanzialmente concorde per tutto il basso Medio Evo e l'età moderna, la tradizione canonistica definiva il beneficio come il diritto di percepire i frutti provenienti da beni della Chiesa, diritto concesso ad un chierico in relazione ad un ufficio sacro ecclesiastico: come è evidente, la stessa definizione privilegiava di fatto altri elementi (come la rendita, oppure il «rettore»), relegando virtualmente in un ruolo secondario il momento della funzione sacra dell'ente, quasi che si trattasse di un accessorio di rilevanza minore rispetto all'insieme della costruzione, quasi nient'altro che la giustificazione teorica per la sua esistenza. Né ciò deve stupire, laddove si consideri che con quella definizione si intendeva coprire un arco quanto mai diversificato di uffici ecclesiastici: dai vescovati e le prepositure «nullius dioecesis» (che esulano dal nostro tema) ai canonicati delle chiese cattedrali o collegiate, dalle pievi alle parrocchie, dalle cappellanie corali a quelle erette presso chiese particolari, oratori od altari, fin quasi a sconfinare in quel grande — e per molti versi pressoché ignoto — settore dei legati pii, che comportavano la celebrazione di un numero determinato di messe l'anno¹¹. Così, tralasciando quei benefici, ai quali era connessa la giurisdizione spirituale su una circoscrizione territoriale (ed oltre ai già menzionati vescovati e prepo-

¹¹ Per un primo approccio si vedano le seguenti sintesi: L. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica juridica et moralis*, vol. I, Società Veneta, Roma 1766, pp. 215-65; G. Mollat, *Bénéfices ecclésiastiques en Occident*, in *Dictionnaire de droit canonique*, vol. II, Letouzey, Parigi 1937, coll. 406-449; e G. Cornaggia Medici, *Bénéfices ecclésiastiques en Italie*, ivi, coll. 525-595.

siture non mancavano esempi di chiese «matrici» con poteri parzialmente analoghi¹², si potevano distinguere agevolmente varie sottocategorie di uffici sacri: quelli con cura d'anime, quelli con obbligo di residenza in ragione della partecipazione al «coro» ed alla «massa» della chiesa, quelli cosiddetti semplici perché l'adempimento degli oneri non obbligava alla presenza continuativa sul posto, quelli sacerdotali perché sin dalla fondazione esigevano formalmente un prete come rettore. Infatti, sebbene teoricamente tutti i benefici dovessero essere goduti da ecclesiastici (però, questa regola poteva essere aggirata con il ricorso all'istituto della «commendata», cioè all'affidamento in amministrazione), non necessariamente costoro dovevano aver conseguito l'ordine sacro del presbiterato: in altri termini, la prassi tradizionale ammetteva che il rettore potesse limitarsi a curare l'adempimento degli oneri del suo ufficio, senza doverli esplicare di persona. Pertanto, il nucleo veramente intangibile della concezione giuridica del beneficio va ricercato altrove, e precisamente nella rendita: questa doveva essere certa e sicura nel tempo, immutabile (almeno in linea di principio), preferibilmente proveniente da una dote costituita da beni fondiari o, in subordine, da diritti consolidati esigibili in misura definita (per esempio, le cosiddette «decime»)¹³. Il momento economico risultava così l'elemento determinante per l'istituto ecclesiastico, tanto più che la dottrina respingeva recisamente la possibilità di sostenere i rettori di questi uffici con le elemosine aleatorie e variabili dei fedeli, elemosine che pure accompagnavano la gestione quotidiana del sacro; sicché l'accento cadeva sempre più su patrimoni e rendite. Ma queste «temporalità» non potevano non condizionare i caratteri e le modalità funzionali del beneficio

¹² Come esempio fra tanti si veda il lungo contrasto fra i vescovi di Marsico e gli arcipreti della chiesa collegiata di Saponara: questi ultimi reclamavano una propria giurisdizione autonoma e separata rispetto a quella dell'ordinario diocesano. G.A. Colangelo, *La diocesi di Marsico nei secoli XVI-XVIII*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1978, pp. 26-29.

¹³ A. Castagnetti, *Le decime e i laici*, in G. Chittolini-G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino 1986, pp. 507-30.

stesso: se era richiesta per ogni istituto una congrua dotazione materiale, gli elargitori di quest'ultima erano meritevoli della riconoscenza da parte della Chiesa e, più prosaicamente, di una ricompensa consistente nell'esercizio di diritti di controllo e d'intervento nell'ente da loro fondato. Ora, se la fondazione veniva fatta risalire ad una fase della ripartizione del più antico patrimonio ecclesiastico, nella notte dei tempi, o ad un preciso e documentabile atto del vescovo locale, il problema era tosto risolto: il beneficio rientrava nell'area della libera collazione vescovile, per cui il vescovo pro-tempore poteva conferirlo ad un chierico di suo piacimento. Ma le cose cambiavano radicalmente se la dote materiale era stata costituita, o si presumeva che fosse stata costituita, da persone diverse dagli ordinari diocesani, laiche od ecclesiastiche che fossero. Certo, sin dall'epoca della lotta per le investiture fra l'Impero e la Chiesa romana era assodato ed indiscusso il principio che l'istituzione canonica ad un ufficio ecclesiastico fosse di pertinenza esclusiva del potere religioso, per cui era sempre indispensabile l'intervento di un'autorità ecclesiastica per legittimare formalmente la nomina di ogni rettore¹⁴; ma la scelta effettiva di questi chierici spettava a coloro che, in qualità di fondatori o di eredi di fondatori, detenevano il cosiddetto «giuspatronato»: costoro erano liberi di designare un ecclesiastico di loro gradimento, purché tale operazione si svolgesse entro pochi mesi dalla vacanza del beneficio, senza incappare nel sospetto di pratiche simoniache ed in favore di un chierico, che possedesse almeno i requisiti minimali richiesti dall'ufficio stesso¹⁵.

Questi diritti di patronato venivano classificati come ecclesiastici, laicali o misti, secondo il carattere precipuo dei fondatori

¹⁴ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di J. Alberigo, J.A. Dossetti Perikle, P. Joannou, G. Leonardi, P. Prodi, Herder, Bologna 1972³, pp. 218-19 (Concilio Lateranense III del 1179, canone 14).

¹⁵ Come introduzione a questo tema si possono vedere: Ferraris, *Prompta bibliotheca*, cit., vol. V, 1768, pp. 167-214; A. Galante, *Giuspatronato*, in *Enciclopedia giuridica italiana*, vol. VII, Vallardi, Milano 1914, pp. 1011-37; e G. Viviani, *Praxis Iurispatronatus acquirendi, conservandique illud, ac amittendi modo breviter continens*, Bertani, Venezia 1670 (ed. arricchita da un corredo di sentenze, assente nell'ed. romana del 1620).

del beneficio stesso. Nel primo caso si poteva trattare di persone (per esempio, pievani nei confronti di chiese curate o di cappellanie collocate nella propria circoscrizione), di enti (monasteri maschili o femminili, dai quali dipendevano molte chiese parrocchiali esterne alle proprie chiese conventuali) o di corpi (capitoli canonicali di cattedrali o collegiate, congregazioni sacerdotali ecc.). Talora, però, non era difficile scorgere il segno di fondazioni laicali anche dietro simili patronati ecclesiastici: lo si poteva documentare nelle trasmissioni per dote od eredità di cui godevano gli istituti monastici, oppure lo si deduceva per analogia in alcune tipologie specifiche di enti ecclesiastici, come le «ricettizie» del Mezzogiorno d'Italia¹⁶. Da parte sua, lo stesso giuspatronato laicale copriva situazioni assai diversificate, anche se riconducibili tendenzialmente a due categorie principali, quella privata e quella pubblica: nella prima specie rientravano praticamente solo i patronati detenuti da famiglie o da persone singole come parte del proprio patrimonio originario, mentre nella seconda si ritrovavano giuspatronati di sovrani e di comunità rurali, di città e di vicinie, di parrocchiani e di enti pubblici assistenziali (ospedali, monti, fabbricerie, conservatori, ospizi ecc.), di corporazioni professionali e di associazioni volontarie. Quanto poi alle modalità della scelta del rettore, il diritto canonico si limitava a poche prescrizioni generiche, accettando le diverse normative, che a livello locale erano state imposte da statuti e tradizioni: basti qui accennare al fatto che, in occasione delle assemblee popolari per le elezioni dei parroci, in alcune regioni erano convocati tutti i capi delle famiglie dimoranti nella circoscrizione, altrove i soli proprietari degli edifici, ed in altre parti infine gli utilisti, cioè le persone o gli enti che godevano delle case poste nella parrocchia per lunghissimo tempo, con esclusione dei proprietari

¹⁶ R. Baccari, *Le Chiese ricettizie*, Giuffrè, Milano 1948; A. Cestaro, *Le strutture ecclesiastiche del Mezzogiorno dal cinquecento all'età contemporanea*, ora in Id., *Strutture ecclesiastiche e società nel Mezzogiorno. Studi e ricerche dal XV al XIX secolo*, Ferraro, Napoli 1978, pp. 135-87; e F. Romita, *Le chiese ricettizie nel diritto canonico e civile dalle origini ai giorni nostri*, Il Monitore Ecclesiastico, Roma 1947.

assenteisti e dei fittavoli precari¹⁷. Ebbene, se si riflette sul fatto che i rettori ecclesiastici avevano ampi spazi di manovra nell'amministrazione dei beni dotati del proprio beneficio, risulta subito evidente come simili momenti elettorali non fossero di poco conto, sia che concernessero una miserabile parrocchia di campagna, sia che servissero ad un corpo di patrizi cittadini per designare il candidato cittadino ad una ricca prebenda canonica: gare, concorrenze, trattative, liti, zuffe, compromessi, risse e patteggiamenti segnavano usualmente episodi, che non potevano non avere grande risonanza nella vita di ogni collettività. Ma non minore è la litigiosità, che, secolo dopo secolo, ha distinto indelebilmente il patronato laicale privato. In effetti, quest'ultimo era considerato nient'altro che una porzione dell'asse patrimoniale: trasmissibile intero o a pezzetti, cedibile gratuitamente o meno (purché non fosse troppo evidente il pagamento del prezzo!), utilizzabile come una sorta di maggiorascato a favore dei figli cadetti ai quali era così garantita la percezione di una rendita vitalizia con la sola condizione di vestire l'abito ecclesiastico, sfruttabile infine come estrema risorsa per il sostentamento della famiglia e per il mantenimento di un tenore di vita adeguato al ceto d'appartenenza in virtù del diritto di esigere una pensione a «titolo alimentare» sulle rendite beneficiarie. Da ciò le lotte per difendere i propri diritti su di un bene così prezioso, i tentativi per impadronirsene ai danni di più legittimi possessori, i sospetti e le contestazioni nelle spartizioni, le sopraffazioni da parte dei detentori delle porzioni maggioritarie in occasione dell'esercizio pratico del diritto di designazione, le manovre per formare alleanze fra i «quotisti» intessendo strategie familiari complesse ed impegnative anche per il futuro¹⁸.

¹⁷ Cecchetti, *La Repubblica di Venezia*, cit., vol. I, p. 165; e Viviani, *Praxis Iurispatronatus*, cit., p. 116.

¹⁸ G. Greco, *I giuspatronati laicali nell'età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali* 9, cit., pp. 531-72. Oltre alle ricerche citate in quella mia breve sintesi ed agli altri riferimenti bibliografici presenti in queste pagine, meritano una menzione particolare anche il recente saggio di A. Ciuffreda, *I benefici di giuspatronato nella diocesi di Oria tra XVI e XVII secolo*, in «Quaderni storici», n. 67 (XXIII, 1988), pp. 37-71, e quello di P. Gios, *Giuspatronato comunitativo ad Asiago e la legge 15 maggio 1804*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XX (1991), pp. 7-37.

Nei diversi settori della Chiesa locale l'incidenza del giuspatronato laicale, sia pubblico che privato variava molto fra le diverse regioni italiane e, nel loro ambito, anche fra le singole diocesi, dipendendo tanto dai tempi e dai modi della stratificazione storica delle strutture istituzionali ecclesiastiche, quanto dalle stesse vicende politiche dei paesi; ma l'area delle pertinenze laicali era ancora più ampia, giacché la stessa pratica tradizionale delle offerte e dei legati pii era prevalentemente gestita o condizionata dalle volontà dei benefattori laici, anche qui con quelle specificità locali e secondo quei particolari percorsi storici, sui quali dovremo soffermarci più oltre. Eppure, in ogni caso, al di là delle percentuali precise sui patronati laicali all'interno dei sistemi beneficiari, è innegabile l'esistenza di un livello basso del potere dei laici nella Chiesa locale, un livello caratterizzato dallo scambio diretto fra le componenti sociali e l'organizzazione ecclesiastica secolare¹⁹: l'appartenenza ad una famiglia o ad una comunità, l'aderenza parentale o clientelare ai membri più influenti di un ente, di un'associazione, di un comitato di gestione di un luogo pio, di un consiglio comunale, erano questi i veri requisiti indispensabili per accedere ad un gran numero di benefici ecclesiastici, persino per acquisire il «titolo» (un ufficio con rendita) canonicamente preferibile per il conseguimento degli ordini sacri. Allora, come spiegare quelle richieste più sopra riferite, che da più parti venivano avanzate al fine di restringere ai soli nativi o residenti il diritto di ricoprire gli uffici ecclesiastici locali? Evidentemente, qualcosa si era inceppato nel modello fin qui descritto, e sempre valido sul piano teorico: nei fatti il meccanismo tradizionale, ancora vigente nel basso Medio Evo almeno per quanto concerneva gli uffici con cura d'anime²⁰, si

¹⁹ Riprendo ed adatto il modello proposto da L. Donvito, *Le Chiese locali nella prima età moderna: Monopoli dal governo capitolare al governo vescovile*, in Id., *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e Seicento*, Angeli, Milano 1987, pp. 200 sgg.

²⁰ G. Chittolini, *Note sui benefici rurali nell'Italia padana alla fine del Medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo*, Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), vol. I, Herder, Roma 1984, pp. 415-68.

era rotto ed era stato sostituito da altri procedimenti, da altre regole del gioco. Agli inizi del Cinquecento, il sistema beneficiale appariva come sconvolto da una massiccia ingerenza della Curia romana ai danni degli interessi dei legittimi patroni e delle aspettative delle popolazioni locali: i pontefici concedevano i benefici direttamente ai chierici di loro gradimento, consentivano che venissero cumulati nelle stesse mani uffici residenziali e curati, imponevano pensioni sulle rendite a favore di estranei, permettevano che i rettori rinunciassero ai loro benefici conservando il diritto di riassumerli, di percepirne i frutti (parzialmente o integralmente), di indicare i successori e di mantenerne i titoli e gli onori²¹. Insomma, non v'era irregolarità, che non potesse essere sanata da un'apposita bolla pontificia, da una dispensa o da un privilegio rilasciati da una potestà spirituale di gran lunga superiore a quella del vescovo diocesano, a sua volta spesso assente, cumulatore ed irregolare alla stessa stregua dei suoi subalterni²². Il gran mercato dei benefici ecclesiastici era continuato anche dopo che alcuni stati regionali italiani avevano introdotto nei propri apparati burocratici appositi uffici per l'amministrazione economica dei benefici vacanti, oppure avevano strappato ai pontefici l'assenso per l'esercizio del diritto di placitazione sugli atti provenienti da Roma: con tali strumenti erano divenuti di competenza dei governi civili sia il controllo sulle rendite beneficiari sia l'immissione dei nuovi rettori nel possesso di queste «temporalità»²³. Ma probabilmente neanche questo freno funzionò, dal momento che proprio in quegli stessi stati non mancarono le

²¹ P. Caron, *La rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella storia del diritto canonico dall'età apostolica alla riforma cattolica*, Vita e Pensiero, Milano 1946.

²² G. Alberigo, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Sansoni, Firenze 1959; e A. Prosperi, *La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento: persistenze, disagi e novità*, in *Storia d'Italia. Annali 9*, cit., pp. 217-62.

²³ Per lo Stato di Milano si vedano: L. Fumi, *Chiesa e Stato nel dominio di Francesco I Sforza*, in «Archivio storico lombardo», II (1924), pp. 1-74; A. Galante, *Il diritto di placitazione e l'Economato dei benefici vacanti in Lombardia*, Bernardoni, Milano 1984; e L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello Stato di Milano dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino (sec. XIII-XVI)*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1941. Per il Regno di Sardegna: Ruzzu, *La Chiesa Turritana*, cit., pp. 62-3.

proteste contro i rettori forestieri e non residenti: il fatto è che la Curia romana di solito si limitava a legittimare, dietro conveniente ricompensa, scelte compiute a livello locale da parte dei nuovi centri del potere politico. Anche nei confronti delle strutture delle chiese locali questi nuovi potentati, spinti dall'esigenza di remunerare gli alleati e di deprimere gli avversari interni, non esitarono ad adottare una prassi di governo improntata all'espropriazione dei diritti dei vinti e dei più deboli, si trattasse di persone private o di intere comunità²⁴. A questo punto gli stessi strumenti di controllo si rivelavano un'ulteriore garanzia per il potere politico territoriale: sempre più ridotti erano diventati gli spazi di manovra per chi — ostile od estraneo alla corte ed alle consorterie dominanti — cercasse di ottenere dalla Santa Sede un trattamento più favorevole in virtù di persistenti legami personali con esponenti della Curia romana, in nome degli affetti personali, o dell'amor di patria, od anche di rapporti più venali. Quali che fossero i bisogni concreti o le raffinate strategie dei principi locali o dei sovrani stranieri, nella prima metà del Cinquecento erano ben visibili gli effetti perniciosi della lesione, che era stata inferta allo scambio diretto già esistente fra la società e le istituzioni ecclesiastiche secolari di base.

Questa digressione sul sistema beneficiale e l'insistenza sulle deviazioni verificatesi nella delicata fase della scelta dei rettori degli uffici ecclesiastici aiutano a comprendere l'atteggiamento delle popolazioni nei confronti del comportamento del clero secolare. Se non è stato difficile reperire espressioni di dura condanna negli scritti di letterati o di uomini di Chiesa, molto più sfumato appare il giudizio, che i fedeli pronunciavano sui loro curati: dalle testimonianze riportate nei registri di visite pastorali e di visite apostoliche emerge uno scarto ben marcato fra i canoni di giudizio correntemente diffusi fra i laici e

²⁴ R. Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 101-44; e A. Prosperi, «*Dominus beneficiorum*»: il conferimento dei benefici ecclesiastici tra prassi curiale e ragioni politiche negli stati italiani tra '400 e '500, in P. Prodi-P. Johanek (a cura di), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 51-86.

quelli adottati alla luce di ben precise ideologie di riforma della Chiesa. Infatti, dagli interrogatori ai maggiorenti delle comunità intorno alla condotta dei rispettivi rettori si evince con chiarezza la reale domanda sociale nei confronti del clero secolare: costante presenza nell'ufficio, impegno nell'amministrazione dei sacramenti, moderazione nelle richieste di contributi ed offerte, disponibilità verso i problemi quotidiani della gente. Invece, non sembra che il concubinato dei chierici — tanto deprecato a livello letterario e dottrinale — provocasse eccessivo turbamento nei fedeli, a meno che non fosse accompagnato da quei comportamenti violenti e prevaricatori, che, suscitando disordine e conflittualità nel corpo della comunità, erano oggetto di riprovazione e di condanna anche quando ne erano protagonisti i laici²⁵: anzi, la connivenza delle popolazioni nei confronti di curati viventi *more uxorio* giungeva ad influenzare lo stesso atteggiamento dell'autorità vescovile, che poteva adottare una linea di tacita tolleranza verso questa irregolarità, qualora risultassero adempiuti gli oneri di cura d'anime²⁶. Forse, lo scandalo non nasceva dalla contiguità fra clero e laicato e dall'assunzione dei costumi di quest'ultimo da parte dei chierici, indifferentemente, bensì dalla diffusione pure fra il personale della Chiesa locale di quel modo di vivere aristocratico, che si connotava per le sue pratiche criminali largamente impunito. E considerazioni di analogo tenore si potrebbero fare anche riguardo al tema ricorrente dell'ignoranza del clero: a

²⁵ Liberali, *Lo stato personale*, cit., p. 176 nota 11 (nel 1573, a proposito di un curato convivente *more uxorio* da ben sedici anni, un suo paesano così dichiarò: «Noi altri, purché habbiamo la nostra messa, non se curemo de queste cose»). Cfr.: A. Landi, *La Diocesi di Luni-Sarzana nella seconda metà del Cinquecento. Contributo alla storia socio-religiosa d'Italia*, in «Nuova rivista storica», LIX (1975), pp. 586-87; D. Montanari, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 108-109; G. Paolin, *Le visite pastorali di Iacopo Maracco nella diocesi aquileiese nella seconda parte del XVI secolo*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», VII (1978), p. 175; e M. Pavat, *La Riforma Tridentina del Clero nelle Diocesi di Parenzo e Pola nei secoli XVI e XVII*, Università Gregoriana, Roma 1960, pp. 224 e 227-28.

²⁶ L. e M.M. Tacchella, *Il Card. Agostino Valier e la Riforma tridentina della diocesi di Trieste*, Arti Grafiche Friulane, Udine 1975, pp. 112 e 157-60.

parte la nota constatazione del gran numero di letterati italiani viventi in abito clericale nel primo Cinquecento²⁷, i giudizi negativi sulla cultura dei chierici (pressoché unanimi nelle fonti letterarie come nella documentazione archivistica già ricordata) andrebbero rimessi in discussione, attribuendo una valenza positiva a quell'adesione, che molti ecclesiastici (soprattutto quelli operanti in aree rurali e montane) palesavano piuttosto alla cultura folklorica delle masse che ad un corpo dottrinario libresco, redatto in una lingua aliena ed elaborato lungi dagli interessi diretti dei laici, dalle loro preoccupazioni, dalle loro credenze, dalle loro aspirazioni²⁸.

2. Gli obiettivi del disciplinamento

Sul finire del 1537, in seguito alla morte di un chierico pluribeneficiario, rimase vacante la chiesa curata modenese di S. Bartolomeo, sulla quale avevano messo gli occhi ecclesiastici e potenti laici; ma con un colpo di mano i parrochiani riuscirono ad insediare un sacerdote preparato e ligio al dovere: questi riuscì a mantenersi in una sede così scomoda per qualche anno, finché non fu costretto a cederla di fronte ad un ennesimo ordine della Curia romana²⁹. Fatti del genere ma-

²⁷ C. Dionisotti, *Chierici e laici nella letteratura italiana del primo Cinquecento*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, pp. 55-88; e V. De Caprio, *Aristocrazia e clero dalla crisi dell'Umanesimo alla Controriforma*, in *Letteratura italiana*, diretta da A. Asor Rosa, vol. II, Einaudi, Torino 1983, pp. 299-361.

²⁸ R. Brentano, *Vescovi e collocazione socio-culturale del clero parrocchiale*, in *Pievi e parrocchie*, cit., vol. I, pp. 235-56; V. Di Flavio, *Grado d'istruzione del clero reatino nel periodo 1560-1620*, in *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, Atti del Convegno di Maratea (19-21 giugno 1986), Osanna, Venosa 1988, pp. 119-54; U. Nicolini, *La visita apostolica post-tridentina della diocesi di Perugia (1571-1572). Note e documenti*, in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna*, Atti del Settimo Convegno di Studi Umbri, Università degli Studi, Perugia 1972, p. 462; e R. Turtas, *Pastorale vescovile e suo strumento linguistico: i vescovi sardi e la parlata locale durante le dominazioni spagnola e sabauda*, in «*Rivista di storia della Chiesa in Italia*», XLII (1988), pp. 1-23.

²⁹ S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Angeli, Milano 1979, pp. 144-45.

nifestavano il disagio provocato dal clero assenteista fra le popolazioni, che, se pure talora si limitavano a porgere reclami e richieste ai vescovi ed ai sovrani, altre volte trascendevano ad azioni canonicamente irregolari, nel tentativo di affermare il loro diritto a fruire dei servizi religiosi inerenti agli uffici ecclesiastici posti nelle loro terre. Più spesso, tuttavia, la soluzione adottata costringeva le comunità ad accollarsi spese e disagi: mantenere in piedi gli edifici sacri danneggiati dalle guerre e dall'incuria dei rettori, e stipendiare integralmente o parzialmente i sacerdoti mercenari assunti per svolgere quelle mansioni, che erano disattese dai chierici beneficiati³⁰. Nel complesso si trattava di problemi ben noti ai contemporanei, che non potevano disconoscere lo stato di abbandono sofferto dalle chiese e dalle popolazioni; tuttavia, anche le proposte di riforma più avvertite si arenavano inesorabilmente in quel pantano di interessi, che si intrecciavano nella Curia romana³¹. Come pure non sfuggiva la pericolosità di una simile situazione ai fini del mantenimento dell'ordine pubblico, della limitazione della conflittualità sociale e dell'eliminazione dell'uso della violenza privata: temi questi di sempre maggiore rilevanza per il consolidamento dei nuovi assetti politici usciti dalla conclusione della lunga fase delle guerre italiane. Non è casuale che, già nel 1539, fra le prime iniziative legislative del nuovo principato di Cosimo de' Medici in Toscana vi sia stata anche l'istituzione di un ufficio statale per l'economato dei benefici ecclesiastici vacanti, la cui sovrintendenza venne affidata all'Auditorato della Giurisdizione³². Anche

³⁰ G. Greco, *La pieve di Calcinaia nell'età della Controriforma*, in «*Bollettino storico pisano*», LIX (1990), pp. 109-47.

³¹ H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, trad. it., vol. I, Morcelliana, Brescia 1973², pp. 459 sgg.

³² A. Anzilotti, *La costituzione interna dello Stato fiorentino sotto il duca Cosimo I de' Medici*, Lumachi, Firenze 1910, pp. 157-65; D. Marrara, *Studi giuridici sulla Toscana medicea. Contributo alla storia degli Stati assoluti in Italia*, Giuffrè, Milano 1965, pp. 57-86; ed E. Taddei, *L'Auditorato della Giurisdizione negli anni di governo di Cosimo I De' Medici (affari beneficiari e problemi giurisdizionali)*, in G. Spini (a cura di), *Potere centrale e strutture periferiche nella Toscana del '500*, Olschki, Firenze 1980, pp. 27-76.

nei domini medicei non mancarono confische e soprusi a danno dei vinti e a favore dei clienti della nuova dinastia, ma il fatto stesso che il bottino così conquistato venisse gestito da un altro dicastero governativo (i Capitani di Parte Guelfa) facilitò la distinzione fra le due aree d'intervento del principe: quella della distribuzione arbitraria di prebende ed onori, e quella del controllo e della salvaguardia dei diritti pacificamente posseduti dai sudditi³³. Sebbene si trattasse di un processo appena avviato e non sempre perseguito coerentemente, almeno ai suoi inizi, è interessante rilevare che questi uffici governativi si dotarono ben presto di uno strumento indispensabile quale i *Campioni dei Benefici*: esaurienti ricognizioni di tutti gli uffici ecclesiastici esistenti nelle singole diocesi del principato mediceo, con la registrazione, sotto ogni titolo, del valore indicativo della rispettiva rendita annua e delle ragioni di patronato o collazione, ricostruite tramite indagini sulla documentazione tardo-medioevale superstita negli archivi delle curie vescovili e sui brogliacci dei rogiti notarili³⁴. Poiché sulla base delle informazioni offerte da questi *Campioni* l'Auditore concedeva o sospendeva la presa di possesso dei patrimoni benefici da parte dei nuovi rettori, nei fatti veniva privilegiato il recupero dei diritti di patronato laicale contro le prerogative della Curia romana: e questa ripresa dello scambio diretto fra società e Chiesa a livello locale si verificava proprio nello stesso periodo, durante il quale la tradizionale politica di compromesso e condominio fra corte medicea e Santa Sede tendeva a restringersi al mercato dei benefici maggiori o concistoriali. Questo indirizzo politico avrebbe incontrato certamente il consenso di coloro che detenevano diritti di patronato privato, e non minori sarebbero stati gli effetti positivi per la difesa degli interessi pubblici a livello locale, con una ricaduta in termini di pacificazione sociale non quantificabile, ma sicuramente estesa e diffusa tanto nelle città che nei borghi rurali; anzi un

³³ Anzilotti, *La costituzione interna*, cit., pp. 136-37.

³⁴ G. Greco, *Il potere religioso e le istituzioni ecclesiastiche*, in *Livorno e Pisa: due città e un territorio nella politica dei Medici*, Pacini-Lischi, Pisa 1980, pp. 138-39.

ulteriore passo avanti su questa direzione fu costituito anche dall'ampliamento delle funzioni dei cancellieri comunitativi negli anni Settanta del XVI secolo: il loro intervento divenne indispensabile per la validità legale di qualsiasi atto compiuto dalle amministrazioni locali (anche in campo ecclesiastico!), mentre già da una quindicina d'anni un altro dicastero governativo, i Nove Conservatori della Giurisdizione e del Dominio di Firenze, verificava le delibere sia delle magistrature circoscrizionali sia degli enti ed associazioni laicali, prima di sottoporle alla conferma ducale, indispensabile per la loro pratica attuazione³⁵. Questo modello toscano durerà inalterato nei suoi lineamenti essenziali per circa due secoli, con la sua complessa articolazione fra la difesa dei diritti laicali privati e pubblici e la partecipazione del sovrano alle scelte operative compiute da parte degli organismi pubblici a livello locale. Per questo motivo meritava di essere illustrato come un esempio particolarmente riuscito di intervento riformatore da parte del potere politico nell'ambito delle strutture ecclesiastiche territoriali: ne emerge una strategia, che, anziché comprimere gli spazi dello scambio diretto fra società e chiesa locale, mirava a normalizzarli sotto il controllo del sovrano, favorendo il ripristino delle pertinenze tradizionali e regolamentando — nel settore pubblico — le forme dell'esercizio di questi diritti, con il fine dichiarato di evitare vuoi i conflitti violenti fra le parti nei momenti decisionali, vuoi gli sperperi nella gestione delle risorse finanziarie³⁶. Ovviamente, non sempre la quotidianità rispondeva in pieno alle intenzioni programmatiche, ma, soprattutto, il limite maggiore di queste riforme attuate dal governo mediceo — non diversamente da quelle emanate da autorità ecclesiastiche — consisteva nell'impossibilità di azzerare le situazioni

³⁵ Anzilotti, *La costituzione interna*, cit., pp. 57-80; ed E. Fasano Guarini, *Potere centrale e comunità soggette nel Granducato di Cosimo I*, in «Rivista storica italiana», LXXXIX (1977), pp. 490-530.

³⁶ Sulla continuità di indirizzi di governo della dinastia medicea nei confronti delle chiese locali toscane rinvio alla mia relazione su *Provvedimenti e pratiche nel governo politico della chiesa locale nell'età di Cosimo III*, al convegno *Un modello di assolutismo europeo: la Toscana di Cosimo III*, (Pisa-Firenze, 4-5 giugno 1990), i cui atti sono in corso di stampa.

già esistenti: la vischiosità di un sistema composto da trattamenti privilegiati, prevaricazioni e parassitismi poteva essere superata soltanto nell'arco di una o più generazioni, con il ricambio dello stesso personale ecclesiastico dopo la naturale scomparsa di coloro, che sulla dispensa dalle irregolarità avevano costruito le proprie fortune. Scontata la lentezza di un simile processo, un'altra considerazione accentua il significato anche contingente di questo modello toscano, le cui componenti di per sé non sembrerebbero discostarsi molto dagli strumenti giurisdizionali approntati da altri stati regionali italiani, come Milano e Venezia. Quando, sul finire del Concilio di Trento, venne proposta una cosiddetta «riforma dei Principi», che, oltre a tutta una serie di limitazioni ai diritti onorifici ed ai poteri d'intervento sulle chiese locali dei sovrani, avrebbe comportato pure l'evizione della quasi totalità dei patronati laicali a favore della Curia romana a causa dell'impossibilità pratica di reperire la documentazione autentica sulla fondazione dei benefici, ebbene in quell'occasione fu proprio il duca Cosimo che, ergendosi a difesa delle pertinenze laicali e minacciando il ritiro dei vescovi toscani dall'assise conciliare, determinò il fallimento di questa parte del progetto, ridimensionato e ridotto ad una semplice verifica delle prove esistenti a memoria d'uomo³⁷.

Anche se inquadrabili in strategie coerenti ed articolate, i provvedimenti adottati dai governi secolari rimanevano nei confini dell'economia e dell'ordine pubblico e, anche quando si violavano le tradizionali immunità personali del clero per perseguire penalmente i chierici rei di crimini particolarmente scandalosi e perturbatori della tranquillità sociale, non si invadeva

³⁷ G. Alberigo, *La riforma dei Principi*, in H. Jedin-P. Prodi (a cura di), *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 161-77; Jedin, *Storia del Concilio*, cit., vol. IV/2, Brescia 1981, pp. 175-200 e 240-42; M. Lupi, *Cosimo de' Medici, Domenico Bonsi e la riforma della Chiesa a Trento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXVI (1982), pp. 1-34; e L. Prosdocimi, *Il progetto di Riforma dei Principi al Concilio di Trento (1563)*, in «Aevum», XIII (1939), pp. 3-64.

la sfera della disciplina ecclesiastica: la riforma personale del clero non poteva competere ad un potere politico, che da parte sua riconosceva la liceità civile di comportamenti condannabili esclusivamente sulla base della tradizione canonica³⁸. Pertanto, in questo settore l'iniziativa non poteva che partire dall'autorità ecclesiastica, a livello delle singole diocesi con i primi e sporadici interventi dei vescovi più sensibili alle istanze di riforma³⁹, a livello più generale con i programmi elaborati nell'assise tridentina. E furono proprio le ultime sessioni del Concilio di Trento, dopo un primo abbozzo tentato con il decreto sulla residenza del 1547⁴⁰, a delineare il quadro ideale e normativo, entro il quale avrebbero dovuto operare sacerdoti e chierici nei secoli successivi. Anzi, forse come conseguenza di un rimescolamento delle alleanze fra gli schieramenti interni alla gerarchia che sbocciò nell'alleanza fra «zelanti» e riformatori⁴¹, fu possibile superare le resistenze dei curiali nei confronti del restringimento delle prerogative pontificie in materia di distribuzione di benefici e pensioni, di concessioni di aspettative e dispense dal divieto di cumulo, e di accettazione delle riserve nelle resignazioni dei benefici⁴². Tuttavia, è raro trovare nei decreti conciliari elementi fortemente innovativi rispetto alla tradizione medioevale, probabilmente perché la prospettiva

³⁸ Si veda, per esempio, il caso del concubinato fra persone non legate da altri vincoli matrimoniali: A. Pertile, *Storia del diritto italiano dalla caduta dell'Impero Romano alla codificazione*, vol. III, UTET, Torino 1894², pp. 370-72; N. Tamassia, *La famiglia italiana nei secoli decimoquinto e decimosesto*, Sandron, Palermo-Milano-Napoli 1910; e G. Salvio, *Storia del diritto italiano*, UTET, Torino 1930⁹, pp. 408-10.

³⁹ A. Prosperi, *Tra Evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1969; e B. Ulianich, *Isidoro Chiari e la sua attività riformatrice nella diocesi di Foligno (1547-1555)*, in *Storia e cultura*, cit., pp. 147-265.

⁴⁰ *Conciliorum Oecumenicorum*, cit., pp. 681-83. Su questo decreto, come più in generale per tutti gli altri provvedimenti adottati in quell'assise, si veda, oltre alla già cit. *Storia del Concilio* dello Jedin, anche il commento di P. Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino*, ed. a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1974 (in questo caso specifico: vol. I, pp. 361-63 e 375-76).

⁴¹ A. Aubert, *Alle origini della Controriforma: studi e problemi su Paolo IV*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXII (1986), pp. 303-55.

⁴² Jedin, *Storia del Concilio*, cit., vol. IV/2, pp. 201-23, 227-29, 232-33, 239-45 e 262-64.

ecclesiologica fu assente dall'impianto di una decretazione, che rispetto al sacramento dell'ordine si limitò a «determinare valori e forme dell'aspetto sacerdotale del ministero stesso»⁴³; il confronto fra i decreti conciliari «de reformatione» e quelli raccolti nel *Corpus iuris canonici*, che nello stesso torno di anni venne edito con un ricco corredo di note e dopo un lungo lavoro di correzione anche filologica dei testi⁴⁴, per non parlare del contemporaneo manuale di diritto canonico del Lancellotti⁴⁵, mostra una sostanziale continuità nella normativa sul clero secolare, se si esclude lo slittamento al grado del suddiaconato dell'irreversibilità del carattere sacerdotale, con la finalità di vincolare a questo carattere la possibilità di accesso ai benefici ecclesiastici residenziali e curati⁴⁶. Per il resto, nel campo strettamente disciplinare si trattò per lo più di un richiamo generale — ed in un momento di forte risonanza — a quanto già elaborato nei secoli precedenti da concili generali e sinodi provinciali e diocesani. È vero, però, che, allorché il Tridentino arrivò nelle diocesi, ciò che fu percepito nettamente fu l'accento posto sulla separazione fra chierici e laici, tanto nel portamento esteriore quanto nel regime di vita: gli uomini della Chiesa dovevano incarnare visibilmente il nuovo periodo storico, quello del trionfo della Quaresima sul Carnevale⁴⁷.

Nei sinodi provinciali e diocesani, che su pressante invito dei padri conciliari si tennero in tutta l'Italia dopo la chiusura del Tridentino, il tema della disciplina del clero secolare venne costantemente ripreso e sviluppato in una rubrica appositamente dedicata *De vita et honestate clericorum*, qualche volta adattandola a particolari situazioni locali, ma più spesso ricucendo e ripetendo le norme generali insieme con quanto veniva

⁴³ S. Dianich, *La teologia del presbiterato al Concilio di Trento*, in «La Scuola Cattolica», XCIX (1971), pp. 331-58.

⁴⁴ Nel 1566 il pontefice Pio V istituì un'apposita congregazione, alla quale fu affidato il compito di curare un'edizione corretta del *Corpus iuris canonici*: P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. I/1. La vita religiosa in Italia durante i primordi dell'ordine*, Ed. La Civiltà Cattolica, Roma 1950, pp. 191-94.

⁴⁵ G.P. Lancellotti, *Institutiones Juris Canonici*, 1^a ed., Perugia 1563.

⁴⁶ *Conciliorum Oecumenicorum*, cit., pp. 742-53.

⁴⁷ P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, trad. it., Mondadori, Milano 1980, pp. 203 sgg.

offerto dalla pubblicazione a stampa di vecchi e nuovi sinodi locali. Per farsi una prima idea di quale potesse essere lo svolgimento tematico di queste rubriche, si può ricorrere per esempio ai capitoli del decreto sul clero promulgato nel sinodo provinciale fiorentino del 1573: come devono essere i chierici, e da cosa si devono astenere; anche i chierici insigniti soltanto degli ordini minori devono portare l'abito clericale e la tonsura; quali sono gli abiti e gli indumenti propri di un chierico; è vietato intrattenersi e convivere con donne sospette; si proibisce di far abitare presso di sé, nelle case e luoghi ecclesiastici, donne della propria famiglia se moralmente sospette; si puniscono i chierici giocatori e frequentatori di taverne e balli; i chierici non devono occuparsi in mestieri e commerci secolareschi; e così via⁴⁸. Sempre a titolo esemplificativo si può leggere un brano del Sinodo provinciale cosentino del 1579 tendente a regolamentare l'aspetto più esteriore del clero secolare:

Tutti i chierici portino rasata la barba sin dal labbro superiore, in modo tale che i peli non siano affatto d'ostacolo quando mangeranno il corpo ed il sangue di Cristo Signore durante il sacrificio della messa. Inoltre, tutti i chierici, a qualunque ordine siano promossi e qualunque beneficio ecclesiastico — curato o meno — detengano, portino l'abito clericale e la tonsura, come è richiesto dal proprio grado; indossino vesti e soprabiti di foggia ecclesiastica, con lo scollo quadrato, lunghi fino alle caviglie, semplici e privi di fronzoli ed altre vanità; dentro le chiese non si coprano il capo con cappelli; fuori, invece, li possono usare se lo richiede la loro salute, o per qualche altro giusto motivo, ma a condizione che siano semplici, né a punta né a forma conica; infine, si astengano da tutte quelle altre frivolezze, che sono estranee alla disciplina ecclesiastica⁴⁹.

Gli stessi concetti si trovano espressi nei decreti sinodali di quegli anni, qualche volta in forma più sintetica ed altre volte non disdegnando i dettagli; ma in tutti i contesti l'idea ispiratrice

⁴⁸ *Sanctorum Conciliorum et Decretorum Collectio Nova. Supplementum*, a curā di J.D. Mansi, vol. V, Salani e Giuntini, Lucca 1751, coll. 962-64.

⁴⁹ Ivi, col. 1134 (trad. dell'A.).

era quella di costringere gli ecclesiastici a palesare la loro differenza — e la loro superiorità — rispetto ai laici⁵⁰. Se questo distacco dalla mondanità doveva apparire nell'abito e nel portamento usuali, era indispensabile che allo stesso spirito si conformasse il comportamento dei membri del clero sia nei periodi dell'anno, in cui esplodeva il Carnevale con tutti i suoi apparati trasgressivi, beffardi ed eversivi, sia pure in tutte quelle occasioni, nelle quali la simulazione ludica si sovrapponeva con i suoi riti al vissuto quotidiano⁵¹. Quindi, assoluta proibizione vuoi di ogni gioco, tanto in pubblico che in privato, come azione diretta o come presenza passiva, vuoi delle espressioni letterarie di questo spirito carnascialesco: l'esperienza pastorale induceva i vescovi a temere che giochi e letture non religiose distraessero i chierici dal programma appena intrapreso di riforma del carattere sacerdotale⁵². Né mancava mai l'invito pressante ad evitare qualsiasi forma di coabitazione, di familiarità, di intrattenimento e di conversazione non strettamente indispensabili con le donne, sulla base della radicata convinzione che il genere femminile costituisse di per se stesso un attentato vivente alla castità ed alla perfezione sacerdotali; però, sui risvolti concreti di questo intendimento pressoché comune la gerarchia episcopale italiana si schierò su due posizioni non completamente coincidenti. Così, per esempio, nei decreti del cardinale Carlo Borromeo il divieto si estendeva anche alle parenti più strette, come la madre o le sorelle: una tendenza estremista, che, pretendendo di disconoscere le condizioni reali di vita del clero, privilegiava implicitamente un ideale ascetico

⁵⁰ Si veda, per la sua esemplare e perentoria genericità, quanto prescriveva il Concilio Provinciale Milanese del 1573: *Acta Ecclesiae Mediolanensis tribus partibus distincta*, Pontio, Milano 1582, c. 75r.

⁵¹ Fra i tanti possibili esempi si veda il capo III (*Clerici personati non incedant...*) del decreto *De vita et honestate clericorum* del Sinodo Provinciale Capuano del 1577 (in *Sanctorum Conciliorum*, cit., col. 1091).

⁵² «Ne clerici apud se libros habeant, aut legant, quorum lectione bene agendi studium, morum disciplina, et timor, charitasque Dei languescere possit: quales libri sunt, qui res, vel inanes, vel iocosas, vel scurriles, ridiculasve, vel impuras continent. Rerum novarum curiositate fugiant: tum ne, quae sunt ridicula, unde cachinni, risusque existunt, loquantur» (*Acta Ecclesiae*, cit., c. 75r).

della vita clericale ed un'estrazione sociale aristocratica del personale ecclesiastico⁵³. Altri presuli, pur non lesinando dure condanne nei confronti del concubinato clericale, adottarono un atteggiamento elastico, mostrando una maggiore attenzione verso la realtà socio-familiare dei loro sudditi (quanti sacerdoti mantenevano con il loro mestiere la famiglia d'origine!): il divieto della coabitazione riguardò soltanto le donne ritenute sospette per la loro condotta morale o per la giovane età non accompagnata da una stretta consanguineità con il chierico convivente, senza pretendere di spezzare od incrinare i vincoli di sangue, con il loro carico di legami affettivi e di doveri assistenziali⁵⁴. Questo problema si ripresenterà anche nei secoli successivi, sia a livello di legislazione ecclesiastica locale, sia come tema d'obbligo nella trattatistica dedicata alla formazione ed alla condotta del clero: in queste pagine occupa una particolare rilevanza per la ragione che l'elaborazione dottrinale e la precettistica nel campo della sessualità, tanto dei chierici quanto dei laici, nell'età moderna hanno tenuto una posizione centrale nell'ideologia e nell'insegnamento della Chiesa cattolica, per deliberata scelta della sua gerarchia⁵⁵. D'altronde, riconoscere il valore emblematico di questa sfera non esclude la considerazione di tutti gli altri divieti, il cui complesso tendeva a configurare il posto — separato ed esemplare — dei chierici nella vita sociale. Così, sulla base delle assisi sinodali già

⁵³ Si vedano, a tal proposito, le *Monitiones* al clero nel già ricordato Concilio Provinciale di Milano (*Acta Ecclesiae*, cit., cc. 80r-83v).

⁵⁴ *Sanctorum Conciliorum*, cit., coll. 875 (Urbino 1569), 909 (Capua 1569), 1075 (Siponto 1567), 1255 (Santa Severina 1597), e 1330-1331 (Amalfi 1597); e *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, v. 36 B, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1961, coll. 277 (Sorrento 1584), 877 (Trani 1589) e 899 (Fermo 1590).

⁵⁵ E. Fuchs, *Note storiche sulla tensione tra sessualità e potere nella chiesa*, in «Concilium», XXIV (1988), pp. 386-406; H.C. Lea, *Storia del Celibato Ecclesiastico nella Chiesa Cristiana*, trad. it., Ed. Cultura Moderna, Mendrisio 1911; J. Lynch, *Critique de la loi du célibat dans l'Église catholique depuis la période des conciles de réforme*, in «Concilium», VII (1972), pp. 53-68; U. Ranke-Heinemann, *Eunuchi per il regno dei cieli. La chiesa cattolica e la sessualità*, trad. it., Rizzoli, Milano 1990; e J. Coppen (a cura di), *Sacerdoce et célibat. Etudes historiques et théologiques*, Gembloux-Louvain 1971.

menzionate, bisogna allungare la lista delle proibizioni sopra riferite a proposito della continua interferenza nel quotidiano da parte del Carnevale o più genericamente degli intrattenimenti improduttivi: oltre agli spettacoli ed ai giochi, si vietava ai chierici sia la frequenza di osterie e taverne sia la partecipazione a banchetti nuziali, poiché in questi ed in quelle l'uso smodato di cibi e bevande si accompagnava notoriamente a discorsi e a canti osceni e scurrili. Non meno vigorosa era la condanna nei confronti di quei comportamenti, che potevano rientrare nella sfera della violenza e della turbativa dell'ordine pubblico: dal porto delle armi da taglio e da fuoco (quante volte si ripeterà che le armi del clero sono le lacrime e le preghiere!), alla caccia «clamorosa» (in comitiva, con battitori, cani e sparvieri), alle passeggiate notturne per suonare le serenate sotto le finestre... Per finire, agli ecclesiastici erano precluse tutte le attività lavorative dei laici, professioni e mestieri: dall'esercizio della medicina e dell'avvocatura alle arti manuali, con un accento particolare nei confronti sia di tutte le forme di intermediazione commerciale e finanziaria (dalla mercatura al prestito usurario) sia di tutti quegli impieghi privati e pubblici, che per un marcato carattere di subalterneità (come esempio si pensi ai corrieri) o di tradizionale infamia (quali gli esecutori di giustizia o i gabellieri) erano comunemente ritenuti lesivi della dignità sacerdotale⁵⁶.

A questo punto, è evidente come la normativa tendesse a delineare l'immagine del clero puntando sull'elenco dei divieti e delle proibizioni, piuttosto che proponendo un modello in positivo: non che mancassero anche nei sinodi sparse indicazioni sulle attività, nelle quali gli ecclesiastici fossero tenuti a prestare il proprio impegno (particolarmente in vantaggio delle chiese sedi dei benefici goduti)⁵⁷, oppure sull'obbligo di dedi-

⁵⁶ Oltre ai sinodi sopra citati, e ad altri presenti negli stessi volumi (come quelli di Ravenna del 1568, di Cosenza del 1579 o di Salerno del 1596), si veda la sintesi di M. Sinopoli, *Rassegna di disposizioni sulla vita e onestà dei chierici nei secoli XVI-XVII-XVIII*, in «Il diritto ecclesiastico», LVII (1946), pp. 192-217.

⁵⁷ *Sanctorum Conciliorum*, cit., coll. 819-820 (Ravenna 1568), 872-873 (Urbino 1569), 1016 (Napoli 1576) e 1132 (Cosenza 1579).

care quotidianamente una parte del proprio tempo alla preghiera ed alla meditazione spirituale⁵⁸, ma era la stessa distribuzione degli spazi dedicati al clero a privilegiare nella legislazione sinodale una visione criminalizzante dei chierici, tanto nella sfera dei comportamenti individuali quanto in quella delle relazioni sociali. Tuttavia, questa considerazione generale va corretta almeno per quanto riguarda il settore operativo più rilevante della Chiesa — e del suo personale — sul territorio e nella società: mi riferisco alla cura d'anime. Qui, pur con quei limiti sopra ricordati a proposito del prevalere di un modello sacramentale e dell'assenza di una visione ecclesiologica nei decreti tridentini, si può constatare la presenza di un progetto in positivo sui sacerdoti impiegati nelle strutture istituzionali dell'attività pastorale di base⁵⁹: il nucleo centrale di questo progetto era il concetto di residenza⁶⁰. Non poteva essere diversamente, dal momento che le stesse popolazioni si lamentavano dell'assenza dei rettori e gli abusi avevano superato la soglia di ciò che poteva essere sanato grazie alle dispense elargite dai pontefici: ormai dalla Sicilia al Veneto non ci si peritava neanche di fronte ad una pratica clamorosamente simoniaca come l'affitto delle chiese parrocchiali, oneri sacramentali compresi!⁶¹ Ma imporre la residenza dei parroci non comportava soltanto la lotta ad abusi inveterati fra gli

⁵⁸ Si vedano le citate *Monitiones* negli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*.

⁵⁹ G.G. Meersseman, *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, vol. I, Herder, Roma 1965, pp. 27-44; e D. Montanari, *L'immagine del parroco nella riforma cattolica*, in «Archivio storico per le province parmensi», 4^a s., XXX (1978), pp. 71-146.

⁶⁰ *Sanctorum Conciliorum*, cit., coll. 805-806 (Ravenna 1568), 869 (Urbino 1569), 942-943 (Firenze 1573), 1030 (Napoli 1576), 1076 (Siponto 1567), 1138-1139 (Cosenza 1579) e 1203-1204 (Salerno 1596).

⁶¹ L. Botta, *La riforma tridentina nella diocesi di Savona*, Priamar, Savona 1965, pp. 212-13; M. Donato, *Le chiese sacramentali nel territorio di Acì nel Cinquecento*, in «Memorie e rendiconti dell'Accademia di scienze e lettere e belle arti degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale», 3^a s., V (1985), pp. 39-90; e M. Knapton, *Istituzioni ecclesiastiche, culto, religiosità nella Valpolicella di età pre-tridentina e tridentina*, in G.M. Varanini (a cura di), *La Valpolicella nella prima età moderna (1500c.-1630)*, Centro di Documentazione per la Storia della Valpolicella, Verona 1987, p. 345.

ecclesiastici presi come singoli individui, bensì significava pure condurre un attacco frontale alle conquiste, che nei secoli precedenti avevano contrassegnato la storia dei grandi enti e corpi laicali ed ecclesiastici, in primo luogo degli stessi capitoli delle chiese cattedrali: questi avevano consolidato ed accresciuto la loro dotazione patrimoniale incorporando ed ammensando istituti ecclesiastici minori e più deboli, senza risparmiare le chiese parrocchiali, i cui fedeli erano stati privati della dovuta assistenza religiosa⁶². Ora, capitoli ed ospedali, preposti e pievani, monasteri e conventi vennero obbligati ad intaccare il peculio così accumulato, erigendo uffici stabili e ben remunerati di vicari curati perpetui, ai quali demandare l'amministrazione dei sacramenti nelle chiese non abbandonate dalla popolazione⁶³. In tal modo si cercò di assicurare la presenza stabile di un beneficiato o di un vicario inamovibile in ogni comunità, in ogni paese, in ogni villaggio, e nel contempo — contro i privilegi e le prerogative degli istituti già esistenti — si riconobbe la legittimità di quella forte aspettativa sociale, che seguì di concerto la storia demografica ed urbanistica italiana di questi secoli: il diritto, preteso e reclamato con decisione, per ogni insediamento umano di avere un proprio centro liturgico e sacramentale con un sacerdote addetto esclusivamente a questo servizio⁶⁴. Non è forse

⁶² R. Bizzocchi, *Chiesa e aristocrazia nella Firenze del Quattrocento*, in «Archivio storico italiano», CXLII (1984), pp. 191-282; e Turtas, *Pastorale vescovile*, cit., p. 12.

⁶³ Ferraris, *Prompta bibliotheca*, cit., vol. VIII, 1769, pp. 425-31 (voce *Vicarius parochialis*). Per un esempio specifico si veda il decreto emanato in occasione del Concilio provinciale di Capua del 1569 (*Sanctorum Conciliorum*, cit., col. 907).

⁶⁴ A. Erba, *La chiesa sabauda tra cinque e seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1630)*, Herder, Roma 1979, pp. 361-62; A. Gambasin, *Il giuspatronato del popolo a Pellerina tra il 600 e il 700*, in A. Cestaro (a cura di), *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa*, Ferraro, Napoli 1980, pp. 985-1056; G. Greco, *Un paese, una parrocchia: S. Paolo Apostolo di Ruosina (1595-1858)*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena», I (1980), pp. 33-78; E. Marchionni, *Pietà e devozione. Chiesa, Comunità e Confraternite nell'età moderna*, in C. Povo (a cura di), *Bolzano Vicentino. Dimensioni del sociale e vita economica in un villaggio della pianura vicentina (secoli XIV-XIX)*, Bolzano Vicentino 1985, pp. 337-72; e G. Pellizzari, *Chiesa e mondo contadino nei secoli XVI-XVIII. Istituzioni religiose, processi riformatori e controllo sociale a Dueville e nell'Alto Vicentino*, in *Dueville. Storia e identificazione di una comunità del passato*, Neri Pozza, Vicenza 1985, pp. 521-603.

azzardato proporre questo tema della formazione di autonome strutture parrocchiali come uno dei possibili criteri di valutazione sulla storia delle comunità paesane, almeno fino all'età dei più generali interventi dei sovrani per la riforma del reticolo istituzionale delle chiese locali: fino ad allora, la permanenza in un centro abitato soltanto di un oratorio officiato più o meno saltuariamente da un sacerdote mercenario, forestiero e tenuto alla mera celebrazione della messa, può essere l'indice di pesanti difficoltà materiali (finanziarie innanzitutto), di persistenza di vincoli culturali ed associativi con enti religiosi esterni, persino di servaggio, laddove la nascita di un ufficio curato denota certamente la volontà e la capacità di imprimere un'accelerazione nei processi di trasformazione di semplici agglomerati umani in strutture sociali istituzionalmente più solide e complesse, in grado di fornire ai propri componenti un più elevato standard di servizi religiosi ed assistenziali⁶⁵. Infine, nello stesso obbligo di residenza personale dei curati era insita una svolta epocale nel rapporto fra chiesa cittadina e mondo contadino, almeno nelle regioni dell'Italia centro-settentrionale: i chierici cittadini, rampolli dei patriziati urbani come della borghesia legata ai centri decisionali del potere ecclesiastico e civile, avrebbero dovuto recarsi a prendere la residenza non soltanto nelle chiese pievanali e prepositurali dei paesi e borghi più popolosi, ma anche in tutte quelle chiese poste fuori e a buona distanza da queste località (un residuo dell'organizzazione ecclesiastica medievale in queste zone) oppure in

⁶⁵ Non si dimentichi, fra l'altro, il ruolo, che la parrocchia svolgeva come supporto indispensabile dell'amministrazione civile in ambito comunitario: A. De Benedictis, *Patrizi e comunità. Il governo del Contado bolognese nel '700*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 121-26. Tuttavia, poiché i servizi offerti dall'istituzione parrocchiale non andavano disgiunti da precisi compiti di controllo e di intervento sulla vita dei fedeli (Knapton, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 408 sgg.), per tutto l'antico regime forte si mantenne l'attrazione esercitata da quegli enti ecclesiastici — come le case degli Ordini regolari o gli oratori delle confraternite —, che prestavano servizi sacramentali sussidiari svincolati dalle forme del governo spirituale: M. Rosa, *Le parrocchie italiane nell'età moderna e contemporanea. Bilancio di studi e linee di ricerche*, ora in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, De Donato, Bari 1976, p. 168.

villaggi sperduti e miserabili, lontani dal consorzio civile delle realtà urbane. Perciò, anche se con una gradualità che ne stemperò l'asprezza programmatica in un arco cronologico generazionale, nel settore della cura d'anime al personale ecclesiastico cittadino renitente ad affaticarsi negli uffici più disagiati fu imposto il ritiro dalla campagna e dalle tante frontiere degli stati italiani; viceversa, si aprirono nuove possibilità occupazionali per i sacerdoti di estrazione più umile (compresa quella rurale), che poterono aspirare anche ad impieghi sicuri, meno precari ed aleatori di quelli subordinati ai capricci dei rettori titolari o dei loro procuratori ed affittuari. Accanto al recupero tendenziale dei diritti di patronato popolare e comunitario, l'offerta di nuovi, più ampi spazi istituzionalizzati alle fasce inferiori del clero impressero un'accelerazione nella dinamica sociale, incrinando la rigidità delle regole più classiste nello scambio diretto fra società e chiesa locale: gli stessi grandi proprietari del contado, dimorando frequentemente in città, incontravano sempre maggiori difficoltà nel presentare come rettori delle chiese curate rurali di loro patronato i figli meno disposti a trasferirsi nelle ville di campagna, per cui dovevano adattarsi a scegliere fra i familiari dei propri clienti, contadini e servitori⁶⁶.

Rispetto alla svolta impressa dal Concilio di Trento e dalla successiva legislazione sinodale provinciale e diocesana in tema di residenza, di gran lunga più debole fu l'impatto effettivo di quella, che è sempre stata considerata la grande novità tridentina sul clero secolare: la previsione di una rete di seminari per la formazione dei chierici. In effetti, il relativo decreto tridentino, anche se fondato su precedenti illustri come la scuola veronese del Giberti, non presentava lo stesso carattere coattivo dei provvedimenti sulla cura d'anime: è vero che gli ordinari avrebbero dovuto fondare questo tipo di scuola in ogni

⁶⁶ Knapton, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 366-67; e G. Greco, *Pievi e parrocchie nel contado pisano nel XVI secolo: decadenza e rinascita delle strutture del potere istituzionale nel territorio rurale*, in *Cattedrale, città e contado tra Medioevo ed Età Moderna*, Atti del Seminario di Studi (Modena, 15-16 novembre 1985), Giuffrè, Milano 1990, pp. 107-72.

diocesi, ma la loro frequenza non era obbligatoria ai fini dell'ordinazione sacerdotale⁶⁷. Né può essere trascurato l'onere finanziario costituito dalla fondazione e dal mantenimento di simili strutture, quanto ad edifici, sussidi didattici, salari del personale docente, vitto e vestiario per gli studenti: un peso spesso insostenibile per le istituzioni ecclesiastiche secolari caratterizzate dalla pluralità e dispersione degli enti, nonché dall'uso privatistico delle rendite. Quindi, tranne poche eccezioni nei primi due secoli si trattò più di un'aspirazione ideale, di un ambizioso progetto affidato alla speranza in successive, maggiori disponibilità, che di una realizzazione concreta, efficiente, capace di coinvolgere tutto il clero diocesano: anche quando i programmi andarono in porto, sorsero istituti gracili, dal destino incerto, in grado di assicurare l'istruzione soltanto a pochi convittori. Lo stesso elevamento del livello culturale del clero, che pure si realizzò fra i parroci ed i canonici delle cattedrali — anche in relazione ad i nuovi oneri pastorali dell'insegnamento catechistico e della predicazione⁶⁸ —, appare come il frutto di processi individuali di professionalizzazione o di aderenza personale agli interessi del ceto sociale di appartenenza⁶⁹.

⁶⁷ C. Fantappiè, *Istituzioni ecclesiastiche e istruzione secondaria nell'Italia moderna: i seminari-collegi vescovili*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» XV (1989), pp. 189-240; M. Guasco, *La formazione del clero: i seminari*, in *Storia d'Italia. Annali* 9, cit., pp. 629-715; e L.E. Halkin, *La formation du clergé catholique après le concile de Trente*, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, III, Colloque de Cambridge (24-28 septembre 1968), Lovanio 1970, pp. 109-25. Rinviano al saggio di Guasco per la ricca bibliografia sull'argomento, mi limito qui a ricordare la più recente ricerca di G. Pelliccia, *Seminari e centri di formazione del prete romano nel Cinque-Seicento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», VII (1988), pp. 95-134.

⁶⁸ R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali* 4. *Intelletuali e potere*, Einaudi, Torino 1981, pp. 949-1035; ed Id., *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Loescher, Torino 1981, pp. 316 sgg.

⁶⁹ L. Allegra, *Ricerche sulla cultura del clero in Piemonte. Le biblioteche parrocchiali nell'arcidiocesi di Torino nei secoli XVII-XVIII*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino 1978; Id., *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia. Annali* 4, cit., pp. 895-947; M. Campanelli, *La biblioteca di un parroco meridionale alla fine del Seicento*, in «Archivio storico per le province napoletane», CIII (1985), pp. 285-353; e D. Sironi, *La formazione del clero nella diocesi di Novara dal 1630 al 1660*, in «Novarien», XIV (1984), pp. 169-91.

3. La clericalizzazione della società nel Seicento

Negli ultimi decenni del Cinquecento, con modalità e tempi diversi da diocesi a diocesi, la riforma disciplinare del clero secolare si mise in moto e riuscì ad imporsi come un'esperienza ineludibile in tutte le chiese italiane, anche per l'impulso dato dai pontefici con l'invio di visitatori apostolici dotati di ampi poteri ispettivi pure nei confronti degli esenti: l'ultimo quarto del secolo presenta come una brusca accelerazione su questa direzione, sì da avvalorare l'ipotesi di una breve, intensa fase riformatrice, conclusasi alle soglie del Seicento con pochi, ma saldi risultati al suo attivo⁷⁰. Un'interpretazione allettante, verificabile nell'analisi di molte situazioni particolari grazie alle coincidenze dei tempi, ma che dovrebbe essere ridiscussa criticamente almeno per due ragioni: due spunti di riflessione ambedue inerenti al rapporto fra chiesa locale e società. Innanzi tutto, l'esempio della legislazione ecclesiastica di Cosimo de' Medici dimostra come il momento di maggior impegno delle gerarchie diocesane e della Curia romana nell'opera di moralizzazione del clero secolare sia sopravvenuto quasi una generazione dopo che il governo politico aveva intrapreso per conto suo una normalizzazione delle strutture economiche delle chiese locali di ampia portata, dai benefici ai luoghi pii ai monasteri femminili: l'intervento dei visitatori apostolici inviati da papa Gregorio XIII anche in queste situazioni di forte iniziativa politica apparve ai contemporanei più un'intromissione perturbatrice di un processo graduale, avviato già da tempo, che una spinta decisiva alla riforma della Chiesa locale⁷¹. In ambienti, nei quali l'attenzione era tradizionalmente rivolta verso l'efficienza nella prestazione dei servizi e la correttezza

⁷⁰ G. Alberigo, *Studi e problemi relativi all'applicazione del Concilio di Trento in Italia*, in «Rivista storica italiana», LXX (1958), pp. 239-98.

⁷¹ G. Catoni, *Contrasti giurisdizionali e compromessi politici per una visita post-tridentina a Siena*, in *La nascita della Toscana*, Olschki, Firenze 1980, pp. 217-21; F. Diaz, *Il Granducato di Toscana. I Medici*, UTET, Torino 1976, pp. 275-77; e G. Fragnito, *Castelli, Giovanni Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXI, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1978, pp. 722-26.

nella gestione economica, l'accentuazione esasperata della criminalizzazione di presunte violazioni d'ordine morale provocò nell'immediato un irrigidimento del contesto sociale, che si tradusse in una forte resistenza da parte delle oligarchie locali, tanto ecclesiastiche che civili. Di conseguenza, la volontà di disciplinamento, ancorché impersonata da presuli potenti anche a livello politico (come l'arcivescovo pisano Carlo Antonio Dal Pozzo, temutissimo consigliere ed «eminenza grigia» del granduca Ferdinando de' Medici, a sua volta ex cardinale!), fu costretta a scendere a compromessi: in cambio dell'accettazione della nuova disciplina, i ceti cittadini strapparono l'esclusiva nel godimento dei benefici ecclesiastici senza cura d'anime (con eccezione di quelli concistoriali, di pertinenza del sovrano), degli enti e luoghi pii e dei monasteri femminili più doviziosi, anche laddove non era possibile accampare diritti formali di patronato⁷². Sotto molti aspetti, pare che anche nella repubblica di Venezia sia stata adottata una linea morbida, frutto di una strategia di temperamento di esigenze di ordine pubblico interno, di sentimenti più o meno accesi per la difesa della «libertà» repubblicana contro le interferenze esterne e di ossequio esteriore alla disciplina ecclesiastica delineata a Trento ed inculcata da Roma agli ordinari diocesani: da ciò i tempi dilatati di una stagione riformatrice, che richiedeva la lentezza di un passaggio naturale dal vecchio al nuovo clero⁷³. Ed anche altrove non mancò chi, come il cardinale Gabriele Paleotti a Bologna, nello stesso svolgimento dei compiti istituzionali

⁷² G. Greco, *Chiesa locale e clero secolare a Pisa nell'età della Controriforma*, in *La città e il contado di Pisa nello Stato dei Medici (XV-XVII secolo)* («Ricerche di Storia Moderna», III), Pacini, Pisa 1984, pp. 143-279; ed Id., *Monasteri femminili e patriziato a Pisa (1530-1630)*, in *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Lucca, 13-15 ottobre 1983), Pacini Fazzi, Lucca 1988, pp. 313-39.

⁷³ Knapton, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit.; Montanari, *Disciplinamento in terra* cit.; G. Soranzo, *Rapporti di san Carlo Borromeo con la Repubblica Veneta*, in «Archivio veneto», XXVII (1940), pp. 1-40; A. Stella, *Chiesa e stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1964; S. Tramontin, *La visita apostolica del 1581 a Venezia*, in «Studi veneziani», IX (1967), pp. 453-533; e G. Trebbi, *Francesco Barbaro, patrizio veneto e patriarca d'Aquileia*, Casamassima, Udine 1984.

di guida e controllo del clero diocesano preferì attenersi ad un indirizzo cauto, basato sull'esortazione personale, nella convinzione «che la prassi riformistica abbisognava di tempi lunghi per penetrare nella mentalità di sacerdoti, a lungo abbandonati a se stessi nel compimento della loro missione»⁷⁴. Certo, anche nell'immagine storiografica il campo è sovente occupato da modelli assai diversi, in palese rispondenza ad un'interpretazione dell'evoluzione dei rapporti sociali in chiave drammatica e violenta: esemplare, allora, è divenuta la figura del cardinale Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, non solo e non tanto per la capacità dimostrata nell'esperire strumenti adeguati a fondare e mantenere la nuova disciplina ecclesiastica (dagli esercizi spirituali del clero alla congregazione sacerdotale degli oblati di S. Ambrogio), ma anche — se non in misura maggiore — per la virulenza fino allo scontro fisico sia con i corpi strutturati del clero che con il potere politico (dal livello regio a quello oligarchico cittadino)⁷⁵. Che poi questi modelli «forti», tutti giocati sulla drasticità dei provvedimenti e la rapidità dell'esecuzione, abbiano davvero conseguito risultati più duraturi nel tempo e più estesi nelle strutture socio-istituzionali della Chiesa locale, pare questione tuttora aperta, dato lo stadio ancora iniziale delle indagini sulle realizzazioni dell'altro modello, quello «debole» toscano e veneto: quanto a Milano, però, non si può affermare che i frutti della tensione riformatrice instaurata da Carlo Borromeo siano continuati in ugual misura anche dopo la conclusione del suo governo spirituale⁷⁶.

⁷⁴ Montanari, *L'immagine del parroco*, cit., p. 112. Sull'arcivescovo di Bologna si veda la ricerca di P. Prodi, *Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1959-1967.

⁷⁵ G. Alberigo, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa post-tridentina*, in «Rivista storica italiana», LXXIX (1967), pp. 1031-52; B.M. Bosastra, *Ancora sul «vescovo ideale» della riforma cattolica. I lineamenti del pastore tridentino-borromeo*, in «La Scuola Cattolica», CXII (1984), pp. 517-79; H. Jedin, *Carlo Borromeo*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1971; e Prosperi, *La figura del vescovo*, cit. Sulle lacerazioni provocate dalle iniziative riformatrici dell'arcivescovo milanese anche in ambienti rurali si veda D. Zardin, *Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella Diocesi di Carlo Borromeo*, Jaca Book, Milano 1984.

⁷⁶ E. Cattaneo, *La religione a Milano nell'età della Controriforma*, in *Storia di Milano. XI. Il declino spagnolo (1630-1706)*, Fondazione Treccani Degli Alfieri, Milano 1958, pp. 283-331.

Dove emerge più clamorosamente il fallimento della strategia borromeaica è nella pretesa di separare nettamente il clero secolare dal suo contesto sociale, dalle relazioni quotidiane con il laicato, la sua vita e i suoi svariati affari, per farne una casta d'elezione chiusa al rapporto col secolo; così, se molte pagine dei *Sacri ragionamenti* di Federico Borromeo potrebbero offrire non pochi brani per un'antologia letteraria a tinte fosche sul comportamento degli ecclesiastici, per il nostro tema è più pregnante la ripetuta condanna del nuovo arcivescovo milanese nei confronti della mondanità del suo clero, mondanità intesa come «la inutile, anzi la dannosa conversazione de' secolari»:

[...] pensate vi priego, o cari amici, quanti danni, e quante rovine si veggono ogn' hora cadere sopra i miseri sacerdoti, le quali in buona parte procedono da si fatte biasimevoli conversazioni. Dovete perciò tenere fermissima opinione, che tali amicitie saranno sempre a voi cagione di perdere o la vita, o l'anima, ovvero amendue questi gran beni, ed insieme il vostro honore⁷⁷.

In conclusione, se agli inizi del Seicento anche autorevoli osservatori contemporanei dovevano annotare la sconfitta delle istanze ideologiche più radicali del programma di riforma del clero secolare, mentre d'altra parte si consolidava un sistema di cura d'anime improntato alla residenza ed al servizio personale dei rettori, l'attenzione della ricerca andrebbe spostata dall'azione pastorale dei singoli esponenti della gerarchia episcopale alle più lente modificazioni intervenute nei rapporti fra Chiesa locale, società e potere politico, senza trascurare neppure i tempi lunghi necessari per sanare le ferite prodotte da decenni di guerre sulle istituzioni ecclesiastiche, non soltanto a livello materiale ed economico⁷⁸.

La seconda riflessione trae origine dalla constatazione che i processi, sui quali ci siamo soffermati nelle pagine precedenti,

⁷⁷ F. Borromeo, *I sacri ragionamenti sinodali*, vol. I, Milano 1632, p. 169.

⁷⁸ Sugli effetti devastanti della guerra ha insistito molto opportunamente L. Masetti Zannini in *Aspetti di vita religiosa ed ecclesiastica a Rimini nella prima metà del secolo XVI*, in «Studi romagnoli», X (1959), pp. 301-31.

interessarono le regioni dell'Italia centro-settentrionale, mentre per l'Italia insulare e meridionale (comprendendovi anche gran parte dello Stato della Chiesa) il discorso è sostanzialmente diverso sia per il differente assetto delle strutture ecclesiastiche sia per le modalità tradizionali del loro rapporto con il contesto sociale. Del resto, in quest'area lo stesso impegno pastorale dei vescovi nell'attuazione del programma tridentino e delle disposizioni romane presentò a lungo caratteri di sporadicità e discontinuità a causa delle frequenti assenze di questi ordinari diocesani dalle loro sedi: il richiamo esercitato dalla Curia romana o dalle corti dei viceré spagnoli si assommava alla naturale ripulsa nei confronti di cattedre episcopali collocate in paesi diroccati e disabitati, esposti alle scorrerie di pirati e banditi, infestati dalla malaria e dai rigori climatici⁷⁹. Quanto alle forme istituzionali, la differenza principale fra le due Italie consisteva nella persistenza al Sud e nelle isole di strutture ecclesiastiche ancora non pervenute alla suddivisione della massa comune in prebende o benefici individuali: nelle chiese ricettizie, nelle estaurite, nelle communie e nelle collegiate la dote patrimoniale era rimasta indivisa, la sua gestione amministrativa talvolta era centralizzata nelle mani di pochi membri del corpo ecclesiastico e talora era parcellizzata periodicamente fra tutti i componenti «partecipanti», e solo la fruizione delle quote della ripartizione delle rendite era individuale e privatizzata⁸⁰. Questo sistema, privilegiando il momento della

⁷⁹ A. Lauro, *La Curia romana e la residenza dei vescovi*, in *La società religiosa nell'età moderna*, Atti del Convegno di studio (Capaccio-Paestum 1972), Guida, Napoli 1973, pp. 869-83; e M. Mariotti, *Studi su riforma cattolica tridentina e Calabria (sec. XVI-XVIII): stato attuale e prospettive di sviluppo*, in *Il Concilio di Trento nella vita spirituale*, cit., vol. II, pp. 707-47.

⁸⁰ Oltre a quanto già citato in queste pagine, in particolare alla nota 15, si vedano: G. Alagi, *Le Chiese Parrocchiali della zona vesuviana nel secolo XVI prima del Concilio di Trento*, in «Asprenas», VII (1960), pp. 38-76; S. Cucinotta, *Popolo e clero in Sicilia nella dialettica socio-religiosa fra Cinque-Seicento*, Edizioni Storiche Siciliane, Messina 1986, pp. 293-98; A. Di Leo, *I sinodi cilentani nei secoli XVI-XIX*, Osanna, Venosa 1981, p. 39; A.G. Linguiti, *L'estaurita a Napoli tra medioevo ed età moderna. Un'ipotesi di lavoro*, in «Campania sacra», XIX (1988), pp. 56-85; M. Rosa, *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali 9*, cit., pp. 291-345 (in particolare le pp. 313-14);

vita associativa del clero secolare, assegnava una posizione assai irrilevante alle funzioni della cura d'anime, interpretata in chiave esclusivamente sacramentale⁸¹, e consentiva di eludere i controlli vescovili intorno ai requisiti patrimoniali richiesti per l'ordinazione sacra (il godimento di un beneficio o delle rendite di un patrimonio privato) grazie alla cooptazione nel servizio sacro da parte degli ecclesiastici già ascritti alla chiesa⁸². Sebbene la presenza di queste strutture collegiali non fosse uniformemente distribuita in tutte le regioni meridionali, poiché il sistema del beneficio ecclesiastico individuale era penetrato in profondità anche nelle chiese del Sud, esse rappresentavano le istituzioni ecclesiastiche più saldamente insediate sul territorio, capaci di resistere tenacemente alle aggressioni provenienti dall'esterno, e non solo dalla progettualità riformatrice portata dai vescovi: dato il tradizionale vassallaggio di Napoli alla Santa Sede, si trattava di difendersi dall'imposizione di pensioni e dalle deroghe ai diritti di patronato in favore della Curia romana, due canali sempre aperti per il drenaggio delle rendite delle Chiese locali⁸³.

Vi è poi il problema della posizione nel contesto sociale di un personale ecclesiastico variegato quanto a funzioni e gradi rivestiti nella Chiesa locale: un argomento, che — come si è

C. Russo, *Poteri istituzionali e poteri di fatto nelle campagne meridionali in età moderna: Chiesa e comunità*, in «Archivio storico per le province napoletane», CIV (1986), pp. 159-76; G. Vitolo, *Dalla pieve rurale alla chiesa ricettizia. Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dall'Alto Medioevo al Cinquecento pretridentino*, in N. Cilento (a cura di), *Storia del Vallo di Diano*, vol. II, Laveglia, Salerno 1982, pp. 127-73; e Id., *Pievi, parrocchie e chiese ricettizie in Campania*, in *Pievi e parrocchie*, cit., vol. II, pp. 1095-107.

⁸¹ Per quanto è a mia conoscenza, il caso più macroscopico per dimensioni e durata temporale è costituito dalla città di Catania: A. Longhitano, *La parrocchia nella diocesi di Catania prima e dopo il Concilio di Trento*, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Palermo 1977.

⁸² Oltre alle ricerche citate nelle note 15 e 78 si vedano pure: G. De Rosa, *Per una storia della parrocchia nel Mezzogiorno e Pertinenze ecclesiastiche e santità nella storia sociale e religiosa della Basilicata dal XVIII al XIX secolo*, ora in Id., *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 21-46 e 47-101; e L. Rossi, *La chiesa nel Vallo: organizzazione ecclesiastica, vita ecclesiale e religiosità popolare*, in *Storia del Vallo*, cit., vol. III/1, Salerno 1985, pp. 93-132.

⁸³ M. Rosa, *Curia romana e pensioni ecclesiastiche, secoli XVI-XVIII*, in «Quaderni storici», n. 42 (XIV, 1979), pp. 1015-55.

accennato più sopra — non aveva trovato soluzione neppure nella Milano borromaica, ma che veniva interpretato per lo più alla luce di categorie francamente moralistiche, come quelle della mondanità, della frequente conversazione con i laici, del coinvolgimento illecito nelle loro faccende, per non parlare poi dell'inosservanza degli obblighi di castità e degli altri simili temi ricorrenti in una letteratura sul clero, che avrà particolare sviluppo proprio a partire dal XVII secolo. Ebbene, le medesime argomentazioni e prescrizioni si ritrovano pure nella legislazione sinodale e nei decreti di riforma delle diocesi meridionali, ma qui pretendevano di incidere sui modelli comportamentali di un personale ecclesiastico, le cui caratteristiche non erano nettamente definite rispetto alle altre componenti sociali: se nell'Italia centro-settentrionale il confine fra chierici e laici era labile, nel Meridione non esisteva affatto, dal momento che permanevano ampie fasce di laici insigniti dei privilegi clericali e di chierici fruitori delle libertà laicali. Su questo terreno i paradigmi del disciplinamento post-tridentino, tutto indirizzato alla realizzazione di un unico modello clericale, palesarono una clamorosa inadeguatezza: la soluzione arrivò molto tardi, per motivi affatto estranei alla dinamica interna alle istituzioni ecclesiastiche, ma sotto la pressione dei mutamenti intervenuti a livello politico e sociale. Però, prima ancora di dedicare il dovuto spazio a queste figure così caratteristiche dello scambio fra Chiesa e società nel Meridione, non dobbiamo dimenticare che — a parte piccole colonie presenti in città portuali come Venezia o Livorno — proprio in queste regioni sopravvivevano i resti di un'antica frontiera della cristianità medievale: le comunità di rito greco⁸⁴. In

⁸⁴ Cucinotta, *Popolo e clero*, cit., pp. 305 sgg.; A. Denisi, *Il clero greco nelle visite pastorali di Annibale d'Afflito, arcivescovo di Reggio Calabria*, in «Rivista di studi salernitani», n. 6 (1970), pp. 445-58; V. Peri, *Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia posttridentina (1564-1596)*, in *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Atti del Convegno interecclesiale di Bari (1969), vol. I, Antenore, Padova 1973, pp. 271-469; P.P. Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia osservato dai greci, monaci basiliani e albanesi libri tre*, introduzione di V. Peri, rist. anast. dell'ed. Roma 1758, Brenner, Cosenza 1986; E. Tagliente, *Le comunità cristiane albanesi nel Tarentino dal Concilio di Trento al 1622*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1974 (ma a stampa: Taranto 1982); ed E. Tomai-Pitina, *Istituzioni ecclesiastiche dell'Albania Tarentina*, Congedo, Galatina 1984.

parte residuo della dominazione bizantina, in parte risultato dell'emigrazione albanese e greca dopo la conquista della patria d'origine da parte dell'impero turco, queste piccole comunità (si calcola che in tutt'Italia i loro fedeli non superassero le cinquantamila unità nella seconda metà del Cinquecento) conservavano molti legami anche con le chiese greco-ortodosse e mantenevano riti e norme canoniche più simili a queste chiese scismatiche che a quella cattolica, pur asserendo la loro fedeltà alla Chiesa di Roma: così, per esempio, gli ecclesiastici di queste comunità non disdegnavano ricevere gli ordini sacri da ordinari greco-ortodossi o dai loro inviati e, prima di conseguire il grado di diaconi, si sposavano, senza per questo dover rinunciare ad avanzare fino al sacerdozio e ad assumere persino uffici con oneri parrocchiali. Queste presenze erano avvertite come inquietanti da parte della gerarchia episcopale italiana, a causa dello «scandalo» procurato alla maggioranza dei fedeli cattolici dal contatto con cristiani non perseguibili perché né scismatici né eretici, ma nondimeno pericolosi per la loro manifesta diversità. D'altronde, non era possibile allontanarsi da un atteggiamento di formale tolleranza, per non incorrere nel rischio di suscitare altro «scandalo» ed ostilità da parte di quelle chiese di rito greco ancora legate alla Santa Sede. Frutto di questa incertezza fu una politica di latinizzazione non spinta fino in fondo, affidata alla valutazione delle particolari situazioni locali da parte degli ordinari diocesani, che in qualche caso riuscirono ad assimilare al culto latino qualche comunità particolarmente debole ed isolata⁸⁵. Ma il rito greco ha resistito fino ai nostri giorni, con le sue tradizioni nel culto e nella disciplina del clero: quasi a testimoniare con la sua storia che anche nel seno della Chiesa cattolica possono esistere legittimamente sacerdoti non vincolati ad un rifiuto pregiudiziale dell'esperienza della sessualità⁸⁶.

⁸⁵ V. De Marco, *La diocesi di Taranto nell'età moderna (1560-1713)*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1988, pp. 113-15 e 129-30.

⁸⁶ D. Constantelos, *Mariage et célibat du clergé dans l'Eglise orthodoxe*, in «Concilium», VII (1972), pp. 29-36. Il prete di rito greco, coniugato ed impegnato nell'attività pastorale, libero di seguire senza laceranti dissidi esi-

Proporzioni ancora maggiori aveva un fenomeno, che copriva un'area geografica estesa dall'isola di Malta all'alto Lazio ed all'Umbria⁸⁷, interessando non già singole comunità chiuse all'interno di un particolarismo etnico e linguistico, bensì lo stesso clero di rito latino nel suo strato più basso: i diaconi selvaggi ed i chierici coniugati, semplici tonsurati che tradizionalmente potevano cumulare i privilegi e le immunità personali dei chierici con lo stile di vita dei laici, matrimonio compreso⁸⁸. La loro presenza è attestata anteriormente all'epoca qui considerata, anche a causa dei delicati problemi di ordine pubblico che creavano al potere politico⁸⁹, e subito dopo il Concilio di Trento iniziarono le denunce degli abusi riscontrati da vescovi e visitatori in un settore così poco definito: nel 1577, per esempio, il Sinodo provinciale di Capua senza tante perifrasi indicò con l'espressione lapidaria «saeculare forum evitare» il fine realmente perseguito dai cosiddetti «silvestres clerici»⁹⁰. In effetti, il diritto canonico non avrebbe lasciato l'adito ad alcun dubbio sui requisiti richiesti a questi individui per poter vantare la loro appartenenza al ceto clericale: portare la tonsura, indossare abiti conformi al costume

stenziali la duplice vocazione familiare e sacerdotale, è presente come modello ecclesiastico ideale nelle memorie autobiografiche di un sacerdote calabrese, pubblicate sotto forma di romanzo non molti anni fa: Don Luca Asprea (pseud.), *Il previticciolo*, Feltrinelli, Milano 1971.

⁸⁷ Per l'individuazione di quest'area ho utilizzato le sentenze raccolte nella *Synopsis decreta, et solutiones Sac. Congr. Immunitatis super controversiis iurisdictionalibus*, a cura di P.A. Ricci, Ruzzolo, Preneste 1708, pp. 158-67 e 170-75. Anche la Sardegna, peraltro, era interessata da questa ingombrante presenza: D. Beltramo, *Raccolta delli usi di Sardegna nelle Materie Ecclesiastiche*, n. 31, maggio 1728, ms. della Biblioteca Universale di Cagliari, cc. 39v e sgg.; e Filia, *La Sardegna Cristiana*, cit., pp. 302-303.

⁸⁸ Beltramo, *Raccolta delli usi*, cit.; G. Libertazzi, *La diocesi di Lacedonia nell'età moderna*, Osanna, Venosa 1986, pp. 61 sgg.; Di Leo, *I sinodi cilentani* cit., pp. 70-71; P. Magnano, *La chiesa siracusana nel 1739. Una Relazione ad Limina di Mons. Matteo Trigona*, in «Synaxis», II (1984), pp. 527-73; Rosa, *La Chiesa meridionale*, cit., pp. 318-21; e P. Sposato, *Aspetti e figure della riforma cattolico-tridentina in Calabria*, Fiorentino, Napoli 1964, pp. 169, 178-79, 186 e 227.

⁸⁹ B. Altamaro (a cura di), *Pragmaticae, Edicta, Decreta, Regiaeque Sanctiones Regni Neapolitani*, Raillard, Napoli 1682, pp. 249-54.

⁹⁰ *Sanctorum Conciliorum*, cit., col. 1091.

ecclesiastico, essere ascritti al servizio di una chiesa particolare. Tuttavia, la dottrina era smentita dalla realtà: costretti dal bisogno a procacciare il necessario per sé e per la propria famiglia, questi tonsurati non curavano l'osservanza delle condizioni imposte al loro stato dalle leggi canoniche e civili, e si dedicavano ad «arti vili et mecaniche»⁹¹, non vergognandosi «di esercitare uffici vili, sordidi e bassi, come è quello del macellaio, od altri dello stesso genere in disonore, disdoro e vilipendio della condizione ecclesiastica»⁹². Eppure, nonostante la riprovazione di cui erano fatti oggetto anche da parte di esponenti della gerarchia episcopale o dei nunzi apostolici, questi chierici anomali ressero bene all'urto dei tentativi di disciplinamento: probabilmente tutta la loro forza consisteva nel non essere di alcun peso per le strutture materiali della Chiesa locale, che però poteva ricorrere a loro per le mansioni più umili, per i servizi pericolosi od indegni per altre figure ecclesiastiche. A ben poco servivano gli inviti autorevoli di chi intendeva moderare la concessione delle patenti episcopali a questi tonsurati, proporzionando il loro numero a quello delle chiese della diocesi: altri vescovi mostravano minori scrupoli⁹³. Tanto, la remunerazione di questi chierici si trovava altrove: nello scarto esistente fra la condizione sociale della gente comune e quella dei privilegiati, le cui esenzioni fiscali si traducevano per la famiglia d'appartenenza in un guadagno pari o addirittura superiore a quello, che potevano garantire molti benefici ecclesiastici minori. Ma quale poteva essere l'incidenza di questo fenomeno sull'insieme del clero secolare dell'Italia meridionale?

Alcuni dati approssimativi, limitati al Regno di Napoli (ma con la significativa assenza e della capitale e dei suoi dintorni), testimoniano che i contemporanei valutavano che nella prima metà del Seicento i diaconi selvaggi, i chierici coniugati ed

⁹¹ *La visita apostolica della diocesi di Alessano del 1628*, a cura di A. Jacob, in S. Palese (a cura di), *Il Basso Salento. Ricerche di storia sociale e religiosa*, Congedo, Galatina 1982, pp. 231-90 (cit. da p. 247).

⁹² *Constitutiones synodales Diaecesis Algaren [...] 1728*, Cagliari s.d., p. 152 (trad. dell'A.).

⁹³ De Marco, *La diocesi di Taranto*, cit., p. 139.

altre figure assimilabili (come gli oblati ed i cursori) ammontassero a poco più di cinquemila unità, cioè l'8,63% della popolazione ecclesiastica censita in quei territori, con un maggiore addensamento nelle Calabrie, nella Terra d'Otranto e nel Principato Citra⁹⁴: un'indicazione accettabile, ove si consideri che nel 1668 nella diocesi di Squillace tale percentuale toccava quasi il 20% del clero secolare e che ogni cento maschi almeno uno godeva sia della tonsura che del matrimonio⁹⁵. La situazione della diocesi di Squillace rappresenta un caso limite — come quella di Oppido, del resto — per il numero veramente eccessivo di questi chierici non vincolati al voto di castità, ed ai fini della nostra indagine serve soprattutto come esempio delle potenzialità espansive di un fenomeno, che generalmente occupava un posto marginale anche nelle chiese meridionali ed insulari; tuttavia, questa marginalità non escludeva che la presenza costante di simili figure costituisse un motivo di scandalo per i contemporanei, poiché — al pari delle comunità di rito greco — i loro stessi connotati giuridici stridevano clamorosamente con quel modello controriformistico di ecclesiastico lontano dalle occupazioni materiali e separato dalla convivenza con i figli del secolo. Inoltre, la loro incidenza effettiva sulla disciplina e sul costume clericali era accresciuta dalla contiguità con un altro strato, certo assai più corposo, di ecclesiastici secolari perennemente a mezza strada fra sacro e profano: quei chierici in minoribus («ostiari», «lettori», «esorcisti» ed «accoliti»), che secondo il *Reassunto* del Regno di Napoli superavano alla metà del Seicento le venticinquemila unità, cioè il 43% circa del totale del clero secolare regnicolo⁹⁶. Questo dato viene confermato dalle ricerche del Colapietra sulle ordinazioni ec-

⁹⁴ P. Sposato, *Dati statistici sulla popolazione civile ed ecclesiastica nel vicereame di Napoli tra la prima e la seconda metà del Seicento*, in «Annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari dell'Università di Roma», V (1965), pp. 115-76, e VI (1966), pp. 33-87.

⁹⁵ Sposato, *Aspetti e figure*, cit., p. 186. Non dissimile era la situazione del clero secolare di Oppido una trentina d'anni prima: R. Liberti, *La diocesi di Oppido nel secolo XVII dalle Relationes ad Limina dei vescovi (1618-1646)*, in «Rivista storica calabrese», n.s., V (1984), pp. 47-63.

⁹⁶ Sposato, *Dati statistici*, cit. .

clesiastiche nella diocesi di Boiano nel Molise durante la prima metà del XVII secolo: il conferimento della prima tonsura e degli ordini minori costituì quasi il 72% delle ordinazioni sacre fra il 1591 ed il 1607, il 78% fra il 1613 ed il 1620, l'88% fra il 1622 ed il 1624, più del 76% fra il 1625 ed il 1630, ed ancora quasi il 69% fra il 1634 ed il 1640, allorché il vescovo Filippi favorì la crescita della componente sacerdotale, l'unica pienamente utilizzabile per tutte le mansioni del servizio sacro⁹⁷. Una presenza massiccia, come si vede, eppure non di rado evanescente, impalpabile: è noto che gli ordinari diocesani difficilmente se ne occupavano nel corso delle visite pastorali, rivolte prevalentemente all'ispezione delle strutture istituzionali e materiali delle Chiese locali, oltre che alla verifica delle giurisdizioni subalterne e della cura d'anime. Ma non si trattava di un fantasma, né di un fenomeno transitorio, caratteristico solo dei primi decenni del Seicento: alla fine degli anni Settanta, a Molfetta i chierici *in minoribus* costituivano ancora il 46% degli ordinati⁹⁸, mentre a Napoli, fra città e campagna, tale aliquota si manteneva al di sopra del 60%⁹⁹. In conclusione, intorno al cinquanta per cento del personale ecclesiastico secolare presente in queste diocesi meridionali era di fatto inabile al servizio sacro, che gravava soltanto sulle spalle dei sacerdoti: e ciò in un periodo, nel quale — come denunciavano anche vescovi e nunzi¹⁰⁰ — il clero cresceva nelle diocesi

⁹⁷ R. Colapietra, *La «clericalizzazione» della società molisana tra Cinque e Seicento: il caso della diocesi di Boiano*, in «Critica storica», XXIV (1987), pp. 411-52. Si avverta che le ordinazioni *in minoribus* arrivano a percentuali sensibilmente più alte di quelle riscontrate nel *Reassunto* o in rilevamenti analoghi, perché, mentre queste ultime concernono la situazione del personale ecclesiastico ad una certa data, nelle liste degli ordinati ai gradi inferiori appaiono anche quei chierici, che proseguiranno il loro iter fino al sacerdozio.

⁹⁸ L. Palumbo, *Le relazioni per le visite «ad Limina» dei vescovi molfettesi dalla fine del Cinquecento agli inizi dell'Ottocento*, in «Archivio storico pugliese», XXIX (1976), pp. 137-61.

⁹⁹ G. Garzya, *Reclutamento e mobilità sociale del clero secolare napoletano fra il 1650 e il 1675*, in G. Galasso-C. Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. I, Guida, Napoli 1980, pp. 239-306.

¹⁰⁰ De Marco, *La diocesi di Taranto*, cit., p. 172; A. Fino, *Chiesa e società nelle diocesi di Terra di Lavoro a sud del Volturno in età posttridentina (1585-1630)*,

meridionali a ritmi impetuosi, saldandosi con un forte rilancio del devozionismo popolare, scuotendo i precari equilibri precedenti nei rapporti di potere fra città e campagna, fra ceti oligarchici e ceti subalterni. Si prospetta così l'ipotesi di una «clericalizzazione» della società assai precoce, databile sin dagli inizi del XVII secolo¹⁰¹.

4. Ragioni, problemi, reazioni

Da dove traeva la spinta propulsiva un fenomeno, che secondo l'opinione — retoricamente allarmistica ed esagerata — del cardinale Giovanni Battista De Luca aveva reso quasi uguali «il numero de chierici e dell'altre persone ecclesiastiche, che quello de secolari civili»?¹⁰² In primo luogo dallo stesso sistema beneficiale, ed in particolare da quel settore di benefici ecclesiastici non residenziali né curati, le cui rendite potevano essere godute legittimamente, vita natural durante, anche dai chierici in minoribus. Tale risposta è certamente valida tanto per le regioni settentrionali che per quelle meridionali con l'avvertenza, però, che in quest'ultime la relazione fra benefici ed ordinazioni non poteva esaurire le motivazioni socio-familiari della clericalizzazione, se non altro perché l'esercizio del giuspatronato laicale era turbato dalle continue intromissioni della Curia romana anche nella provvista di simili benefici: come rilevava lo stesso De Luca nel suo *Dottor volgare*, tali interferenze

in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXV (1981), pp. 388-449 (spec. p. 413); A. Lauro, *Il giurisdizionalismo pregiannoneo nel Regno di Napoli. Problema e bibliografia (1563-1723)*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1974, pp. 105-28; R. Martucci, «De vita et honestate clericorum». *La formazione del clero meridionale fra Sei e Settecento*, in «Archivio storico italiano», CXLIV (1986), pp. 423-67; e G. Nicastro, *La Sicilia occidentale nelle relazioni «ad Limina» dei vescovi della chiesa mazarese (1590-1693)*, Istituto per la storia della chiesa mazarese, Trapani 1988, p. 53.

¹⁰¹ R. Colapietra, *Gli aquilani d'antico regime davanti alla morte (1535-1780)*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1986, p. 78.

¹⁰² G.B. De Luca, *Il Vescovo pratico, ovvero Discorsi familiari nell'ore oziose de giorni canonicari dell'Anno 1674*, Corbelletti, Roma 1675, p. 440.

si risolvevano in un ostacolo alla fondazione e dotazione di istituti religiosi da parte dei laici, che non avevano la sicurezza di poterli sfruttare per il sostentamento della loro progenie¹⁰³. Allora, la risposta più convincente ed articolata a questa domanda può essere trovata in un'altra pagina del cardinale De Luca, nel trattato sul *Vescovo pratico*, laddove si mostrava una decisa propensione verso l'opinione del Bellarmino contro una crescita eccessiva del numero dei chierici e si esortavano i vescovi ad una maggiore cautela nelle ordinazioni, invitandoli ad indagare attentamente se

non si consideri quell'ordine, ovvero quello stato, [...] per fraudare le gabelle, e gli altri pesi e gravezze pubbliche; Overo perché così abbia maggior licenza di vivere, e si renda sicuro dalle più rigorose pene della giustizia secolare; O che il Padre faccia fare per forza prete quel figlio, acciò non prenda moglie, e non si divida la robba; O pure che essendo un povero, e dell'ordine popolare, si che essendo secolare, gli convenga per vivere fare l'artefice, ovvero l'operaio di campagna, onde assuma questa vita per non faticare, e per vivere più comodo con gli emolumenti de beneficij, et officij o funzioni ecclesiastiche [...] ¹⁰⁴.

Pertanto, a parte l'eventuale godimento di benefici di pertinenza non laicale o l'impegno diretto nel culto sacro per coloro che proseguivano fino al sacerdozio, la realtà ecclesiastica del tempo non lasciava dubbi ad un osservatore sperimentato come il De Luca: alla base di molte ordinazioni sacre vi erano non solo motivazioni personali affatto aliene dalla cosiddetta «vocazione» (in questo trattato intesa come zelante desiderio di servire Dio, carità verso il prossimo, ricerca della maggior sicurezza per la salute della propria anima), ma soprattutto articolate strategie familiari¹⁰⁵. Questo tema era destinato a

¹⁰³ G.B. De Luca, *Il Dottor Volgare, ovvero Il compendio di tutta la legge Civile, Canonica, Feudale e Municipale*, Roma 1673, ma da me letto nella più tarda ed. del Battelli, Firenze 1840, vol. III, pp. 377-78.

¹⁰⁴ De Luca, *Il Vescovo pratico*, cit., p. 237.

¹⁰⁵ P. Stella, *Strategie familiari e celibato sacro in Italia tra '600 e '700*, in «Salesianum», XLI (1979), pp. 73-109; e Id., intervento alla tavola rotonda su *Il clero nell'età post-tridentina: utopie, modelli, realtà*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», VII (1988), pp. 37-50.

diventare una costante nella trattatistica sul clero e nella letteratura religiosa in generale. Così, per esempio, il padre Segneri, parlando del sacramento dell'ordine, dopo aver insistito sulla superiorità dello stato clericale rispetto a quello laicale, se la prendeva con le «suggerzioni fallaci dell'interesse», che avrebbero indotto a «rompere quei ripari che ha stabiliti la Ragione Ecclesiastica, falsificando talora il patrimonio, subornando la Cancelleria, schernendo la Chiesa», e si scagliava con virulenza contro le pressioni esercitate dai familiari sui giovani per indurli alla carriera ecclesiastica:

Il peggio è, che i Padri, i quali, se fossero veri Padri, dovrebbero più saviamente conoscere, e più sinceramente cercare il bene de' loro Figliuoli, sono i primi a tradirli più di alcun'altro, sollecitandoli, e talora stringendoli a pigliar gli Ordini sacri, senza lettere, senza divozione, senza decoro, anzi talora col mal'abito indosso di più di un vizio [...] ¹⁰⁶.

Si potrebbero addurre altre testimonianze letterarie di uguale tenore, non senza tacere che la loro frequente provenienza da ambienti del clero regolare può indurre a sospettare un eccesso di animosità partigiana, al limite del disprezzo, nei confronti del clero secolare ¹⁰⁷. C'è pure il rischio che la valenza tendenzialmente generale di queste accuse possa oscurare la specificità del caso meridionale, quale emerge dalla ricerca storiografica. Come si è già accennato più sopra, nel Regno di Napoli il primo incentivo ad orientare le strategie familiari verso l'ordinazione sacra di alcuni membri era costituito dal regime di ampia esenzione fiscale, di cui fruivano enti e persone ap-

¹⁰⁶ P. Segneri, *Il Cristiano instruito nella sua legge*, vol. III, Stamperia di S.A.S., Firenze 1686, pp. 366, 368 e 369.

¹⁰⁷ L. Mezzadri, *La spiritualità dell'ecclesiastico seicentesco in alcune fonti letterarie*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Atti del V Convegno di aggiornamento (Bologna 3-7 novembre 1979), Ed. Dehoniane, Napoli 1982, pp. 45-89; X. Toscani, *La letteratura del buon prete di Lombardia nella prima metà del Settecento*, in «Archivio storico lombardo», CII (1976), pp. 158-95; e E. Valentini, *La vocazione negli autori del sec. XVII*, in «Salesianum», XV (1953), pp. 323-64.

partenenti alla chiesa: per una famiglia diventava sicuramente conveniente incorporare una quota dei propri beni per formare giuridicamente il patrimonio personale necessario (in assenza della disponibilità di un beneficio) per l'ordinazione di un chierico, e quanto maggiore era la quota assegnata per tale operazione meramente cartacea (la «roba» restava in casa!) di altrettanto cresceva il guadagno reale in termini di minor carico fiscale, sicché questo privilegio era valutato come la fonte di un guadagno almeno pari ai frutti di un ufficio ecclesiastico, con il vantaggio supplementare di non creare alcun vincolo ed obbligo di servizio effettivo ¹⁰⁸. Però, questa esenzione, se da una parte accomunava i componenti del clero in un unico vincolo di solidarietà nel privilegio, dall'altra parte scatenava profonde lacerazioni a livello della società locale, soprattutto nei periodi d'incremento del carico fiscale imposto alle comunità: la diminuzione del numero dei contribuenti, sui quali ripartire l'onere complessivo, faceva aumentare il peso su coloro che non godevano di alcun privilegio, mentre nel contempo le comunità erano costrette ad inventare nuove forme impositive, che in qualche modo aggirassero le barriere dell'esenzione ¹⁰⁹. Ne seguiva un'aspra conflittualità sociale, che non poteva non coinvolgere anche i rapporti fra le comunità e gli ordinari diocesani, sia perché le prime, assillate dai problemi finanziari, miravano ad erodere i privilegi fiscali delle mense episcopali (numerose nel Sud, anche se non sempre ricche), sia perché i vescovi si ergevano a difesa dell'immunità ecclesiastica, vuoi per assicurare i propri interessi personali vuoi per ottemperare ai compiti istituzionali del loro ufficio. Che poi in queste lotte, condotte a colpi di scomuniche e di ricorsi ai superiori poteri religiosi e politici, si verificassero cedimenti

¹⁰⁸ B. Pellegrino, *L'Archidiocesi di Taranto nei secoli XVII e XVIII attraverso le relazioni degli arcivescovi*, in Id. (a cura di), *Terra d'Otranto in Età moderna. Fonti e ricerche di storia sociale e religiosa*, Congedo, Galatina 1984, p. 90 (testimonianza dell'arcivescovo Sarria).

¹⁰⁹ G. Galasso, *Economia e società nella Calabria del Cinquecento*, rist. Feltrinelli, Milano 1975, pp. 325-38; R. Giura Longo, *Clero e borghesia nella campagna meridionale*, Basilicata Ed., Matera 1967, pp. 68-82.

e compromessi da parte del clero locale, questo non deve stupire, ove si consideri che in molte comunità le funzioni amministrative erano in mano ai parenti stretti dei chierici, che occupavano gli uffici ecclesiastici: i membri dei corpi capitolari, ricettizi e simili potevano essere sollecitati a cedere rispetto a posizioni rigidamente intransigenti e ad accettare di contribuire parzialmente alle esauste finanze comunitative, possibilmente scaricandone i costi effettivi sui patrimoni delle masse comuni delle loro chiese¹¹⁰. Nondimeno si trattava di casi isolati, soluzioni precarie e giuridicamente incerte: il problema non era risolvibile con questi mezzi, perché germinava dall'incontenibile crescita numerica del clero *in minoribus* e di tutte le altre figure non sacerdotali. A nulla erano serviti su questo punto i reclami rivolti a più riprese alla Santa Sede, che si era limitata a ribadire l'osservanza dei requisiti formali richiesti dalla tradizione canonica¹¹¹. Alla fine, esasperati da questa continua emorragia di soggetti fiscali e penali, intervennero gli stessi baroni meridionali, colpendo con decisione la ragione familiare sottesa alle ordinazioni sacre: nei loro feudi imposero ai sudditi di richiedere l'assenso preventivo del signore, castigando e perseguitando i parenti di coloro, che fossero diventati chierici senza la licenza rilasciata dal feudatario o dai suoi ministri¹¹².

Quale che sia stata l'incidenza locale dei provvedimenti restrittivi adottati dai baroni, contrastati peraltro dalla pronta reazione delle Congregazioni romane contro quanto si presentava come un attacco frontale alla libertà ecclesiastica, non pare dubbio che anche i contemporanei — baroni e governanti temporali, alla stessa stregua dei più esperti e disincantanti funzionari ed amministratori ecclesiastici — individuassero nei privilegi connessi alla condizione clericale la causa prima della formazione e della persistenza di un clero pletorico, superfluo rispetto alle esigenze del culto ed affaccendato in occupazioni

¹¹⁰ Libertazzi, *La diocesi di Lacedonia*, cit., pp. 68 sgg.

¹¹¹ *Synopsis Decreta*, cit., pp. 147-77 e 267-71; e Beltramo, *Raccolta degli usi*, cit., cc. 41r-42r.

¹¹² *Synodicon Dioecesanum S. Beneventanae Ecclesiae*, Benevento 1695, pp. 670-71; e Colangelo, *La diocesi di Marsico*, cit., p. 63.

tutt'altro che sacre¹¹³. Questo affollamento del clero secolare, ancora, era accompagnato da un evidente rilassamento della disciplina clericale, un rilassamento tanto più impressionante quanto più ragguardevole era il numero dei chierici, che ne erano coinvolti, e più debole il controllo esercitato su di loro sia dalle autorità civili (inibite dal privilegio dell'immunità)¹¹⁴ sia dalla giurisdizione spirituale ordinaria (nel migliore dei casi ostacolata dalle stesse dimensioni numeriche del personale ecclesiastico). Nei confronti del clero secolare l'accusa rivolta più comunemente era sempre la solita, cioè l'inosservanza del voto di castità, e come incontinenza sessuale vera e propria, e come coabitazione o conversazione con le donne. Tuttavia, mentre nelle regioni, nelle quali la cooperazione fra potere politico ed autorità ecclesiastiche locali era più intensa, come nella Toscana granducale o nella Repubblica di Venezia, l'antico concubinato dei chierici aveva perso la legittimazione di matrimonio di fatto e tutt'al più si camuffava dietro lo schermo di relazioni servili¹¹⁵; invece nelle aree più periferiche (caratterizzate da una più endemica conflittualità fra i due poteri, come pure fra le parti sociali), si erano protratti senza sensibili mutamenti i costumi tradizionali, basati sia sulla convivenza *more uxorio* che sull'allevamento della prole entro le mura domestiche, sì da spingere l'episcopato ad emanare decreti particolari per costringere gli ecclesiastici ad allontanare dalle proprie dimore non solo le concubine ma anche i figli, «testigos, que convencen su delicto»¹¹⁶.

¹¹³ Lauro, *Il giurisdizionalismo pregianniano*, cit., pp. 115-19.

¹¹⁴ Per un'introduzione alla dottrina cattolica tradizionale sull'immunità ecclesiastica si vedano, oltre alla già cit. *Synopsis Decreta*, la classica opera di T. Del Bene, *De Immunitate, et Jurisdictione Ecclesiastica*, Piot, 2^a ed., Avignone 1659, e la voce *Immunitas ecclesiastica, et ecclesiarum* in Ferraris, *Prompta bibliotheca*, cit., vol. IV, Roma 1768, pp. 373-429.

¹¹⁵ O. Di Simplicio, *Le perpetue (Stato senese, 1600-1800)*, in «Quaderni storici», XXIII, n. 68 (1988), pp. 381-412. Pur con tutti gli immaginabili adattamenti locali, mi pare che per lo Stato regionale realizzato in Toscana dalla dinastia medicea si possa applicare la chiave di lettura della storia politico-ecclesiastica proposta da W. Reinhard nel suo saggio *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII (1982), pp. 13-37.

¹¹⁶ *Constituciones Synodales del Arzobispado de Caller... del año 1715*, Cagliari s.d., p. 220. Sui carichi di famiglia del clero sardo ancora alla metà

Ma, oltre al continuo ripresentarsi di questo tema, fra la seconda metà del XVII secolo e gli inizi del successivo emersero chiassosamente vecchi e nuovi comportamenti trasgressivi, che, sviluppatasi nel seno della vita sociale, coinvolsero in pieno sacerdoti e chierici, mettendo a nudo la persistente, intrinseca contiguità fra laicato e clero in tutte le forme della convivenza sociale: dall'uso delle parrucche all'abitudine di annusare il tabacco, dalla ripresa delle mascherate carnevalesche alla partecipazione alle commedie in qualità di attori o di semplici spettatori, dai balli a quelle «moderne conversazioni» fra maschi e femmine meglio conosciute sotto il nome di «cicisbeismo»¹¹⁷. Forse non si trattava sempre di assolute novità (s'intende, a parte l'introduzione di nuove bevande e sostanze provenienti da altri continenti), forse taluni di questi abusi si erano trascinati decennio dopo decennio appena scalfiti dallo stanco e monotono ripetersi di disposizioni sinodali e decreti occasionali «de vita et moribus»; certo è che, alla luce di nuovi modelli dominanti nella pubblicistica parentetica (anche quella di provenienza straniera), cambiò tangibilmente la sensibilità delle gerarchie ecclesiastiche nei confronti delle vistose carenze riscontrabili nella disciplina del clero secolare. Allora si aprì una nuova stagione di riformismo disciplinare di stampo prettamente controriformistico, esplicitamente ricalcato sul modello borromeo, dalla Taranto del Sarria e del Pignatelli¹¹⁸ alla diocesi di Marsico del Lucchetti¹¹⁹, dalla Benevento dell'Orsini (che la resse anche dopo l'elevazione alla cattedra papale)¹²⁰ alla

del Settecento si veda la relazione compilata da Francesco Giuseppe conte di Viry nel 1746 per Carlo Emanuele III, il cui ms. è conservato nella Biblioteca universitaria di Cagliari, sotto il titolo *Relation historique et géographique du Roïame de Sardaigne* (ringrazio per la gentile segnalazione la dott.ssa Maria Bonaria Lai della Soprintendenza archivistica regionale di Cagliari).

¹¹⁷ G. Martina, *Una testimonianza sul clero italiano del Settecento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XV (1961), pp. 467-80.

¹¹⁸ De Marco, *La diocesi di Taranto*, cit., pp. 211 e 219.

¹¹⁹ Colangelo, *La diocesi di Marsico*, cit., pp. 171-90.

¹²⁰ A. De Spirito, *La visita pastorale nell'episcopato beneventano di V.M. Orsini*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», V (1976), pp. 235-89; e A. Turchini, *Pastorale e riforma della chiesa fra '600 e '700: il «Synodicon» del cardinal Orsini*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIX (1983), pp. 388-414.

Napoli di Innico Caracciolo¹²¹, dalla Molfetta del Loffredi¹²² alla Lacedonia di Giovanni Battista La Morea¹²³, fino allo stesso Concilio Romano del 1725¹²⁴, nel clima creato dalla «svolta innocenziana»¹²⁵. In quegli anni non mancarono ferme condanne da parte dei pontefici nei confronti di ogni possibile comportamento deviante nel clero italiano: a tale proposito, è significativo che il *Magnum Bullarium Romanum* pubblicasse una lettera del cardinale Carpegna al vicario capitolare della diocesi aquilana, con la quale si trasmetteva al clero locale il divieto esplicito di papa Clemente XI ad intervenire come attori nelle rappresentazioni teatrali, «le quali appena si tollerano nelle Persone Laicali»¹²⁶. Ma questi provvedimenti repressivi, ancorché d'impatto più appariscente, non devono mettere in ombra le direttive di fondo, a cui si ispirarono questi presuli nella loro opera di riforma disciplinare: allentare i vincoli esistenti fra clero secolare e società locale ed elevare il livello culturale e spirituale del personale ecclesiastico. Quanto alla prima finalità, si pensò di recuperare il mai del tutto dimenticato progetto tridentino di «riforma dei Principi», ap-

¹²¹ L. Caterini Valentino, *Note sul clero napoletano nella seconda metà del Seicento*, in *Per la storia sociale*, cit., vol. I, pp. 307-38; R. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Esi, Napoli 1971, pp. 44 sgg.; G. Garzya, *Formazione pastorale e istruzione. Note sul clero secolare napoletano fra il 1650 e il 1675*, in «Archivio storico per le province napoletane», 4^a s., XV (1976), pp. 253-68; Id., *Reclutamento e mobilità*, cit.; e Id., *Reclutamento e sacerdotizzazione del clero secolare della diocesi di Napoli. Dinamica di una nuova politica pastorale nella seconda metà del Seicento*, in *Per la storia*, cit., vol. II, Napoli 1982, pp. 81-157.

¹²² Palumbo, *Le relazioni per le visite*, cit., p. 144.

¹²³ Libertazzi, *La diocesi di Lacedonia*, cit., pp. 77-87.

¹²⁴ L. Fiorani, *Il Concilio romano del 1725*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1978.

¹²⁵ C. Donati, *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1675-1760)*, in *Storia d'Italia. Annali* 9, cit., pp. 719-66. Come esempio della legislazione pontificia sui chierici italiani si veda l'editto promulgato in lingua italiana dal papa Innocenzo XII il 20 novembre 1691, in *Magnum Bullarium Romanum*, vol. VII, Luxemburg 1727, pp. 271-72.

¹²⁶ *Magnum Bullarium*, cit., vol. VIII, Luxemburg 1727, p. 409 (31 ottobre 1706). Dello stesso pontefice si veda l'editto, anche questo emanato in lingua italiana, sulla vita ed i costumi degli ecclesiastici, del 7 dicembre dello stesso anno (ivi, pp. 252-53).

plicando con rigore la normativa sui giuspatronati di pertinenza delle comunità e dei signori feudali: la revisione dei titoli giuridici di siffatti patronati avrebbe consentito l'eliminazione di tutte le usurpazioni perpetrate abusivamente dai potenti (tali erano considerate estensivamente tutte le pertinenze pubbliche prive di sicura documentazione) ed una più ampia disponibilità di uffici (e relative rendite) da parte degli ordinari diocesani, con evidenti conseguenze sul piano del potere episcopale nei confronti del clero secolare¹²⁷. Per il secondo scopo era necessario articolare l'intervento vescovile sui due momenti diversi del controllo sulle ordinazioni sacre e dell'attivazione di canali per l'educazione permanente del clero, mutando metodi consueti di governo spirituale e potenziando taluni vecchi strumenti: non soltanto una maggiore severità nell'esame del bagaglio culturale degli aspiranti alla tonsura e agli ordini, una minore connivenza con gli interessi dei patroni nel valutare i chierici presentati ai benefici curati, una più attenta verifica della legittimità e reale consistenza dei titoli di patrimonio esibiti dai chierici non beneficiati, ma anche la generalizzazione dell'obbligo di frequentare — almeno per un breve lasso di tempo — il seminario diocesano o le scuole aperte dalle congregazioni regolari, l'imposizione di prestare servizio presso una chiesa ancor prima del conseguimento degli ordini sacri, l'estensione del controllo sui chierici ed i tonsurati da parte dei parroci, ed il consolidamento del sistema delle «conferenze dei casi» (assemblee periodiche del clero secolare, ripartite territorialmente, per la discussione di punti teologici e morali). A tutto ciò si aggiungano due forme di intervento più sporadico, ma intensamente concentrato, sia sul territorio che sul personale ecclesiastico, cioè gli esercizi spirituali (breve periodo di meditazione religiosa e di formazione culturale presso sedi, o «case», appositamente destinate per accogliere sacerdoti e chierici) e le missioni popolari: quest'ultime erano certo rivolte nell'apparato spettacolare a tutti i fedeli con finalità di

¹²⁷ *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum. Collectio Lacensis*, Herder, Freiburg 1870, col. 385 (Concilio Romano del 1725).

moralizzazione e di pacificazione, in un intreccio inestricabile di repressione dei comportamenti individuali devianti e di moderazione della conflittualità sociale, però erano anche indirizzate alla ripresa ed al potenziamento dell'azione pastorale spettante ai parroci¹²⁸. Per un programma così ambizioso si richiedevano strutture e forze diverse da quelle tradizionalmente disponibili nell'antico assetto istituzionale delle Chiese locali: così, per esempio, a Napoli il Caracciolo creò una «Congregazione degli Ordinandi», tanto segreta quanto temuta per i suoi metodi polizieschi, e largo spazio operativo fu concesso alle congregazioni di preti secolari (dai già ricordati oblati di S. Ambrogio ai Pii Operai ed ai Preti delle Missioni), alle quali furono affidate la gestione e la direzione delle Case degli Esercizi e l'effettuazione di campagne missionarie, a fianco o in sostituzione di congregazioni regolari già sperimentate, mentre nuovo impulso ottenevano anche vecchie e nuove associazioni sacerdotali.

Quello fin qui descritto può essere definito come un progetto di «sacerdotalizzazione» del clero secolare: un progetto portato avanti da un nutrito drappello di vescovi. In effetti, anche nell'Italia centro-settentrionale non mancarono esempi di questa svolta innocenziana nell'attività episcopale, a cominciare dal cardinale Gregorio Barbarigo nella diocesi di Padova¹²⁹,

¹²⁸ G. Di Fazio, *Vescovi riformatori e cristianizzazione della società nella Sicilia del Settecento*, in «Synaxis», II (1984), pp. 447-72; L. Fiorani, *Identità e crisi del prete romano fra Sei e Settecento*, in «Ricerche per la storia sociale e religiosa di Roma», VII (1988), pp. 135-212; C. Giorgini, *La Maremma toscana nel Settecento. Aspetti sociali e religiosi*, Eco, S. Gabriele dell'Addolorata 1968, pp. 127-35 e 220-54; M.G. Rienzo, *Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi*, in *Per la storia*, cit., vol. I, pp. 439-81; C. Russo, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra cinque e settecento*, Guida, Napoli 1984, pp. 372-92; e P. Vismara Chiappa, *Forme della pietà barocca nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, vol. II, Cappelli, Bologna 1972, pp. 813-50.

¹²⁹ L. Billanovich Vitale, *Per uno studio delle visite pastorali del Barbarigo. I - Note introduttive alla prima visita (1664-1671). II - Gli atti delle visite dal 1672 al 1697*, in *Contributi alla storia della chiesa padovana nell'età moderna e contemporanea*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1982-1984, vol. I, pp. 33-85, e vol. II, pp. 9-169. Cfr.: C. Bellinati, *Attività pastorale del card. Carlo Rezzonico vescovo di Padova poi Clemente XIII (1743-1758)*, Antoniana, Padova 1969, pp. 105-10; Fiorani, *Il Concilio romano*, cit., pp. 137-44; e

ed anche quando non ci si trova di fronte a vescovi capaci di elaborare strategie così complesse, si avverte una più acuta sensibilità verso i doveri pastorali ed una più forte aspirazione ad un esercizio della giurisdizione spirituale ordinaria liberato dagli ostacoli frapposti dalle pretese esenzioni di istituti e corpi privilegiati¹³⁰. Intanto, singoli elementi di quel programma — dalle missioni interne alle conferenze dei casi, dagli esercizi spirituali al severo rigore negli esami per l'ammissione agli ordini sacri — erano presenti un po' ovunque in tutt'Italia sin dagli anni del pontificato di Innocenzo XI: e di contorno crebbe e s'intensificò una trattatistica, di produzione italiana come d'importazione estera (soprattutto francese), dedicata all'illustrazione della «vera vocazione» allo stato clericale e dei suoi compiti, alla preparazione nozionistica dei candidati agli esami per l'ordinazione o per la cura d'anime, ed alla diffusione del modello ecclesiastico controriformistico, nonché all'elaborazione di tecniche raffinate per l'interiorizzazione di tale modello¹³¹. Perciò, anche senza voler generalizzare la tensione ed il tormento particolari che animarono alcuni vescovi, parrebbe che la coscienza dell'improrogabile necessità di riformare un clero secolare vistosamente lontano dall'ideale ascetico propostogli sia stata un patrimonio comune della gerarchia ecclesiastica e dei suoi ideologi. Ma questa ripresa del Tridentino (come è stata anche letta) da cosa traeva origine? Forse da un improvviso decadimento della disciplina del clero secolare, fino quasi ai livelli pre-tridentini? O, piuttosto, da una mutata sensibilità dalla parte degli osservatori, fra i quali nel frattempo si era innalzato il tono culturale generale (ed in particolare quello teologico), si era accentuata la diversificazione all'interno dell'epi-

G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia. II. Dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 29 sgg.

¹³⁰ G. Greco, *La parrocchia a Pisa nell'età moderna (secoli XVII-XVIII)*, Pacini, Pisa 1984, pp. 77-121; e U. Mazzone, *La visita e l'azione pastorale di Giacomo Boncompagni, arcivescovo di Bologna (1690-1731)*, in «Cristianesimo nella storia», IV (1983), pp. 343-66.

¹³¹ Si vedano le opere degli scrittori individuati da Mezzadri, in *La spiritualità dell'ecclesiastico*, cit.: Borromeo, Fontana, Foresti, Mansi, Maraviglia, Pinamonti, Segneri, Sperelli ecc.

scopato con una crescita marcata della schiera dei regolari, cioè della componente meno legata alle aristocrazie locali? Oppure, come ha suggerito Gabriele De Rosa, si trattò di un frutto indiretto della sconfitta subita con la pace di Vestfalia dalla politica espansionistica della Chiesa cattolica, che di conseguenza fu sospinta a ripiegarsi su se stessa, stimolando un'analisi meno sommaria e condiscendente delle proprie reali condizioni interne?¹³² Ebbene, senza escludere l'influenza che eventi di tale portata possano aver avuto su gruppi ristretti di intellettuali, non è neppure negabile il carattere emergente assunto dall'indisciplina degli ecclesiastici: solo che, al di là di novità contingenti, non si trattò dell'insorgere di fenomeni deviazionistici qualitativamente diversi da quelli del passato più prossimo, bensì di una loro rilevanza sociale più accentuata in virtù della crescita del numero dei chierici. Infatti, se il clero secolare affollava con la sua presenza città e paesi, borghi e villaggi, diventavano più appariscenti nell'immaginario collettivo le sue carenze, intellettuali e morali, e più frequenti le occasioni di contrasti e di conflitti, vuoi all'interno dell'universo religioso vuoi con enti e persone appartenenti al consorzio civile: saliva alla ribalta la rissosità clericale, così stridente con l'abito sacro, mentre l'assenza di una netta demarcazione fra chierici e laici, anzi la loro compresenza negli stessi luoghi e nelle stesse faccende, negli stessi traffici e negli stessi divertimenti, e le dimensioni ormai macroscopiche assunte da questa quota di maschi adulti giuridicamente celibi sottraevano dignità e sacralità alla professione religiosa, i cui membri venivano a perdere nei fatti la garanzia dell'intoccabilità nei confronti del potere civile e della violenza privata¹³³. In conclusione, da una parte la rinata, insistente attenzione dell'episcopato sul-

¹³² De Rosa, *Chiesa e religione*, cit., pp. 39-43.

¹³³ De Marco, *La diocesi di Taranto*, cit., p. 216. Del resto, non sempre era agevole distinguere i chierici dagli stessi malavitosi: in particolare nel Napoletano i delinquenti ricorrevano a questo travestimento da «abati di mezza sottana» — cioè all'abito da diacono selvaggio — per assicurare maggiore impunità alle proprie imprese (F. Nicolini, *Aspetti della vita italo-spagnola nel Cinque e Seicento*, Guida, Napoli 1934, pp. 270-76).

l'aderenza del clero diocesano ad un modello ascetico sfociò — come un secolo prima — nella criminalizzazione di comportamenti socialmente neutri e nella ricerca di strumenti e metodi di repressione e, soprattutto, di formazione (con uno sforzo più continuo dei presuli nel governo del clero secolare), dall'altra parte l'intensificarsi di atteggiamenti aggressivi nei confronti degli ecclesiastici (particolarmente in voga era la bastonatura, perché non comportava necessariamente spargimenti di sangue!) è interpretabile come la naturale risposta sociale verso un'eccessiva dilatazione dell'area del privilegio e dell'immunità.

5. Verso la sacerdotalizzazione del clero

Provvedimenti episcopali ed ostilità sociale non frenarono i flussi delle ordinazioni sacre, che si mantennero a livelli alti almeno per tutta la metà del Settecento, non soltanto nel Sud, ma anche nelle regioni centro-settentrionali¹³⁴. In queste ultime, però, sembrerebbe di minor peso il ruolo giocato dal privilegio dell'immunità personale e reale nelle strategie familiari, poiché i governi civili già da tempo erano riusciti a limitare nella prassi corrente gli effetti più abnormi dell'esenzione fiscale e penale¹³⁵. Invece, a differenza del Meridione, una rilevanza maggiore rispetto al privilegio è attribuibile al sistema beneficiale, soprattutto a quella sua porzione composta da cappellanerie ed altari, che potevano essere goduti anche da chierici

¹³⁴ X. Toscani, *Il clero lombardo dall'Ancien régime alla Restaurazione*, Il Mulino, Bologna 1979; e Id., *Il reclutamento del clero (secoli XVI-XIX)*, in *Storia d'Italia. Annali* 9, cit., pp. 573-628.

¹³⁵ E. Stumpo, *Un mito da sfatare? Immunità ed esenzioni fiscali della proprietà ecclesiastica negli stati italiani fra '500 e '600*, in *Studi in onore di G. Barbieri*, vol. III, IPEM, Pisa 1983, pp. 1419-66. L'ipotesi revisionista prospettata da questo saggio è discussa (e contestata) dagli interventi alla settimana di studio (Istituto storico italo-germanico in Trento, 21-25 settembre 1987) su *Fisco religione Stato nell'età confessionale*, ora editi a cura di H. Kellenbenz e P. Prodi, Il Mulino, Bologna 1989 (si vedano in particolare i saggi di G. Del Torre, R. Bizzocchi e A. Musi).

in *minoribus* per tutta la vita, senza l'obbligo di procedere nei gradi dell'ordine sacro: gli interventi esterni, della Curia romana o del potere politico, contro la volontà dei legittimi patroni erano assai sporadici e, di conseguenza, la fondazione di benefici ecclesiastici semplici era valutabile ancora come un buon investimento economico, che consentiva di scorporare una parte del patrimonio familiare per dotare i maschi cadetti, con la garanzia dell'inalienabilità di questi beni e della gestione delle loro rendite. A sua volta, la nomina di questi chierici in minoribus (frequentemente designati con l'appellativo di «abate») quali rettori alimentava la domanda di sacerdoti, giacché vi era pure bisogno di personale idoneo per l'adempimento degli obblighi sacri dei benefici: questa offerta di lavoro, concentrata nei centri urbani più ricchi di chiese e di uffici, attirava ecclesiastici dalle zone più povere, stimolando la scelta di un mestiere che, pur nella precarietà e nell'insicurezza, presentava la possibilità di sfuggire alla fatica ed alla miseria. In grande numero questi preti calavano dalle Alpi o dagli Appennini centro-settentrionali verso la pianura padana o le valli dell'Arno, al seguito dei parenti, lavoratori stagionali, o delle stesse greggi, nelle transumanze annuali; ma certo non mancavano neppure ufficianti provenienti dagli strati sociali più umili di realtà urbanizzate, nelle quali si avvertiva il richiamo del vuoto lasciato dai chierici parassitari e fannulloni: ovviamente, questi sacerdoti si facevano ordinare da vescovi, che prestavano scarsa attenzione sia al loro livello culturale (corrispondente a quanto appreso direttamente dal proprio curato o in qualche casa di regolari) sia all'effettiva disponibilità del patrimonio esibito quale titolo per l'ordinazione sacra. Questi flussi migratori, conosciuti anche nei secoli precedenti ma con minore intensità dopo il Concilio di Trento, erano caratterizzati dal fatto che i loro componenti esercitavano un'arte non accessibile senza condizioni a tutti gli altri chierici, cioè la celebrazione della messa, in un periodo nel quale cresceva impetuosamente la domanda di celebrazioni di messe: accanto agli oneri dei benefici, ufficiature, legati pii, anniversari, lasciti, riti votivi ed occasionali, e via di

seguito¹³⁶. Ma si trattava sempre di una domanda sociale di sacro, alla quale avrebbe risposto un'offerta di sacerdoti, l'una come l'altra in crescita dalla metà del Settecento?¹³⁷

Il problema della valenza sociale ed economica della messa nella Chiesa cattolica non è facilmente risolvibile nei termini di un rapporto mercantile basato sulle leggi della domanda e dell'offerta: già allora vi era chi denunciava gli effetti corruttori dell'elemosina manuale per la celebrazione della messa, un'elemosina che spesso costituiva l'unica fonte di sostentamento per stuoli di sacerdoti costretti a sollecitare sempre nuove fondazioni ed offerte¹³⁸. Sulla base di queste testimonianze si potrebbe sospettare — capovolgendo l'ipotesi di partenza — che la domanda di messe (quelle non connesse ad oneri beneficiari) fosse indotta dall'offerta di sacerdoti; ma questa è solo una delle obiezioni opponibili alla tesi sopra riferita. Infatti, recenti ricerche sulle valli monregalesi hanno dimostrato che la stessa prassi sociale dei legati pii nascondeva dietro la facciata della devozione momenti di strategie familiari: si cominciava con piccole fondazioni precarie mirando ad accumulare col tempo le risorse economiche (attestate da corrispondenti oneri di messe) necessarie per trasformare semplici lasciti in ufficiature annuali, e quest'ultime in benefici ecclesiastici di

¹³⁶ C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 46-163; Fiorani, *Identità e crisi*, cit., pp. 180-83; e Greco, *La parrocchia a Pisa*, cit., pp. 143-201.

¹³⁷ X. Toscani, *Ecclesiastici e società civile nel '700: un problema di storia sociale e religiosa (a proposito di uno studio di E. Brambilla)*, in «Società e storia», V (1982), pp. 683-716. Per l'occasione e gli altri interventi in questo dibattito si vedano: E. Brambilla, *Società ecclesiastica e società civile: aspetti della formazione del clero dal Cinquecento alla Restaurazione*, ivi, IV (1981), pp. 299-366; G. Greco, *Ordinazioni sacre e istituzioni ecclesiastiche nell'età moderna*, ivi, VI (1983), pp. 667-85; ed E. Brambilla, *Per una storia materiale delle istituzioni ecclesiastiche*, ivi, VII (1984), pp. 395-450.

¹³⁸ A. Guyard, *Sopra l'onorario delle messe*, trad. it., Pavini, Venezia 1767. Per una riflessione muratoriana dello stesso tenore, si veda: A. Vecchi, *Il libro che Muratori non scrisse sulla riforma del clero*, in «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi», 8^a s., X (1958), pp. 231-47.

patronato laicale¹³⁹. Poiché ogni volta che si stabiliva l'obbligo della celebrazione periodica di una messa, contestualmente si determinava il cespite da cui trarre l'emolumento per il celebrante, questi oneri di messe erano divenuti dei certificati finanziari, il cui valore dipendeva dalla cosiddetta «tassazione» dell'elemosina manuale, cioè dalla definizione — da parte del vescovo locale — della retribuzione minima spettante al sacerdote officiante: di conseguenza, ogni aumento dell'elemosina (in seguito a svalutazione monetaria o a processi inflattivi) comportava la richiesta di diminuire gli oneri del beneficio o dell'ufficiatura, al fine di mantenere l'equilibrio fra la celebrazione quotidiana della messa e la soglia di sopravvivenza, sulla base dell'indiscusso principio tradizionale che voleva il sacerdote mantenuto dai frutti dell'altare. Così, alla stessa stregua di quanto si era verificato nel settore beneficiale, anche in quest'area assai più mobile, meno protetta giuridicamente, più esposta ai capricci o alle esigenze degli esecutori dei legati pii, si era ribaltato il rapporto fra sacramento e ragione economica: il primo serviva ormai come giustificazione e garanzia della seconda. Questo fenomeno travalicava la sfera delle strategie familiari e coinvolgeva in pieno anche il settore pubblico: al fianco di processi di accumulazione finanziaria privata all'interno delle strutture ecclesiastiche locali si formava un capitale sociale di messe, su lasciti individuali di ridotto valore o per iniziativa di enti e luoghi pii, associazioni e comunità. Anche qui, se la volontà dichiarata appare indirizzata all'accrescimento del culto e della devozione, la prassi reale sembra condizionata da strategie di consolidamento della convivenza civile, garantendo finanziariamente uno sbocco occupazionale a componenti della comunità secondo criteri di scelta gestiti localmente dalle oligarchie e dalle consorterie, dosando i rapporti di forza fra le clientele, i partiti e le «fazioni», e nel contempo pure attivando o sostenendo servizi pubblici d'interesse più generale,

¹³⁹ A. Torre, *Le visite pastorali. Altari, famiglie, devozioni*, in G. Galante Garrone-S. Lombardini-A. Torre (a cura di), *Valli monregalesi: arte, società, devozioni*, Comunità Montana Valli Monregalesi, Vicoforte 1985, pp. 148-87.

come le scuole primarie¹⁴⁰. A sua volta, questa politica pubblica di finanziamento di strutture ecclesiastiche controllabili anche da parte dei poteri politici inferiori costituiva un incentivo per i padri di famiglia ad investire le proprie risorse nell'istruzione dei figli, per aprire loro l'accesso agli impieghi della professione ecclesiastica: quando non v'erano beni patrimoniali da trasmettere, si poteva tentare la carta di lasciare un'«eredità immateriale»¹⁴¹. Però, questa sottolineatura del carattere economico e sociale delle fondazioni di benefici e di ufficiature non deve far dimenticare che in Italia, tranne qualche esempio eccezionale di chiusura oligarchica¹⁴², gli investimenti finanziari laicali (pubblici o privati che fossero) nelle strutture ecclesiastiche condizionarono, ma certo non bloccarono la mobilità nel clero, sia fra stato e stato, sia fra città e città, sia ancora fra i diversi ceti sociali¹⁴³.

Questo sistema di relazioni fra chiesa secolare e società locale si protrasse per tutta la prima metà del Settecento, con il numeroso clero secolare d'antico regime pressoché impermeabile alle riforme disciplinari dei vescovi, che miravano a realizzare il modello tridentino, ed alla letteratura parentetica, che riproponeva insistentemente un ideale esistenziale impastato di ascesi, di mortificazioni corporali e mentali, di continuo ricorso alla preghiera e di rifiuto della socialità, in particolare della convivialità e dei contatti non strettamente indispensabili

¹⁴⁰ D. Pesciatini, *Maestri, medici e cerusici nelle comunità rurali pisane nel XVII secolo*, in *Scienze, credenze occulte e livelli di cultura*, Convegno internazionale di Studi (Firenze, 26-30 giugno 1980), Olschki, Firenze 1982, pp. 121-45; Russo, *Chiesa e comunità*, cit., pp. 34-35; L. Sebastiani, *Parrocchie e comunità in età teresiana*, in «Nuova rivista storica», LXVI (1982), pp. 373-85; e P. Severi, *Il buon maestro. Immagini di insegnanti nel XVIII secolo*, in G.P. Brizzi (a cura di), *Il catechismo e la grammatica. I. Istruzione e controllo sociale nell'area emiliana e romagnola nel '700*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 171-224.

¹⁴¹ G. Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Settecento*, Einaudi, Torino 1985.

¹⁴² C. Donati, *Ecclesiastici e laici nel Trentino del Settecento (1748-1763)*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1975, pp. 127 sgg. (ma anche nel caso del Capitolo canonico della cattedrale di Trento la chiusura non parrebbe rigidissima...).

¹⁴³ B.G. Zenobi, *Ceti e potere nella Marca pontificia. Formazione e organizzazione della piccola nobiltà fra '500 e '700*, Il Mulino, Bologna 1976.

con il sesso femminile¹⁴⁴. Che poi alla fine del Seicento ed ancora nel Settecento fra questo clero, sottoposto per tutta la vita a simili messaggi, serpeggiasse l'etica eversiva del quietismo, con la sua giustificazione ideologica del più temuto peccato sacerdotale (la sollecitazione *ad turpia* durante il sacramento della penitenza), non fu affare solo di corti giudiziarie¹⁴⁵: il fantasma di questa ed altre concezioni lassiste aleggiava in quella pubblicistica sul buon prete non soltanto come un avversario dottrinale, bensì come una presenza realmente avvertita fra il personale ecclesiastico. Perciò, se l'esito finale del percorso di riforma del clero secolare all'interno delle istituzioni ecclesiastiche doveva consistere nella sacerdotizzazione del clero, è comprensibile che fra gli stessi propugnatori di un rinnovamento vi fosse anche chi, dal cardinale De Luca sino al papa Benedetto XIV, nutriva motivate riserve nei confronti dell'immissione di tutti i chierici nell'ordine dei preti: ai loro occhi i pericoli dell'ampliamento eccessivo di un corpo sacerdotale, al quale era richiesta ortodossia dottrinale e rigore morale, superavano di gran lunga i vantaggi, che in termini d'immagine sociale la chiesa poteva ricevere dalla riduzione della fascia parassitaria dei chierici *in minoribus*. Eppure, nella seconda metà del Settecento, in Italia arrivò la sacerdotizzazione del clero, non solo come conseguenza e risposta alla crescita numerica delle celebrazioni di messe, ma anche per altre vie e con altri mezzi, tutti

¹⁴⁴ Un esempio fra tanti è la pagina dedicata dal Muratori per illustrare lo «zelo infuocato» del Giacobini per la «bella virtù»: L.A. Muratori, *Vita dell'umile servo di Dio Benedetto Giacobini Proposto di Varallo e Vicario Generale di Valle di Sesia*, Manfrè, Padova 1747, pp. 132-33. Pertanto, mi sembra condivisibile la tesi di una sostanziale continuità fra le proposte di una rigorosa disciplina clericale avanzate tanto da un Orsini quanto dai «moderati» Muratori o Lambertini: C. Donati, *Dalla «regolata devozione» al «giuseppinismo» nell'Italia del Settecento*, in M. Rosa (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Herder, Roma 1981, pp. 77-98.

¹⁴⁵ C. Madricardo, *Sesso e religione nel Seicento a Venezia: la sollecitazione nel confessionale*, in «Studi veneziani», n.s., XVI (1988), pp. 121-60; e G. Orlandi, *La fede al vaglio. Quietismo satanismo e massoneria nel Ducato di Modena fra Sette e Ottocento*, Aedes Muratoriana, Modena 1988. Cfr.: M. Petrocchi, *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1953; e A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia 1962.

estranei al governo ecclesiastico, e per giunta secondo finalità che furono avvertite come ostili dalla gerarchia episcopale e dalla Curia romana. Tuttavia, se è evidente il ruolo propulsore assunto dal potere politico negli Stati italiani interessati direttamente dai processi riformatori, meno definibile è il contesto sociale in cui si inserirono questi mutamenti imposti dall'alto: le stesse resistenze, fino alla rivolta popolare¹⁴⁶, che segnarono l'ultima fase, probabilmente sono ricollegabili più alla soppressione dei regolari, all'evizione dei patrimoni cumulati nei secoli in confraternite e luoghi pii ed alla regolamentazione più rigida o addirittura all'abolizione dei diritti di patronato detenuti dai corpi pubblici inferiori, piuttosto che ai provvedimenti interessanti il clero secolare. In realtà, quest'ultimo cominciava a modificare la sua presenza nella società anche per fattori indipendenti dal potere politico: durante l'assemblea dei vescovi toscani del 1787 una parte delle obiezioni opposte ai progetti più restrittivi sul conferimento degli ordini sacri si fondava sulla constatazione che già da tempo erano in atto fenomeni di disaffezione nei confronti della professione ecclesiastica nei ceti sociali più ricchi, che indirizzavano i propri capitali verso investimenti più rischiosi ma più remunerativi e destinavano i propri figli cadetti ad attività liberali, al commercio o all'impiego nell'amministrazione civile¹⁴⁷. Del resto, il clero secolare vide scemare il suo ritmo di crescita anche in diocesi come quella di Ferrara, che pure fu governata da un vescovo di manica larga nelle ordinazioni sacre¹⁴⁸.

Sia stata una risposta ad istanze espresse dai ceti sociali più interessati alla rottura dei vecchi equilibri, difesi e garantiti anche dalle strutture ecclesiastiche, o sia stata pure il punto di

¹⁴⁶ Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche*, cit., pp. 337-401.

¹⁴⁷ *Atti dell'Assemblea degli Arcivescovi e Vescovi della Toscana tenuta in Firenze nell'anno 1787*, Cambiagi, Firenze 1787; e *Punti ecclesiastici compilati e trasmessi da Sua Altezza Reale a tutti gli arcivescovi e vescovi della Toscana e loro rispettive risposte*, Cambiagi, Firenze 1787.

¹⁴⁸ M. Turrini, *Penitenza e devozione. L'episcopato del card. Marcello Crescenzi a Ferrara (1747-1768)*, Paideia, Brescia 1989, pp. 149-50.

decollo operativo di una dottrina giurisdizionalistica che, presente tradizionalmente nell'ideologia politica civile del nostro paese¹⁴⁹, si compattava con un più vasto movimento europeo di riforma ecclesiastica¹⁵⁰, l'azione di alcuni governi italiani — dopo l'uscita dalla scena politica di alcune fra le antiche dinastie di «principi nazionali» — si mosse lungo due direttrici, ambedue intese a destrutturare le forme tradizionali dello scambio fra le istituzioni ecclesiastiche secolari e la società locale: riduzione quantitativa del clero e suo inquadramento funzionale nell'organizzazione della cura d'anime. Quanto alla prima direzione, assunse un valore esemplare (anche per le condizioni particolari a cui si è accennato nelle pagine precedenti) il Concordato stipulato nel 1741 fra Carlo di Borbone, re di Napoli, ed il papa Benedetto XIV: da una parte vennero assoggettati ai carichi fiscali ordinari i beni degli ecclesiastici (per la quota intera i possessi futuri e per la metà i vecchi), dall'altra l'accesso agli ordini sacri fu consentito solo a chi provasse di possedere un beneficio o un'ufficiatura perpetua di rendita almeno pari alla metà della «tassa diocesana» (cioè alla metà di quanto richiesto formalmente per ordinarsi ai gradi maggiori a titolo di patrimonio personale) oppure a chi già godesse di una pensione vitalizia, la cui rendita annua fosse superiore a venticinque ducati ed inferiore a quaranta¹⁵¹. Queste prescrizioni, che riservavano l'ingresso nella professione ecclesiastica soltanto ai possessori di cespiti economici di una certa entità, rivelavano una concezione classista del sacerdozio, appena mascherata dall'aggiunta di obblighi di tenore più culturale

¹⁴⁹ A.C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, 2ª ed. a cura di F. Margiotta Broglio, Morano, Napoli 1972.

¹⁵⁰ M. Rosa, *Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia*, in *Cattolicesimo e lumi*, cit., pp. 1-47; e Id., *Politica ecclesiastica e riformismo religioso in Italia alla fine dell'antico regime*, in «Cristianesimo nella storia», X (1989), pp. 227-48.

¹⁵¹ A. Mercati (a cura di), *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1919, pp. 338-64. Si veda anche M. Spedicato, «I requisiti de' promovendi agli ordini nelle trattative tra la S. Sede e Regno di Napoli per il Concordato del 1741 in un manoscritto della biblioteca «A. De Leo» di Brindisi», in «Archivio storico pugliese», XXVIII (1975), pp. 175-218.

e religioso (come la frequenza per tre anni del seminario diocesano o di un'università, oppure, in alternativa, del servizio assiduo presso una chiesa per lo stesso tempo): il carattere marcatamente censitario risiedeva proprio nell'aver anticipato al momento della tonsura quel tipo di condizioni, che la prassi tradizionale fissava come sbarramento prima di accedere al suddiaconato, cioè allorché il chierico, già in possesso degli ordini minori e di una preparazione culturale e liturgica, poteva essere investito canonicamente anche di benefici curati e residenziali o poteva — nel giro di poco tempo — adempiere di persona agli oneri sacri dei benefici, percependone in tal modo l'intera rendita. Ma questo motivo di critica non costituiva un serio problema per i governanti del tempo, che videro in quelle norme concordatarie un esempio da imitare: così nel Concordato piemontese del 1742 vennero ripetuti gli stessi principi¹⁵², e proposte di analogo tenore, e con riferimento esplicito ai due concordati appena menzionati, furono incluse negli anni successivi nei piani di riforma del regime ecclesiastico in Toscana avanzati da Giulio Rucellai al granduca Francesco Stefano di Lorena¹⁵³. Tuttavia, questo tipo di provvedimenti necessitava di tempi lunghi per conseguire risultati visibili, che soddisfaccessero l'impazienza dei governi civili: non a caso, nel Regno di Napoli, di fronte alle resistenze ed alle difficoltà incontrate nell'applicazione del concordato, il governo perseguì una politica fiscale finalizzata a scoraggiare l'ordinazione sacra, facendo leva anche sugli interessi economici dei congiunti per ostacolare eventuali propensioni allo stato clericale¹⁵⁴. Le preoccupazioni

¹⁵² *Raccolta di Concordati*, cit., pp. 364-405; P.C. Boggio, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte. Sposizione storico-critica*, vol. I, Franco, Torino 1854, p. 119; e Filia, *La Sardegna cristiana*, cit., vol. III, 1929, pp. 38 sgg.

¹⁵³ N. Rodolico, *Stato e Chiesa in Toscana durante la Reggenza Lorenese (1737-1765)*, rist. a cura di G. Spadolini, Le Monnier, Firenze 1972, pp. 414 sgg.

¹⁵⁴ S. Di Bella (a cura di), *Chiesa e società civile nel Settecento italiano*, Giuffrè, Milano 1982, pp. 290-91; E. Papa, *Sacre ordinazioni a Belcastro nel 1745*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», XII (1958), pp. 391-404; A. Planca, *Chiesa e società nel Settecento meridionale: vecchio e nuovo clero nel quadro della legislazione riformatrice*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», IV (1975), pp. 121-90; M. Spedicato, *Ordinazioni e clero a Lecce nel periodo delle riforme (1741-'90)*, in «Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Bari»,

del potere politico, timoroso per gli effetti negativi del celibato ecclesiastico sull'andamento demografico nei paesi di religione cattolica rispetto a quelli protestanti¹⁵⁵, sono anche evidenti nel divieto imposto dal governo napoletano ai vescovi di ammettere alla tonsura i figli unici ed i primogeniti: anche questa inibizione legale riapparve frequentemente nei provvedimenti emanati negli stessi decenni in altri Stati italiani, come per esempio Lucca o Modena¹⁵⁶.

Rispetto ad interventi così direttamente finalizzati alla limitazione del numero degli ecclesiastici, il riformismo asburgolorenese in Lombardia¹⁵⁷ ed in Toscana¹⁵⁸ adottò inizialmente

XIV (1974-1976), pp. 212-31; ed Id., *Indicazioni sul reclutamento del clero lecchese nella seconda metà del '700 attraverso l'esame dei patrimoni sacri*, in «Archivio storico pugliese», XXIX (1976), pp. 271-79. L'indirizzo prettamente giurisdizionalista del riformismo ecclesiastico napoletano emerge nettamente nella sua difesa dell'autonomia del clero ricettizio nei confronti della autorità vescovile, almeno fino allo scorcio del secolo, allorché il mutato clima politico contribuì ad una trasformazione degli indirizzi governativi in materia ecclesiastica in direzione più favorevole al rafforzamento del potere episcopale: R.M. Abbondanza-S. Lando, *Esame della legislazione borbonica relativa all'organizzazione ecclesiastica*, in *La società religiosa*, cit., pp. 529-47; ed E. Robertazzi Delle Donne, *Le Chiese ricettizie nella legislazione borbonica*, ivi, pp. 1027-47.

¹⁵⁵ Questa tesi populazionista non appariva, però, del tutto convincente neppure a chi, come Cosimo Amidei, era schierato in favore dell'intervento statale nella riforma e mantenimento della disciplina ecclesiastica: C. Amidei, *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti. Concordia discors*, ora in Id., *Opere*, a cura di A. Rotondò, Torino 1980, pp. 207 sgg.; e F. Venturi, *Settecento riformatore. II. La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti. 1758-1774*, Einaudi, Torino 1976, p. 247. Ovviamente, di ben diversa natura era la difesa dell'obbligo del celibato per motivi dottrinali: come esempio particolarmente significativo di questo indirizzo nella seconda metà del Settecento si può leggere l'opera del noto polemista Francesco Antonio Zaccaria, *Storia polemica del celibato sacro*, Monaldini, Roma 1774.

¹⁵⁶ G. Orlandi, *Le campagne modenesi fra Rivoluzione e Restaurazione (1790-1815)*, Aedes Muratoriana, Modena 1967, p. 22 n. 68.

¹⁵⁷ E. Garms-Cornides, *Giuseppinismo e riformismo cattolico: problemi sempre aperti nella storiografia austriaca*, in «Quaderni storici», n. 15 (V, 1970), pp. 759-72; E. Passerin d'Entrèves, *Le premesse del riformismo di Maria Teresa e di Giuseppe II nel campo ecclesiastico*, in *Austria e in Lombardia*, in *Economia, istituzioni cit.*, pp. 729-40; L. Sebastiani, *La riorganizzazione delle parrocchie milanesi nel periodo giuseppino*, in «Quaderni storici», V, n. 15 (1970), pp. 866-910; e Toscani, *Il clero lombardo*, cit., pp. 347-60.

¹⁵⁸ C. Fantappiè, *Promozione e controllo del clero nell'età leopoldina*, in Z. Ciuffoletti-L. Rombai (a cura di), *La Toscana dei Lorena. Riforme, territorio, società*,

un orientamento più cauto, limitandosi a premere sugli ordinari diocesani affinché innalzassero il valore del patrimonio richiesto ai fini dell'ordinazione ed escludessero i candidati forniti di patrimoni fittizi: una moderazione controbilanciata dal fatto che una tradizione plurisecolare di controllo sui benefici di patronato laicale permise di intervenire proprio su questo settore, vietando la fondazione di nuovi benefici di patronato laicale senza il preventivo consenso regio, con il risultato di disincentivare i ceti sociali emergenti dal percorrere la vecchia strada dell'investimento patrimoniale nella chiesa locale e della destinazione dei figli cadetti all'abito clericale. In seguito, però, e con una forte accelerazione fra il 1787 ed il 1790, i programmi dei Lorena divennero assai più incisivi ed ambiziosi, sia mirando a regolamentare gli organici e l'accesso alla carriera ecclesiastica secolare, sia soprattutto intraprendendo la strada della trasformazione dell'intero assetto istituzionale della chiesa locale, tanto nei suoi rapporti interni di potere quanto nelle forme dello scambio fra le strutture ecclesiastiche materiali e la società, eredità di un sistema di vita collettiva ormai tradizionale. Questi progetti lorenesi recuperavano un'istanza mai sopita del riformismo cattolico europeo: ridefinire il sistema istituzionale della chiesa locale imperniandolo sui due poli della giurisdizione spirituale ordinaria e della cura d'anime, ovvero sull'asse vescovi-parroci. Di conseguenza, mentre si procedeva all'eliminazione di qualsiasi tipo di potere esente od alternativo rispetto all'autorità episcopale (regolari, ordini cavallereschi, corpi capitolari ecc.), nel contempo si elevava la figura del sacerdote-pastore all'interno della circoscrizione parrocchiale: vennero estese ed esaltate le sue funzioni sia di impiego pubblico (dalla registrazione anagrafica all'insegnamento

Atti del Convegno di Studi (Grosseto, 27-29 settembre 1987), Olschki, Firenze 1989, pp. 232-50; Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena, *Relazioni sul governo della Toscana*, a cura di A. Salvestrini, vol. I, Olschki, Firenze 1969, pp. 163-87; M. Rosa, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, ora in Id., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Dedalo, Bari 1969, pp. 165-213 e 280-86; e F. Scaduto, *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I granduca di Toscana (1765-1790)*, Bastogi, Livorno 1975 (rist. anast. dell'ed. Firenze 1885).

primario fino al controllo — e certificazione — del comportamento morale individuale) che di artefice principale e sovrintendente di ogni attività religiosa, dal culto alla catechesi, dalla predicazione¹⁵⁹ all'assistenza. E poiché la parrocchia di antico regime era caratterizzata dalla presenza di numerosi poli di aggregazione religiosa, notoriamente concorrenti e conflittuali rispetto all'istituto parrocchiale, fu segnata anche la loro sorte: la molteplice congerie di confraternite laicali, di compagnie devozionali e di luoghi pii fu soppiantata dalle nuove compagnie di carità d'ispirazione muratoriana, distribuite uniformemente fra le parrocchie e subordinate direttamente ai parroci, mentre le celebrazioni liturgiche conservate negli oratori pubblici (quelli sopravvissuti al setaccio delle soppressioni governative) vennero raccordate alle esigenze di culto delle chiese parrocchiali. Ovviamente, a questo più alto ruolo ecclesiastico e civile del parroco doveva corrispondere un adeguamento del suo stato giuridico ed economico: applicando i dettami tridentini fu generalizzata l'inamovibilità dei curati dal loro ufficio, sottraendoli così ai capricci dei patroni, e furono accresciute le rendite dei loro benefici, accorpandovi — dopo lunghe indagini e laboriosi piani di ripartizione — le cappellanie, le ufficiature ed i legati di messe (incamerati, come avverrà specificamente in Toscana, nei cosiddetti «Patrimoni ecclesiastici») in virtù delle soppressioni di monasteri e luoghi pii. In questa nuova configurazione, il parroco avrebbe occupato il suo posto nel consorzio civile grazie alle proprie doti culturali e religiose, e non già sulla base di legami personali, familiari o clientelari; ma queste antiche forme di scambio sociale potevano essere cancellate soltanto tramite l'evizione del sistema dei giuspatronati laicali in favore della dilatazione dell'area della libera collazione vescovile. In un primo momento, sia in Lombardia che in Toscana (in ciò imitate anche da Venezia)¹⁶⁰, i

¹⁵⁹ Rusconi, *Predicatori e predicazione*, cit.

¹⁶⁰ P. Bertolla, *Il giuspatronato popolare nell'arcidiocesi di Udine*, in «Atti dell'Accademia di scienze, Lettere e arti di Udine», 7^a s., I (1957-1960), pp. 197-311.

corpi elettorali furono vincolati a scegliere nell'ambito dei candidati approvati preventivamente dagli esaminatori sinodali vescovili, ma successivamente Pietro Leopoldo, con un decreto del 12 marzo 1789, forte del consenso dichiarato dai vescovi toscani su questo punto specifico del suo programma, non esitò ad abolire del tutto l'elezione assembleare dei parroci di patronato popolare o comunitativo, sostituendole con il semplice concorso sinodale davanti all'ordinario diocesano¹⁶¹. Più ardua, invece, si presentò l'azione riformatrice nei confronti dei giuspatronati privati: le resistenze degli interessati, che accamparono il carattere intrinsecamente privatistico di simili diritti, riuscirono a frenare se non proprio a sconfiggere il tentativo di ridurre il loro concreto e materiale contenuto giuridico in un mero titolo onorifico. Tuttavia, alla fine degli anni Ottanta sia Pietro Leopoldo che, con più decisione, Giuseppe II adottarono una serie di provvedimenti tesi alla distruzione di quel sistema di interessi familiari e clientelari, che connotava tradizionalmente le pertinenze private nelle strutture istituzionali delle Chiese locali: l'obiettivo dichiarato era il drastico ridimensionamento di quella pletera di chierici «inutili», che fruivano parassitariamente di benefici ed ufficiature privi di oneri pastorali. Certamente si trattava di accelerare un processo già in atto da tempo¹⁶², cioè la trasformazione di una parte dei sacerdoti in cappellani coadiutori dei parroci, al fine di assicurare alle popolazioni più numerose o più isolate sia la messa festiva che l'insegnamento della dottrina cristiana; ma dietro il richiamo a queste concrete esigenze funzionali si delineava concretamente il programma di una piena restaurazione della disciplina alto-medievale sul basso clero: il ripristino dell'incardinamento di tutto il clero secolare — sacerdoti e chierici — nelle chiese curate, alle dipendenze ed al servizio dei parroci¹⁶³.

¹⁶¹ *Bandi e Ordini da osservarsi nel Granducato di Toscana*, vol. XIV, Firenze 1791, n. XVI.

¹⁶² A. Zambarbieri, *Terra, uomini e religione nella pianura lombarda. Il Lodigiano nell'età delle riforme asburgiche*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1983, pp. 108 sgg.

¹⁶³ *Atti e Decreti del Concilio Diocesano di Pistoia dell'anno MDCCLXXXVI*, Pistoia s.d. (ma 1788), pp. 163-80 («Decreto dell'Ordine»). Cfr. M. Rosa,

Nel frattempo, il rastrellamento di risorse finanziarie e di edifici consentiva al potere politico di sostenere economicamente il decollo effettivo dei seminari diocesani e delle accademie ecclesiastiche, ponendo le premesse per l'innalzamento e l'omogeneizzazione del livello culturale del clero secolare in vista delle mansioni religiose e civili attribuitegli¹⁶⁴.

Come il giurisdizionalismo borbonico trovò nel Meridione qualche alleato all'interno dell'episcopato — come il Serrao¹⁶⁵ od il Capecelatro¹⁶⁶ —, così pure il riformismo religioso degli Asburgo-Lorena si saldò, almeno temporaneamente, con istanze provenienti da quei settori della gerarchia e del clero secolare italiano, che esprimevano in tema di riforma ecclesiastica tendenze rigoriste ed arcaizzanti¹⁶⁷. Però, queste aspirazioni ad una «regolata devozione» contrastavano ineluttabilmente tanto con il devozionalismo dei laici, quanto con gli interessi di quel basso clero, la cui stessa sopravvivenza era largamente condizionata dall'esercizio delle funzioni liturgiche connesse alle pratiche devozionali; e lo stesso impegno per un nuovo disciplinamento ecclesiastico non poteva non urtare la sensibilità

Un momento del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786, ora in Id., *Riformatori e ribelli*, cit., pp. 215-44 e 286-90; e Id., *Il movimento riformista liturgico, devozionale, ecclesiologico, canonico, sfociato nel sinodo di Pistoia (1786)*, in «Concilium», II, 5 (1966), pp. 113-27.

¹⁶⁴ Fantappiè, *Promozione e controllo*, cit., pp. 247-50 (in attesa di un più ampio saggio che ci ha annunciato).

¹⁶⁵ E. Chiosi, *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Jovene, Napoli 1981.

¹⁶⁶ C. Laneve, *Le visite pastorali di mons. Giuseppe Capecelatro nella Diocesi di Taranto alla fine del Settecento*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», VII (1978), pp. 195-226; e P. Stella, *Capecelatro, Giuseppe*, in *Dizionario biografico*, cit., vol. XVIII, 1975, pp. 445-52. Ricordo che il Capecelatro è noto per essere stato uno dei pochissimi membri della gerarchia episcopale italiana d'epoca moderna a propugnare esplicitamente l'abolizione dell'obbligo giuridico del celibato per gli ecclesiastici con il suo *Discorso storico-politico dell'origine, del progresso e della decadenza del potere de' chierici su le signorie temporali* (Napoli 1788). Cfr.: Jemolo, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 254-56.

¹⁶⁷ Per un esempio al di fuori dell'area direttamente interessata dalle riforme intraprese dai sovrani lorenesi si veda l'operato di Michele Casati, vescovo di Mondovì dal 1754 al 1782: G. Griseri, *Formazione del clero, catechesi e predicazione nella chiesa monregalese da M. Casati a S. Briacca (1753-1963)*, in «Bollettino della società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», n. 100 (1989), pp. 71-149.

mondana di sacerdoti e chierici timorosi per i tanti e repentini mutamenti, anche economici, che sovvertivano inveterate condizioni ed abitudini di vita. Questi riformatori giansenisteg-gianti apparivano agli occhi dei loro confratelli come dei pericolosi consiglieri dei sovrani, che da loro venivano sospinti verso posizioni sempre più estreme: la creazione di chiese nazionali separate dalla comunione con la Santa Sede ed impostate sul modello episcopalista-richerista¹⁶⁸. Ma le proposte parrocchiste, oltre a ledere gli interessi immediati della massa del clero, si scontravano pure con i progetti, che faticosamente andava elaborando il fronte del lealismo «romano» per opporsi ai «tempi calamitosi», progetti incentrati su un recupero della figura episcopale in unione diretta con il pontefice e senza alcun condizionamento — o compartecipazione nel governo spirituale — da parte dei parroci della sua diocesi:

I Preti, ed ogn'altro ministro Ecclesiastico fuori del Vescovo sono semplici cooperatori, e coadjutori di lui, da lui eletti a sostenere una parte delle pastorali incombenze, da lui rivestiti della podestà necessaria a tal'uopo; dunque debbono essere a lui subordinati nell'esercizio del loro ministero; debbono operare indipendentemente dalle disposizioni di lui; e operar debbono sol quanto egli crede opportuno al vantaggio della sua Chiesa, e nel modo, e nel tempo in cui lo giudica espediente al grande oggetto, [...] Io pertanto mi figuro un Vescovo nella sua diocesi a guisa di un Principe secolare nel proprio stato¹⁶⁹.

La massa del clero secolare, composta ancora alla fine del Settecento da rettori di benefici semplici e cappellanie, da altariisti e mansionari¹⁷⁰, non sarebbe stata asservita ai confratelli più fortunati, quei parroci, che l'esperienza quotidiana

¹⁶⁸ D. Menozzi, *Prospettive sinodali nel Settecento*, in «Cristianesimo nella storia», VIII (1987), pp. 115-46; e Rosa, *Politica ecclesiastica*, cit.

¹⁶⁹ G. Fontana, *La difesa dell'Episcopato contro le moderne pretese di alcuni parroci*, Fracasso, Venezia 1789, pp. 25-6.

¹⁷⁰ F. Agostini, *Beni ecclesiastici e vita rurale nel Polesine tra Sette e Ottocento*, Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa, Vicenza 1986, pp. 161-62.

incolpava dello sfruttamento del clero più miserabile, costretto ad accollarsi per un boccone di pane gli oneri più gravosi e scomodi della cura d'anime: tutti i sacerdoti ed i chierici dovevano essere sudditi a pari livello nei confronti del loro ordinario diocesano, senza posizioni privilegiate per grado od ufficio. Ma la sconfitta del progetto parrocchista non escludeva la fine delle antiche libertà godute dal clero secolare nella Chiesa locale, fuori dal controllo diretto e costante del potere vescovile, nel rapporto immediato con la società e con le sue molteplici forme di finanziamento alle istituzioni ecclesiastiche territoriali: le parole del Fontana sono anche il manifesto per la Chiesa locale dei tempi nuovi, in una società fortemente gerarchizzata ed irrigidita in strutture censitarie garantite dall'assetto autoritario del potere politico e del potere ecclesiastico. Nell'immediato, però, con l'importazione della Rivoluzione Francese, con i nuovi tentativi di riforma della Chiesa locale sull'esempio della Costituzione civile del clero¹⁷¹, fiorirà una breve stagione: di speranza per pochi, di terrore per troppi.

¹⁷¹ A. De Stefano, *Rivoluzione e Religione nelle prime esperienze costituzionali italiane (1796-1797)*, Giuffrè, Milano 1954; G. Cattani, *Il Giansenismo e la legislazione ecclesiastica della Cisalpina*, in «Nuova rivista storica», XV (1931), pp. 111-23; D. Menozzi, *Regime di cristianità e rivoluzione borghese. La chiesa bolognese nel triennio giacobino*, in «Cristianesimo nella storia», III (1982), pp. 103-106; Id., *La chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, in *Storia della società italiana*, vol. XIII, Teti, Milano 1985, pp. 143-87; Id., *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in *Storia d'Italia. Annali 9*, cit., pp. 767-806 (in part. pp. 784-93); G. Mori, *Clero e istituzioni religiose nel distretto napoleonico delle Alpi Apuane*, in «Studi parmensi», XXIV (1979), pp. 181-223; S. Pivano, *Le dottrine giurisdizionaliste e gianseniste in Italia nel secolo XVIII e la loro influenza su la legislazione ecclesiastica del triennio repubblicano*, in *Miscellanea di studi storici in onore di Giovanni Sforza*, Bocca, Torino 1923, pp. 43-61; e M. Roberti, *La legislazione ecclesiastica nel periodo napoleonico*, in *Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, vol. I, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1929, pp. 253-332.

GLI ORDINI RELIGIOSI TRA RIFORMA E CONTRORIFORMA

di Gigliola Fragnito

Il periodo entro il quale verranno analizzati i rapporti della società italiana con le istituzioni della Chiesa regolare — tra il V Concilio Lateranense (1512-1517) e la chiusura del Concilio di Trento (1563) —, pur potendo apparire, sotto molteplici profili, quasi ovvio nella scelta dei suoi riferimenti cronologici, necessita di qualche chiarimento preliminare.

Fu redatto nel 1513 per il Concilio Lateranense l'ampio progetto di riforma della chiesa noto come *Libellus ad Leonem X*, che conteneva una delle più severe e coerenti denunce delle responsabilità degli Ordini religiosi nell'aver allontanato il laicato da un'autentica pietà evangelica e da una corretta pratica religiosa. Sebbene le critiche ai regolari fossero particolarmente significative ed allarmanti, in quanto provenivano dall'interno di un'istituzione monastica, essendone autori due eremiti camaldolesi, Paolo Giustiniani e Pietro Querini, i padri conciliari non si lasciarono condizionare dalle drastiche misure suggerite per riportare ordine all'interno di conventi e monasteri e per contenere i danni morali e spirituali arrecati al popolo cristiano dall'ignoranza e dalla corruzione di frati e monaci. Essi presero, infatti, provvedimenti del tutto inadeguati, limitandosi a condannare la predicazione di false profezie da parte di frati e romiti e ad emanare deboli disposizioni che avrebbero dovuto consentire ai vescovi di esercitare un maggiore controllo sui predicatori regolari.

In direzione addirittura opposta all'esigenza espressa nel *Libellus* di ridurre il numero dei rami in cui erano venute suddividendosi le varie famiglie religiose andava la bolla *Ite vos in vineam meam*, emanata da Leone X all'indomani della chiusura del Concilio, che decretava la scissione dell'ordine francescano in due rami, riconoscendo di fatto il fallimento dei movimenti dell'osservanza nell'attuazione della riforma degli istituti francescani di più antica fondazione. Tuttavia, al di là della sua esigua influenza sui decreti conciliari e sulle disposizioni pontificie, il *Libellus* riveste un significato periodizzante non soltanto per la chiarezza e l'incisività con cui vengono delineate le carenze dei regolari, ma anche come testimonianza di un diffuso malessere e di una crescente avversione verso i religiosi che la Riforma, avviata quattro anni dopo con l'affissione delle tesi di Lutero a Wittenberg, avrebbe approfondito ed esasperato, condizionando negli anni a venire le vicende degli Ordini esistenti ed il sorgere delle nuove congregazioni di chierici regolari.

All'altra estremità, la conclusione del Concilio di Trento dà inizio, quanto meno nelle intenzioni dei padri e nello spirito dei decreti promulgati, ad un'azione organica di rilancio delle istituzioni della chiesa secolare che l'impegno pastorale di vescovi e parroci avrebbe dovuto riqualificare e che si prefiggeva di contenere l'invadenza e la concorrenza degli Ordini religiosi nella cura d'anime.

Sarebbe, peraltro, incauto assumere questi termini cronologici con rigidità, trascurando, da un canto, le radici tardo-quattrocentesche, dall'altro, gli sviluppi seicenteschi di movimenti e di vicende che si situano all'interno di questi sessant'anni, durante i quali i segni maturi di una profonda crisi sono inframezzati da indizi che puntano verso la ricomposizione di lacerazioni che la Riforma ha prodotto nel tessuto della Chiesa regolare. Non si tratta soltanto di tenere conto delle più recenti acquisizioni della storiografia sulle strutture ecclesiastiche che tendono a porre l'accento su una periodizzazione che considera unitariamente l'epoca che va da metà Quattrocento a metà Seicento, inserendo la crisi religiosa del Cinquecento all'interno

di un ciclo più ampio ed attenuando la centralità del Concilio di Trento nell'evoluzione di quelle strutture. Acquisizioni che, a patto di sottolineare le ripercussioni assai più profonde e dirimenti della Riforma sulle istituzioni regolari che non su quelle secolari e, quindi, i più pronti ed incisivi interventi disciplinari e repressivi della gerarchia ecclesiastica nei loro confronti, possono essere proficuamente estese agli Ordini religiosi. Ma si tratta anche di prospettare un'attenuazione di quella suddivisione della Controriforma, anch'essa frutto di recenti studi, in una Controriforma «istituzionale», attuata all'indomani della conclusione del Tridentino dagli episcopati della penisola, cui sarebbe seguita, esauritosi lo slancio dei vescovi riformatori post-tridentini, una Controriforma «devozionale» ad opera degli Ordini religiosi.

Non vi è dubbio che ad accentuare questa partizione ha contribuito una collaudata tradizione di studi, che ha privilegiato l'analisi delle istituzioni ecclesiastiche in quadri diocesani — dai vescovi alla rete parrocchiale a quella beneficiaria — mentre gli Ordini religiosi sono stati lungamente trascurati. Quegli stessi studi, inoltre, estromettendo dalla trattazione dei problemi relativi all'applicazione dei decreti tridentini nelle singole diocesi le istituzioni regolari maschili, in quanto caparbiamente decise a sottrarsi, con l'aiuto di Roma, al controllo dell'ordinario, o introducendole solo per accennare ai conflitti giurisdizionali originati da una maggiore presenza del vescovo, hanno accresciuto l'impressione che all'avanzata delle istituzioni secolari sul terreno pastorale corrispondesse una temporanea eclissi degli Ordini religiosi, destinati a riprendere vigore solo nel momento in cui gli episcopati avrebbero dato segni di stanchezza e di immobilismo.

Tuttavia, situazioni come quella della chiesa di Bologna, dove, dopo diciassette anni di infaticabile impegno pastorale del Paleotti, veniva osservato che «le parrocchie... erano poco frequentate»¹, inducono a ridimensionare l'efficacia degli inter-

¹ Cfr. P. Prodi, *Lineamenti dell'organizzazione diocesana in Bologna durante l'episcopato del card. Gabriele Paleotti (1566-1597)*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Antenore, Padova 1960, p. 353. Per non dilatare oltre misura l'apparato delle note, i rinvii saranno limitati alle citazioni testuali delle fonti documentarie e alle fonti bibliografiche, lì dove esse appaiono indispensabili alla comprensione del testo.

venti del clero diocesano nel ricondurre i fedeli verso di esse. Anche in una diocesi come quella di Bologna, in cui allo sforzo, che caratterizzò prevalentemente l'azione dell'episcopato post-tridentino, teso al consolidamento dei beni della mensa episcopale e all'affermazione di una solida presenza istituzionale e giuridica della Chiesa, si univa una forte spinta al rinnovamento della vita religiosa del laicato, le chiese conventuali e le iniziative che intorno ad esse gravitavano sembrano non aver cessato di esercitare un'influenza aggregatrice su larghe fasce della popolazione, da secoli abituate a farne il punto di riferimento delle loro pratiche culturali e delle loro consuetudini devozionali. D'altro canto, se alcuni Ordini furono permeabili alla penetrazione delle dottrine protestanti ed efficaci nel propagarle dai pulpiti, altri seppero prontamente elaborare metodi e strategie per un contenimento dell'eresia e per una più estesa e profonda evangelizzazione del laicato, promuovendo devozioni e pratiche liturgiche collettive che, fin dalla prima metà del Cinquecento, costituiranno l'ineliminabile supporto dell'azione di riconquista della Chiesa anche in quelle aree dove più incisiva sembra essere stata la presenza dei vescovi. Inoltre, non deve essere sottovalutato il contributo delle nuove comunità religiose dei chierici regolari — e, tra questi, soprattutto dei gesuiti — nell'affiancare nel periodo post-tridentino i vescovi nella riorganizzazione e nella riforma delle strutture diocesane.

È necessario anche accennare, sia pure brevemente, alle costrizioni e ai limiti imposti dalla situazione degli studi sugli Ordini religiosi ad una indagine che si proponga di illustrare in maniera non impressionistica il fitto intreccio di rapporti tra la società italiana e le istituzioni della Chiesa regolare nel loro complesso, piuttosto che di analizzare l'evoluzione interna dell'ordinamento istituzionale dei singoli Ordini, da quelli di antica fondazione alle congregazioni di chierici regolari sorte in questo periodo.

A lungo coltivate da studiosi nell'ambito del proprio Ordine e della propria provincia, le ricerche sugli Ordini religiosi, oltre ad assumere spesso toni e contenuti apologetici ed agio-

grafici, sono state prevalentemente indirizzate a chiarire gli aspetti interni della vita delle istituzioni, con debolissimi agganci con la situazione ecclesiastica e religiosa generale e con scarsissimi riferimenti alla realtà politica, sociale ed economica entro la quale quelle istituzioni sorsero, si svilupparono ed operarono.

Tra le più gravi lacune non possono essere ignorate l'assenza di indagini sull'estrazione sociale dei regolari e la scarsità di dati sullo sviluppo della popolazione monastica e conventuale maschile in questi anni. Questa situazione non consente di individuare le modalità di reclutamento dei singoli Ordini con le loro varianti locali e, quindi, di fondare anche su precisi fattori sociali i rapporti non indifferenziati che i diversi strati della popolazione intrattengono con i singoli Ordini o con determinate comunità. Né è possibile valutare in che misura il processo di aristocratizzazione dei patriziati cittadini con la correlata pratica di trasmettere al primogenito il patrimonio indiviso — che in questo periodo ha una forte incidenza sull'espansione dei monasteri femminili — abbia avuto riflessi sul reclutamento di alcuni Ordini religiosi, accentuandone la connotazione aristocratica e rafforzandone i legami con i ceti dominanti. D'altro canto, in una fase che s'intuisce di ininterrotta espansione degli insediamenti mendicanti — nonostante l'ipotizzabile effetto negativo della diffusione delle dottrine protestanti sulle vocazioni — la povertà di dati relativi alla dislocazione territoriale e alla consistenza numerica delle nuove fondazioni non permette di stabilire correlazioni tra la dinamica insediativa degli Ordini religiosi e la crisi sociale ed economica che investe alcune aree geografiche negli anni delle guerre d'Italia.

Accanto a queste insufficienze della ricerca intorno alle istituzioni regolari, deve anche essere registrata, per quanto riguarda gli studi sui comportamenti religiosi, l'esiguità di lavori sugli atteggiamenti collettivi di fronte alla morte, in cui si faccia un uso ampio e sistematico dei testamenti. Fonte privilegiata dalla storiografia francese per lo studio della psicologia collettiva, delle mentalità e della sensibilità religiosa, i testa-

menti sono stati finora scarsamente esplorati e utilizzati per l'Italia. I rari sondaggi di cui disponiamo, pur fornendo dati di indiscutibile interesse sull'antropologia della morte, sono troppo circoscritti nel tempo e nello spazio, o condotti su gruppi sociali ristretti ed omogenei, perché se ne possano desumere linee di tendenza e scansioni dei comportamenti dei testatori nei confronti degli Ordini religiosi. Solo ricerche fondate su una base documentaria costituita da più vaste serie e sull'impiego di tecniche statistico-cartografiche — come quelle effettuate per la Provenza da Michel Vovelle e Jacques Chiffolleau, per fare un esempio — potranno consentire una valutazione meno impressionistica del peso assegnato agli Ordini religiosi nelle ultime volontà dei fedeli e mettere in luce in maniera più concreta la fitta trama di rapporti che s'intrecciano intorno a chiese e conventi.

Allo stato attuale delle indagini non siamo, infatti, in grado di stabilire fino a che punto l'adesione alle dottrine riformate modificò i comportamenti religiosi dei testatori di città come Modena o come Lucca, dove l'eresia penetrò in ogni strato della popolazione, e in che misura i loro mutati atteggiamenti si ritorsero contro quegli stessi Ordini religiosi che dai pulpiti li avevano avviati sui nuovi sentieri della salvezza. Né siamo in grado di determinare in che ambienti e a partire da quale momento fu avvertita la presenza degli Ordini nuovi e come, nei centri ove essi si erano più solidamente inseriti, si articolano le disposizioni dei testatori tra i nuovi istituti e quelli di più antica fondazione. Un problema, questo, dalla cui soluzione potrebbe derivare, da un canto, una maggiore attenzione all'aiuto prestato da ambienti non rigidamente ortodossi al sorgere di alcuni dei nuovi Ordini; dall'altro, una rivalutazione del ruolo, che s'intravede non secondario, degli Ordini religiosi antichi accanto ai cappuccini e ai gesuiti nella Controriforma regolare. Inoltre, attraverso analisi seriali dei testamenti potranno meglio misurarsi le capacità di resistenza della parrocchia all'attrazione esercitata dal clero regolare sui fedeli e sulle loro ultime volontà, consentendoci di valutare se il suo rilancio ecclesiologico al Concilio si tradusse in una compiuta ed effettiva azione pastorale.

Molte sono, quindi, le questioni ancora aperte, e non si tratta di questioni marginali: esse condizionano inevitabilmente queste pagine, che non possono presentarsi che come un primo percorso esplorativo.

1. «*Li frati si sono messi innanzi et quasi tutta la fiera è la loro, come se questa città fosse un suo monasterio*»

Non enim minus, quam ceteri omnes, immo et multo fortasse magis a regularum observantia, a rectis patrum institutionibus singuli fratrum, et sanctimonialium monacharum ordines aberraverunt, et quamquam alios quidem magis, alios minus a recta semita declinaverint, nequaquam tamen dubium est, omnes non mediocriter declinasse, et pene inutiles factos esse².

La decadenza degli Ordini religiosi maschili e femminili era tale da renderli pressoché inutili: questa era la conclusione cui giungevano Paolo Giustiniani e Pietro Querini nel *Libellus*. La loro serrata ed implacabile requisitoria poggiava su una diretta conoscenza dei problemi del clero regolare, poiché prima di entrare nell'eremo di Camaldoli, intorno al 1510, avevano lungamente osservato e «saggiato» la vita di alcune comunità monastiche e conventuali. Inoltre, dopo il loro ingresso a Camaldoli si erano seriamente impegnati nella riforma della loro comunità cercando di restaurarvi l'ideale cenobitico del fondatore, San Romualdo. Le loro aspirazioni riformatrici non rimasero, tuttavia, circoscritte all'ambito dell'eremo e travalcarono la stessa Congregazione di San Michele di Murano, cui erano riusciti ad unire Camaldoli, per investire la Chiesa tutta. Nelle misure da loro suggerite a Leone X nel *Libellus* colpisce la lucida e precoce consapevolezza che la ricristianizzazione del popolo di Dio, resa indispensabile dai guasti e dalle deviazioni dalla retta e pura fede delle origini prodotti dal ministero

² Cfr. G.B. Mittarelli-A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, vol. IX, Venetiis, aere monasterii S. Michaelis de Muriano, 1773, col. 699.

pastorale degli Ordini religiosi, richiedeva un impegno pari a quello necessario per la conversione degli infedeli e per l'evangelizzazione degli indigeni delle terre d'America recentemente scoperte. Ai loro occhi urgeva un'azione in profondità per sradicare i due maggiori mali che affliggevano la cristianità: l'ignoranza e la superstizione. Due mali che «et a religionis hominibus initium capiunt, et ex illis a quibus curari habebant, in Christianos populos derivant», fino ad ammorbare indistintamente «omnem penitus Christianum virorum et mulierum, et nobilium, et ignobilium populum»³. Non vi è dubbio che la diagnosi dei due camaldolesi fu profondamente condizionata dalla loro esperienza di monaci, inclini a proiettare sull'intero edificio ecclesiale i dissensi, i dissidi, la corruzione dei regolari, di cui erano quotidiani testimoni, e ad attribuire il dilagare di pratiche superstiziose e di culti incontrollati all'azione disgregatrice degli Ordini religiosi. Ma dalla loro analisi emergono due dati fondamentali per la comprensione del rapporto che legava il laicato agli Ordini religiosi. Da un canto, essi illustrano nelle sue reali, esorbitanti dimensioni il fenomeno della proliferazione anarchica di nuove forme di vita regolare che aveva caratterizzato il secolo precedente e che non si era ancora esaurito mentre scrivevano. Dall'altro, mettono in luce l'incidenza degli Ordini religiosi, attraverso le loro tradizioni e consuetudini devozionali, nel plasmare la religiosità dei laici e la loro invadente presenza nella vita pastorale, facilitata dalle carenze e dall'assenteismo del clero secolare, che, significativamente, relegano in secondo piano nella ripartizione delle responsabilità per le condizioni di decadimento delle strutture ecclesiastiche.

Non sarà una denuncia isolata la loro, né saranno i soli ad invocare la riduzione di tutti gli Ordini religiosi sotto le tre antiche regole (agostiniana, benedettina, francescana), a chiedere una rigorosa verifica dei brevi e delle bolle di fondazione per poter «palam improbare, manifeste damnare, destruere, atque ad nihilum redigere» le comunità che non avevano rice-

³ Ivi, col. 688.

vuto l'approvazione pontificia⁴, a esigere la correzione degli istituti riformabili e l'eliminazione di quelli che la decadenza morale rendeva irrimediabili, ad insistere sulla necessità di abolire i rami conventuali dei mendicanti. Basterà qui ricordare la veemenza con cui Gian Pietro Carafa, il futuro Paolo IV, si scaglierà contro i conventuali di San Francesco della Vigna di Venezia, tra i quali era stato incaricato di svolgere un'inchiesta. Nella *Informatione* che inviò a Clemente VII nel 1532, allargando lo sguardo, come già il Querini e il Giustiniani, oltre le mura del convento veneziano, convinto che il tanfo che da esso e da tanti altri simili istituti promanava ammorbasse i centri in cui si erano insediati, Carafa vedeva nella soppressione dei conventuali l'unica via di salvezza per la Chiesa, poiché, come scrisse con efficace metafora, «essendo come sono in tanta moltitudine diffusi come le vene nel corpo di tutta la Christianità, non possono ruinar senza traher seco la ruina del mondo»⁵. Fondatore dei chierici regolari teatini, un Ordine di nuovo tipo, destinato a divenire il modello delle congregazioni che sarebbero sorte di lì a poco, Carafa avvertiva tutta l'inadeguatezza dei vecchi Ordini di fronte agli urgenti, immani compiti che la Chiesa era chiamata ad assumere nella crisi che si era aperta con la ribellione di Lutero e che egli, tra i primi, sembra aver percepito in tutta la sua portata. Ma non diverso, anche se espresso con minore irruenza, fu il giudizio degli estensori del *Consilium de emendanda ecclesia*, il progetto di riforma della Chiesa redatto nel 1537 su commissione di Paolo III in vista della convocazione del Concilio. Accanto allo stesso Carafa, ad un monaco benedettino-cassinese, Gregorio Cortese, e ad un frate domenicano, Tommaso Badia, cardinali e vescovi, estensori del documento, di fronte ai molteplici motivi di scandalo che i regolari offrivano ai laici, suggerivano che si lasciassero estinguere i rami conventuali vietando l'ingresso ai novizi nelle loro fondazioni⁶. Ancora molti anni più tardi,

⁴ Ivi, col. 700.

⁵ Cfr. *Consilium Tridentinum*, vol. XII, Herder, Friburgi Brisgoviae 1966, p. 74.

⁶ Ivi, p. 139.

nell'ultima sessione del Concilio di Trento, riemerse nei dibattiti la volontà di alcuni padri che i conventuali venissero aboliti, mentre altri, anticipando gli interventi di Innocenzo X, raccomandavano la soppressione di istituti con meno di quattro o cinque residenti.

Sorda alle richieste degli oppositori della proliferazione delle «religioni», Roma si era rivelata ugualmente renitente a recepire le sollecitazioni — provenienti dagli stessi gruppi di riforma che reclamavano il ridimensionamento dei mendicanti — alla riduzione dei medesimi sotto la giurisdizione dei vescovi e ad un loro maggiore inquadramento nella compagine diocesana. Le bolle *Supernae maiestatis praesidio*, che disciplinava la predicazione, e *Dum intra mentis arcana*, sui privilegi dei regolari, promulgate dal V Concilio Lateranense (19 dicembre 1516) e l'affrettato decreto *de regularibus et monialibus* approvato nell'ultima sessione del Concilio di Trento (3-4 dicembre 1563)⁷, accolsero solo parzialmente le richieste avanzate da un settore dell'episcopato tese a ridurre o ad abolire privilegi immunità esenzioni che gli Ordini religiosi erano venuti accumulando nei secoli e che avevano assunto dimensioni ipertrofiche con la bolla *Regimini universalis ecclesiae*, detta anche, per l'ampiezza delle concessioni fatte da Sisto IV, *Mare magnum* (31 agosto 1474), grazie alla quale con una vera e propria invasione della sfera di competenza del clero curato, i regolari potevano, fra l'altro, amministrare i sacramenti, assolvere anche da peccati riservati, godere l'esenzione dai parroci e dai vescovi.

Tuttavia, se i decreti conciliari miravano a rafforzare l'autorità dei vescovi nel controllo della cura d'anime affidata ai regolari, la riconferma e l'ampliamento dei privilegi e delle esenzioni dei regolari dopo il Tridentino l'avrebbero fortemente delimitata. L'avversione della Sede Apostolica alla abolizione dell'esenzione dalla giurisdizione episcopale, già trasparente nei decreti tridentini in cui si fa frequente ricorso alla formula

⁷ Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo-G. Dossetti-P. Joannou-C. Leonardi-P. Prodi, 3^a ed., Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973, pp. 634-38, 645-49 e 776-84.

ut delegatus Sedis Apostolicae — un espediente mediante il quale venivano concessi a singoli vescovi pieni poteri apostolici nei riguardi degli esenti, in qualsiasi momento revocabili dal papa — si sarebbe manifestata inequivocabilmente anche negli interventi della Congregazione del Concilio tesi a dilazionare l'approvazione degli atti dei concili provinciali e a depennare decreti lesivi della libertà degli Ordini religiosi⁸. Nel momento in cui il papato si apprestava a riaffermare con una forza ed una coerenza che non avevano precedenti la sua piena giurisdizione su tutta la Chiesa, l'abolizione o restrizione dei privilegi degli esenti con il conseguente rafforzamento dell'autorità e dei poteri dei vescovi rischiava, infatti, di favorire pericolose tendenze episcopaliste. Inoltre, di contro alla subordinazione alle autorità civili, sempre più decise ad imporre sulle sedi vescovili candidati di provata fedeltà, e alle tendenze centrifughe dell'episcopato, la mobilità cui erano soggetti i regolari li portava ad allentare i legami con l'ambiente di provenienza e, quindi, ad essere, almeno in linea di principio, meno invischianti nelle vicende locali. La loro struttura rigidamente gerarchizzata e la loro organizzazione centralizzata consentivano, inoltre, ai pontefici — tramite i cardinali protettori e i procuratori degli Ordini — di trasmettere le proprie direttive all'ultimo dei frati del più remoto convento della penisola.

Ma al di là della riaffermazione della *plenitudo potestatis*, allorché la Chiesa si accingeva ad avviare un rinnovamento in profondità delle strutture ecclesiastiche ed un esteso disciplinamento dei fedeli sulle linee programmatiche dei decreti tridentini che ponevano la cura d'anime al centro dell'azione riformatrice, la penetrazione dei regolari nelle istituzioni secolari era così diffusa e la loro presenza tra le popolazioni così capillare da rendere non solo impossibile la loro emarginazione, ma inattuabile quel progetto senza fare affidamento sulla loro collaborazione. Secoli di abbandono da parte dei vescovi

⁸ Cfr. in proposito H. Jedin, «*Delegatus Sedis Apostolicae*» e potere episcopale al concilio di Trento, in *Chiesa della fede, Chiesa della Storia*, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 275-94, e G. Alberigo, *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino*, in «Cristianesimo nella storia», VI (1985), pp. 71-91.

e dei parroci della cura d'anime avevano finito col consegnare vaste porzioni del popolo cristiano e intere aree del ministero pastorale — come la predicazione ed in larga misura anche la confessione — agli Ordini religiosi, in particolare ai francescani e ai domenicani. E con tale fenomeno non potevano mancare di confrontarsi i vescovi impegnati nella riforma delle istituzioni diocesane: delle 64 parrocchie in cui era suddivisa la città di Bologna negli anni in cui fu arcivescovo Gabriele Paleotti (1566-1597), 21 (pari al 33%) erano sotto il controllo di Ordini religiosi maschili e femminili⁹.

Ancora più estesa e meno controllabile era l'azione dei regolari lì dove l'assetto parrocchiale assumeva connotazioni particolari, come nel Viceregno di Napoli, per l'esistenza nella capitale di circoscrizioni parrocchiali non più rispondenti allo sviluppo demografico, o per la presenza, nei centri provinciali minori e maggiori¹⁰, o di un'unica parrocchia (la cattedrale)¹¹ o di chiese ricettizie, con beni gestiti in massa comune ed officiate da collegi di chierici nativi del luogo, investiti collegialmente della cura delle anime, che rappresentavano un corpo

⁹ Cfr. Prodi, *Lineamenti*, cit., p. 353. Interessanti le osservazioni degli estensori del *Governo Archiepiscopale di Bologna* (1584) circa le ragioni non soltanto economiche dello scarso afflusso dei fedeli alle parrocchie: «ordinariamente sono di pochissima entrata, et poco capaci per il popolo, onde sono poco frequentate». La scarsità dei mezzi impediva il loro ampliamento «perché il popolo vi potesse stare più commodamente», ivi, p. 366. Nell'intera diocesi, coperta da un fitto reticolato di circa 340 circoscrizioni parrocchiali (*ibidem.*), circa cinquanta chiese aventi cura d'anime erano affidate ai regolari, vale a dire il 14% (cfr. Id., *Il cardinale Gabriele Paleotti [1522-1597]*, vol. II, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1967, p. 173).

¹⁰ Con una popolazione di circa 212.000 abitanti, Napoli a metà Cinquecento era ripartita in 19 parrocchie, tra le quali quella di San Giovanni Maggiore annoverava quasi 80.000 anime. Per contro un elenco anteriore al 1585 registra 68 conventi maschili con 1995 religiosi e 22 monasteri femminili con 1774 monache. Cfr. F. Strazzullo, *Edilizia e urbanistica a Napoli dal '500 al '700*, Arturo Bensio, Napoli 1968, pp. 84-111 e 137-71.

¹¹ A Lecce, con una popolazione che si aggirerà intorno ai 10.000 abitanti nel 1630, occorrerà attendere il 1606 perché accanto all'unica parrocchia della cattedrale ne fossero erette altre tre. Nel 1630, 480 religiosi si distribuiscono tra diciassette conventi e 593 monache occupano otto monasteri. Cfr. M. Rosa, *Geografia e storia religiosa per l'«Atlante storico italiano»*, in *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, De Donato, Bari 1976, pp. 17-74.

autonomo o semiautonomo rispetto all'autorità episcopale e che si sottraevano ai dettami tridentini.

Sembra, quindi, applicabile ad altri centri urbani l'osservazione di Ludovico Beccadelli relativa alla Chiesa di Ragusa, priva ancora a metà Cinquecento di circoscrizioni parrocchiali e di un clero specificamente destinato alla cura d'anime: «ognuno la faceva a suo modo et li frati si sono messi innanzi et quasi tutta la fiera è la loro, confessando et comunicando, come se questa città fosse stata un suo monasterio»¹².

Tuttavia, non fu solo per la loro intrinseca debolezza — accresciuta dal limitato controllo che di fatto o di diritto il vescovo esercitava sulle nomine o sulla scelta dei parroci¹³ — che le istituzioni secolari della Chiesa non furono in grado di arginare l'espansione degli Ordini regolari che, specialmente nel Viceregno di Napoli e soprattutto all'indomani del Concilio di Trento, si sarebbe rivelata massiccia. Vi contribuì anche l'assenza di prestigio morale, intellettuale e spesso materiale del clero secolare, che sarebbe rimasta sostanzialmente immutata dalla normativa tridentina o che si sarebbe acuita con l'accentuazione devozionistica e con l'ampliamento degli spazi di autonomia e di esenzione perseguiti dalla Chiesa post-tridentina. Solo nella seconda metà del Settecento, dalle suggestioni muratoriane della «regolata devozione» e dal predicatore missionario propugnato negli scritti di sant'Alfonso de' Liguori, nascerà l'immagine del «buon parroco», il quale, oltre alla somministrazione dei sacramenti, si assumerà il compito di indirizzare la pietà dei fedeli e di *docere rudimenta fidei* attraverso la predicazione, fino ad allora monopolio dei regolari¹⁴.

¹² Ludovico Beccadelli a Carlo Gualteruzzi, Ragusa 11 gennaio 1557, in Parma, Biblioteca Palatina, Ms. Pal. 1010, f. 157r.

¹³ Cfr. Rosa, *Le parrocchie italiane nell'età moderna e contemporanea. Bilancio di studi e linee di ricerca*, in *Religione e società*, cit., pp. 167-68.

¹⁴ In proposito si vedano E. Brambilla, *Società ecclesiastica e società civile: aspetti della formazione del clero dal Cinquecento alla Restaurazione*, in «Società e storia», 12 (1981), pp. 299-366; X. Toscani, *Il reclutamento del clero (secoli XVI-XIX)*, in G. Chittolini-G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino 1986,

Solo a seguito delle riforme giuseppine e leopoldine, della soppressione degli Ordini religiosi e delle riforme napoleoniche, la parrocchia giungerà a consolidarsi, diventando il nucleo centrale della pastorale, concentrando tutte le manifestazioni della pietà, della devozione e del culto e l'esercizio della predicazione. Solo allora si verificherà un forte ridimensionamento del ruolo preponderante nella pastorale dei regolari, i quali, confluendo nelle parrocchie, ricomporranno quella scissione delle funzioni religiose all'interno delle istituzioni ecclesiastiche che risaliva alla nascita degli Ordini Mendicanti nel XIII secolo.

Ma quando, agli albori del Cinquecento, Giustiniani e Querini chiedevano il loro contenimento, le istituzioni regolari non erano soltanto strumento indispensabile alla politica romana di accentramento della direzione e del controllo della vita religiosa, erano anche così profondamente innervate nelle strutture della società civile, così intensamente legate al laicato da rapporti di reciproco interesse e da radicate abitudini devozionali, da rendere inattuabile e prematuro un programma di rinnovamento evangelico della pietà incentrato sulla lotta alla proliferazione anarchica delle comunità religiose.

E ciò anche in un momento in cui su di esse si abbattevano critiche che non si fermavano più, come per il passato, ai soli classici difetti morali attribuiti a frati, monaci e monache da tanta parte della novellistica italiana fin dal suo apparire: lussuria, avidità, ignoranza, poltroneria, litigiosità. Alle accuse alquanto rozze e semplicistiche, originate da un'ostilità più o meno di superficie verso questo o quell'Ordine, verso questo o quel frate, si affiancava ora l'aggressione più sottile, più articolata e perciò stesso tanto più incisiva, alla stessa concezione monastica. Prima ancora che Lutero, in linea con i fondamenti della sua teologia, rifiutasse il primato della vita monastica, gli umanisti, in nome di un ideale di vita cristiana

pp. 575-615; M. Guasco, *La formazione del clero: i seminari*, ivi, pp. 631-68, e R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 4. Intelletuali e potere*, Einaudi, Torino 1981, pp. 1006-18.

ispirato al vangelo e di un ritorno al cristianesimo autentico, si erano spinti ben oltre la denuncia delle debolezze morali, per addossare agli Ordini religiosi, ed in specie ai frati mendicanti, più presenti nella società delle famiglie monastiche, responsabilità gravissime nell'allontanamento del popolo cristiano dall'originale purezza del messaggio di Cristo. Essi trovarono il loro più efficace e più letto portavoce in Erasmo, il quale con un'arguzia ed un'irriverenza inconsuete condannò la falsa scienza e la curiosità empia della scolastica decadente, di cui erano imbevuti i mendicanti, e ne denunciò le deviazioni insidiose che attraverso le pratiche e le devozioni aberranti occultavano l'insegnamento evangelico.

Non siamo in grado di valutare l'impatto sul flusso delle vocazioni religiose della condanna da parte di Lutero della vita monastica e delle critiche degli umanisti che attraverso gli scritti di Erasmo penetrarono in ogni strato della società italiana¹⁵; né è possibile stabilire quanto fosse diffuso l'atteggiamento del patrizio veneziano e futuro cardinale, Gasparo Contarini, il quale alle insistenti pressioni del Giustiniani perché lo raggiungesse nell'eremo di Camaldoli oppose, nel secondo decennio del Cinquecento, quando ancora Lutero non si era affacciato sulla scena europea, un netto rifiuto fondato non soltanto su una concezione religiosa della vita umanisticamente intesa come impegno civile e come dedizione al prossimo, ma anche sulla tenace convinzione dell'inesistenza di una condizione di vita privilegiata all'interno del cristianesimo¹⁶. È, comunque, rivelatrice della larga risonanza di posizioni diffidenti o decisamente ostili nei confronti della vita monastica l'inclusione a metà secolo, in una raccolta miscellanea di lettere destinata ad un vasto pubblico, di una epistola di Annibal Caro, le cui articolate motivazioni contro la scelta monastica sono efficacemente riassunte nell'invito a Bernardo Spina: «ne romito, ne frate voglio che siate, ma huomo, et huomo da bene, amico

¹⁵ Cfr. S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

¹⁶ Cfr. G. Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Olschki, Firenze 1988, pp. 89-125.

di Dio, ritirato prima in voi stesso che sarà il più bello heremo che possiate trovare»¹⁷. È, invece, indubbio che in questi anni sotto l'influsso della propaganda luterana e della circolazione degli scritti erasmiani si intensificasse l'esodo dai chiostri. «Il numero de li [...] abominabili apostati horamai è tanto multiplicato, che a pensare al rimedio l'homo si confonde», osservava Gian Pietro Carafa nel 1532, al termine dell'ispezione del convento di San Francesco della Vigna, e non mancava di collegare l'incremento impressionante degli sfratati alla penetrazione delle idee luterane oltre le mura conventuali e di individuare in ogni «apostata» un eretico «tal che non ce altri fundatori et defensori et propagatori de la heresia più che sono loro»¹⁸. Il fenomeno non era certo nuovo, se fin dai tempi di Pio II era stato oggetto delle preoccupate considerazioni di Niccolò da Cusa e successivamente di Alessandro VI, né era solo conseguenza della diffusione delle dottrine luterane, come riteneva il Carafa con la sua consueta tendenza a vedere in ogni abuso una testimonianza inconfutabile di eresia¹⁹. Ma nuove erano le dimensioni che tale fenomeno stava assumendo: indubbiamente incrementato dalla facilità con cui frati e monaci riuscivano a procurarsi le necessarie dispense per vivere *extra moenia* dalla Penitenzieria apostolica, l'abbandono dei conventi e dei monasteri dovette intensificarsi sotto la spinta degli attacchi di varia provenienza alla concezione monastica, se prima ancora degli interventi drastici del Carafa una volta divenuto pontefice, si rese necessaria l'emanazione di due bolle da parte di Paolo III, nel 1539 e nel 1547, contro istituti dei carmelitani e dei conventuali²⁰. Non si trattava soltanto di eliminare un motivo di scandalo e di riprovazione da parte del

¹⁷ *Novo libro di lettere scritte da i più rari auctori e professori della lingua volgare italiana* (ristampa anastatica delle edd. Gherardo, 1544 e 1545), a cura di Giacomo Moro, Arnaldo Forni, Bologna 1987, pp. 469-70.

¹⁸ *Informatione mandata a papa Clemente dal vescovo Teatino*, in *Concilium Tridentinum*, cit., XII, p. 70.

¹⁹ Cfr. Jedin, *Per una preistoria della riforma dei religiosi (Tridentino, sess. XXV)*, in *Chiesa della fede*, cit., pp. 227-40.

²⁰ *Ex clementi* del 7 aprile 1539 e *Meditatio cordis nostri* del 7 gennaio 1547, in *Bullarium romanum*, vol. VI, Torino 1860, pp. 270-71 e 381-82.

laicato nei confronti di chi, per potersi sostentare una volta uscito dal convento, si riversava con avidità, fuori da ogni controllo dell'ordinario, nella cura d'anime, ma anche di contenere, se non di bloccare, un esodo che, qualunque ne fossero le reali motivazioni, poteva essere interpretato come sfiducia nei meriti acquisibili attraverso la vita claustrale in vista della eterna salvezza. D'altro canto, alcuni religiosi non esitarono a salire sui pulpiti delle loro chiese, come fece nel 1541 a Sant'Agostino di Lucca fra Raffaello Narbonese, per esortare i confratelli ad abbandonare i conventi e la loro sterile disciplina.

2. «Che pensassino de seguir Jesu Christo Crucifixo et nudo et andar dove potessino far profitto in se e nelli altri»

«Cose scandalose et heretiche et fuori d'ogni religione» erano state definite dal cardinale Alessandro Farnese le dottrine propagate da fra Raffaello, ma al di là dell'eco delle nuove idee religiose, l'invito dell'agostiniano ai suoi confratelli a «seguir Jesu Christo Crucifixo et nudo et ad andare dove potessino far profitto in se stessi e nelli altri»²¹ denunciava la inadeguatezza, percepita anche in ambienti di stretta ortodossia, dei metodi e dei mezzi di cui disponevano Ordini monastici, canonicali e mendicanti per rispondere alle necessità di una società in profonda evoluzione. Si affacciavano, infatti, in questi anni alla gerarchia ecclesiastica problemi nuovi che richiedevano soluzioni nuove. La più estesa alfabetizzazione, seguita all'invenzione della stampa e alla più facile accessibilità di testi in precedenza monopolio dei chierici e di una ristretta élite di dotti, rendeva meno pacifica la ricezione di messaggi destinati ad uditori poco avveduti ed imponeva una maggiore qualificazione del clero, non soltanto per poter arginare con strumenti adeguati la diffusione di dottrine ereticali, ma per

²¹ M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1974, p. 404. Sugli apostati cfr. anche F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Einaudi, Torino 1971, p. 242.

poter catechizzare popolazioni che, proprio attraverso la repressione dell'eresia, si erano rivelate solo superficialmente cristianizzate, permanendo fra esse riti, comportamenti e credenze ereditate da una cultura precristiana, che l'azione millenaria di evangelizzazione svolta dalla Chiesa non era riuscita a sradicare, specialmente nel mondo rurale²².

Alle esigenze di un apostolato più incisivo e profondo, si accompagnava la necessità di una presenza più palpabile della Chiesa tra le popolazioni provate dal diffondersi di nuove malattie, come la sifilide, dalla periodica esplosione di epidemie di peste o di febbri tifoidali, dal susseguirsi di carestie e dalle devastazioni degli eserciti. Di fronte all'assenza o all'inadeguatezza degli interventi statali per creare strutture assistenziali pubbliche capaci di contenere l'aggravarsi del problema del pauperismo urbano e della sanità pubblica andavano maturando nella Chiesa forme di attivismo caritativo che i vecchi Ordini non erano in grado di gestire e di incanalare²³. Inoltre, con l'affievolirsi dell'esasperato fervore penitenziale ed escatologico medievale sotto l'impulso del rinnovamento della vita religiosa individuale nello spirito della devotio moderna, l'accento si era spostato dalle mortificazioni corporali collettive all'esercizio della carità nella vita quotidiana.

Percorsi da una profonda crisi che i movimenti dell'osservanza non erano riusciti a sanare, indeboliti dallo smarrimento

²² Cfr. C. Russo, *Mentalità e comportamenti religiosi nell'Europa cattolica*, in N. Tranfaglia-M. Firpo (a cura di), *La Storia*, vol. III, t. 1, *L'età moderna. I quadri generali*, UTET, Torino 1987, pp. 85-111. A Caminate, un borgo poco distante da Fano, nello Stato pontificio, il gesuita Annibale Firmani nel 1575 dovette «cominciare dal segno della croce, perché non v'era persona né piccola né grande, che lo sapesse fare». Cfr. P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, vol. I, parte 2, *La Civiltà Cattolica*, Roma 1950, p. 323.

²³ Su questi problemi cfr. G. Politi-M. Rosa-F. Della Peruta (a cura di), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, in «Annali della biblioteca statale e libreria civica di Cremona», XXVII-XXX (1976-1979), in particolare i contributi di G. Muto, *Forme e contenuti economici dell'assistenza nel Mezzogiorno moderno: il caso di Napoli*, ivi, pp. 237-58; P. Simoncelli, *Note sul sistema assistenziale a Roma nel XVI secolo*, ivi, pp. 136-56 e I. Polverini Fosi, *Pauperismo ed assistenza a Siena durante il principato mediceo*, ivi, pp. 157-64. Si veda anche per l'attività dei teatini a Napoli M.G. Rienzo, *Nobili e attività caritativa a Napoli nell'età moderna. L'esempio dell'Oratorio del SS. Crocifisso dei Cavalieri in S. Paolo Maggiore*, in G. Galasso-C. Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. II, Guida, Napoli 1982, pp. 251-79.

dell'ideale ascetico, esposti alla pubblica riprovazione per le irregolarità disciplinari, per la mancata osservanza della clausura e della vita comunitaria, per l'inadeguata preparazione teologica e l'insufficiente addestramento dei novizi, nonostante i ripetuti provvedimenti dei superiori e delle alte gerarchie ecclesiastiche per rinnovare l'ideale di austerità e la vita cenobitica e migliorare la formazione culturale, gli Ordini religiosi antichi denunciano agli inizi del secolo chiari sintomi di stanchezza e di ristagno²⁴. Sarebbe, tuttavia, fuorviante concludere, sulla base delle innumerevoli testimonianze sulla corruzione dilagante tra frati e monaci, che essi avessero perso ogni carica propulsiva e si apprestassero a cedere il passo alle nuove più dinamiche congregazioni di chierici regolari. Non soltanto continuarono ad accogliere nuove vocazioni, ma sembra di poter ipotizzare, sulla base di dati frammentari, che il ragguardevole incremento delle istituzioni regolari mendicanti e della popolazione ecclesiastica regolare verificatosi tra lo scorcio del Cinquecento e i primi decenni del Seicento²⁵ sia da collocarsi nella linea di uno sviluppo ininterrotto durante il Cinquecento, anche se dai ritmi, forse, meno intensi. Alcuni Ordini, infatti, avevano continuato a perfezionare la rete dei loro insediamenti: se, nella sola Calabria, i domenicani, ai 18 conventi di più antica fondazione, ne avevano aggiunti 31 tra il 1501 e il 1550 e 30 nella seconda metà del secolo²⁶ e i servi di Maria erano passati da 162 conventi nel 1495 a circa 200 nel 1535 e a 241 nel 1580²⁷, anche gli eremitani di sant'Agostino — che ai comuni elementi di debolezza univano la penetrazione capillare dell'eresia nelle loro fila — tra l'inizio del V Concilio Lateranense e la fine del Concilio di Trento (1512-1563)

²⁴ Cfr. Jedin, *Per una preistoria*, cit., pp. 227-74.

²⁵ In proposito si veda E. Boaga, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1971, pp. 46-8 e 72-3.

²⁶ Cfr. Rosa, *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in Chittolini-Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9*, cit., pp. 336-37.

²⁷ Cfr. C. Borntrager-P. Branchesi, *Servi di Maria*, in *Dizionario degli ordini di perfezione*, Ed. Paoline, Roma 1974- (da qui in avanti *DIP*), vol. VIII, coll. 1405-1406. L'incremento numerico riflette l'espansione dell'Ordine in Italia: sui 241 conventi del 1580, 227 sono in Italia.

aprirono nella penisola e nelle isole ben 94 nuovi conventi²⁸. La stessa scissione dai minori osservanti della famiglia dei cappuccini, sancita canonicamente da Clemente VII con la bolla *Religionis zelus* del 3 luglio 1528, deve essere collocata all'interno del fervore riformistico che continuò ad investire i francescani anche dopo la separazione (1517) degli osservanti dai conventuali. Il loro successivo impegno nella lotta antiereticale, nelle missioni popolari e nell'apostolato sociale — che li vede accomunati ai gesuiti se non nei metodi, quanto meno negli intenti — induce a trascurare la forte spinta eremitico-contemplativa originaria rilevabile dalla topografia dei loro primi insediamenti in chiese rurali distanti dai centri abitati²⁹.

Negli stessi anni in cui i cappuccini si staccavano, non senza conflitti e polemiche, dagli osservanti, nascevano, tra diffidenze e sospetti, i primi nuovi Ordini di chierici regolari. Erano gruppi di sacerdoti che, pur decisi a vivere in comunità e a non rinnegare i principi della vita regolare (povertà, castità e obbedienza), si allontanavano dalle forme tradizionali di vita cenobitica, non indossando l'abito monastico ma l'abito nero del clero secolare, rifiutando spesso la recita dell'ufficio corale insieme a molte antiche mortificazioni e dando l'assoluta priorità nelle loro attività alle più svariate opere di apostolato tra le genti, pur conservando spazi per la vita di contemplazione e di preghiera.

Animati da un forte spirito antimonastico, che si riflette anche nella scelta di stabilirsi in «case» e «residenze» piuttosto che conventi o monasteri, essi non si preoccuparono di abbracciare una regola o di redigerne una nuova.

Che non paresse che si volesse far nova religione, sì come in verità non volemo né potemo. Et se ben potessimo, non voriamo, perché non volemo esser altro che clerici viventi secondo li sacri canoni in

²⁸ Dati ricavati da B. Rano, *Agostiniani*, ivi, vol. I, coll. 327-40.

²⁹ Cfr. I. de Villapadierna, *I cappuccini tra eremitismo e predicazione. Topografia dei primordi della famiglia francescana-cappuccina tardiva e acritica*, in *I Frati Minori tra '400 e '500*, Centro di studi francescani, Assisi 1986, pp. 51-80 e R. Rusconi, *Gli ordini mendicanti tra Rinascimento e Controriforma: eremi e riforme, conventi e città, missioni e campagne*, in *Città italiane del '500 fra Riforma e Controriforma*, Pacini, Lucca 1988, pp. 269-70.

communi et de communi et sub tribus votis, perciocché questo è il mezzo convenientissimo di conservar la comune vita clericale³⁰.

Queste le dichiarazioni di Gian Pietro Carafa quando, nel 1524, fondò insieme a Gaetano da Thiene la prima congregazione di chierici regolari, i teatini. Sulla loro scia nasceranno nell'arco di meno di un secolo — e tutte in Italia — altre congregazioni: i barnabiti (1533), i somaschi (1540), la Compagnia di Gesù (1540), i camillini (1586), i caracciolini (1588), i chierici regolari della Madre di Dio (1595) ed infine gli scolopi (1621). Ma se i teatini, ancora incerti tra il ripudio dell'eredità monastica antica e la ricerca di nuove vie, avevano mantenuto l'osservanza del coro, Ignazio di Loyola nella *Formula instituti*, approvata da Paolo III con la bolla *Regimini militantis Ecclesiae* del 27 settembre 1540 che istituiva la Compagnia di Gesù, introdusse radicali innovazioni: oltre ai tre voti ordinari, il gesuita s'impegnava a pronunciare un quarto voto di obbedienza al pontefice; veniva rifiutato l'ufficio corale ed accordata la recita dell'ufficio in privato. Il carattere rivoluzionario di quest'ultima decisione aumentò le diffidenze nei confronti del nuovo Ordine, il cui organico venne limitato a 60 membri. Mentre già nel 1543 la bolla *Iniunctum nobis* eliminava questa restrizione e autorizzava la Compagnia a redigere le costituzioni, con la bolla *Exponi nobis* del 5 giugno 1546 Paolo III le concedeva di istituire i coadiutori spirituali e temporalì, che si distinguevano dai professi dai quattro voti solenni in quanto pronunciavano solo voti semplici perpetui (che li vincolavano all'Ordine, ma dai quali il generale, ritenendoli non idonei, poteva scioglierli) e in quanto potevano conservare i loro beni e la facoltà di acquistarne anche dopo i voti. Questa innovazione, contrastata fino alla costituzione *Ascendente Domino* di Gregorio XIII³¹, avrebbe consentito ai gesuiti di gestire lasciti e donazioni destinati alla fondazione di collegi gratuiti per studenti

³⁰ Biblioteca Apostolica Vaticana, *Barb. Lat.* 5697, ff. 35-37, cit. da F. Andreu, *Chierici regolari, DIP*, vol. II, col. 905.

³¹ Cfr. R. Lemoine, *Le monde des religieux*, in G. Le Bras-J. Gaudemet (a cura di), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, t. XV, vol. II, *L'Époque Moderne (1563-1789)*, Editions Cujas, Paris 1976, pp. 5-7.

esterni dai dieci ai diciotto anni, che, a partire dal 1548, si sarebbero rapidamente moltiplicati in Italia³².

Funzionale alla scelta innovatrice di questi chierici di operare nella società e di impegnarsi nella cura d'anime, è anche la struttura centralizzata di governo che si danno. Accentuata nella Compagnia di Gesù dall'elezione a vita di un preposito generale dagli ampi poteri, dall'importanza data alla regola dell'obbedienza perinde ac cadaver ai superiori e dal ricevere ordini diretti dal pontefice, questa organizzazione fortemente gerarchizzata le conferiva quella mobilità e quella flessibilità necessarie ad ubbidire alle direttive papali e ad adattarsi alle esigenze mutevoli dell'apostolato.

Pur senza selezionare ai loro primordi in maniera rigida precisi settori d'intervento, le varie congregazioni tendono a privilegiare determinate forme di presenza fra i vari ceti della società. I teatini, accanto all'assistenza agli incurabili, cui alcuni di loro si erano dedicati prim'ancora della fondazione dell'Ordine quali membri dell'Oratorio del Divino Amore, e all'apostolato a favore dei condannati a morte e dei carcerati, si consacrarono, mantenendo una forte caratterizzazione aristocratica e urbana, ad attività pastorali attraverso la direzione spirituale, la riforma dei monasteri femminili e le funzioni liturgiche che verranno acquistando col tempo connotati così teatrali e coreografici da creare serie difficoltà alla espansione della congregazione in Francia a metà Seicento³³. Mentre i barnabiti, fondati da Antonio Maria Zaccaria e approvati nel 1533 da Clemente VII, privilegiarono le funzioni ministeriali

³² Cfr. M. Fois, *Italia*, in *DIP*, vol. V, col. 202. I collegi erano 45 nel 1580 e passarono a 91 nel 1615, di cui 41 nel Regno di Napoli.

³³ Cfr. B. Quilliet, *Heurs et malheurs de la théâtralité théatine (XVII^e-XVIII^e siècles)*, in M. Plaisance (a cura di), *Culture et idéologie après le Concile de Trente: permanences et changements*, Paillart, Abbeville 1985, pp. 185-95. La chiesa di Sainte-Anne-la-Royale dei teatini era frequentata dalla regina Anna d'Austria e dal «tout Paris», «à cause des représentations qu'il y a en forme de théâtre avec perspective au bout de la quelle est exposé le Saint-Sacrement de l'autel». I teatini, inoltre, «faisaient chanter un véritable opéra dans leur église, où le monde se rendait à dessein d'entendre la musique... la porte en était gardée par deux Suisses... on y louait les chaises dix livres» (ivi, pp. 192-93).

e pastorali, dedicandosi alla predicazione, alla confessione e alla promozione del culto dell'eucarestia nelle quarantore e solo nel Seicento si occuperanno dell'istruzione della gioventù, i somaschi, fondati da Girolamo Emiliani ed approvati da Paolo III nel 1540, s'impegnarono nell'esercizio della carità verso gli orfani e le donne traviate e nell'istruzione nelle campagne e nei quartieri poveri delle città.

I gesuiti, accanto alle più svariate forme di carità e di assistenza alle popolazioni colpite da epidemie, carestie e calamità naturali, ai malati, ai carcerati, ai poveri vergognosi, all'opera di redenzione delle prostitute e di salvaguardia delle fanciulle pericolanti, indirizzarono il loro apostolato al miglioramento o alla formazione del clero secolare curato e alla catechesi tra le popolazioni urbane e di zone periferiche, attraverso la predicazione dei fondamenti essenziali della dottrina e della fede, di cui gli uni e le altre si dimostravano totalmente digiuni, ed attraverso l'enfasi sulla dottrina della frequenza sacramentale e sulla pratica di una severa asceti. Se solo nel Seicento l'opera di cristianizzazione e di inquadramento religioso delle masse acquisterà con le missioni popolari un carattere più sistematico e coordinato, già dalla metà del Cinquecento la Compagnia aveva avviato in alcune diocesi la riforma delle strutture ecclesiastiche e fin dagli anni Settanta, di fronte al lento e difficile decollo dei seminari, verrà moltiplicando le congregazioni mariane, che provvederanno a fornire al clero un'iniziazione alla vita sacerdotale nello spirito tridentino³⁴. Inoltre, dal 1548, anno della fondazione del primo collegio a Messina, con una profonda modificazione delle loro finalità originarie, i gesuiti volgeranno la loro attenzione ed i loro sforzi alla missione pedagogica.

Il dinamismo delle congregazioni di chierici regolari pose certamente le premesse di un orientamento nuovo della vita religiosa, i cui effetti, però, appariranno in tutta evidenza solo nel secolo successivo. I loro effettivi, infatti, crebbero lenta-

³⁴ Cfr. L. Chatellier, *L'Europe des dévots*, Flammarion, Paris 1987, pp. 84-104.

mente. Se si eccettuano i gesuiti che nel 1579 erano 1301³⁵, teatini, barnabiti e somaschi, per ragioni diverse, ebbero vita stentata al loro esordio ed il loro sviluppo, peraltro sempre contenuto, si verificò solo tra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Seicento. Se i teatini nel 1550 contavano solo quarantadue membri ed alla fine del Concilio di Trento solo tre case (Venezia, Napoli, Roma), tant'è che si ovviò all'esiguità dei loro organici con una temporanea fusione (1547-1558) con i somaschi, i barnabiti da quaranta professi nel 1540 erano calati ad una ventina nel 1557³⁶. A differenza di alcuni dei nuovi Ordini, non furono sospetti o accuse di eresia ad ostacolare la crescita dei teatini, che fin dagli inizi degli anni Trenta si distinsero per lo zelo spietato con cui si adoperarono a snidare eretici veri o presunti — e che esercitarono anche ai danni di Ignazio di Loyola e dei suoi primi compagni —, ma l'eccessivo rigore nell'osservanza della povertà. Diffidenze, seguite da processi inquisitoriali, caratterizzarono, invece, gli esordi di barnabiti e gesuiti, mentre l'apostasia e la fuga oltr'alpe di Bernardino Ochino nel 1542 gettarono una nota di sospetto sui cappuccini. Quelle «persecuzioni», come sono state a lungo definite da una storiografia apologetica, derivarono non soltanto dall'avversione verso le innovazioni rispetto alle forme tradizionali di vita cenobitica, ma anche dai contenuti alquanto ambigui del loro messaggio e della loro spiritualità. È stato giustamente osservato a proposito delle tracce erasmiane e valdesiane rintracciabili negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola che

nella confusione dottrinale e negli aneliti di riforma di quel torno d'anni [...] il linguaggio ed i consigli, le pratiche e la spiritualità di

³⁵ Cfr. Boaga, *op. cit.*, p. 150. Passeranno a 2.178 nel 1600 e a 2.677 nel 1650, al momento dell'inchiesta innocenziana. A questa data i teatini saranno 918, i barnabiti 491, i somaschi 259, mentre i domenicani saranno 6.240 e i vari rami francescani annovereranno 34.718 frati.

³⁶ Cfr. Andreu, *Chierici regolari teatini*, in *DIP*, vol. II, coll. 978-999; A.M. Erba, *Chierici regolari di San Paolo o Barnabiti*, ivi, coll. 945-974; F. Caraffa, *Roma*, ivi, vol. VII, col. 1928.

chi predica «riforma» non sono facilmente distinguibili dal discrimine disciplinare e dogmatico dell'ortodossia³⁷.

Solo in anni successivi quel labile «discrimine» diventerà invalicabile barriera e questo spiega il sostegno che uomini e donne desiderosi di un rinnovamento profondo della fede, a ciò stimolati anche da letture eterodosse, diedero ai primi cappuccini, barnabiti e gesuiti. Non si tratta solo del noto aiuto dato da Caterina Cybo e Vittoria Colonna ai cappuccini o dal Contarini alla Compagnia di Gesù, ma anche di quello più discreto e tuttora da indagare di altri più defilati sostenitori dei nuovi Ordini, di cui possono essere assunte a figure emblematiche i due figli di Lucrezia Pico Rangoni, Fulvio e Claudia. Educati a metà Cinquecento da Giovanni Bertari e da Girolamo Teggia, tra i massimi esponenti del dissenso religioso modenese, e dalla madre, ad un tempo lettrice del *Sommario della Santa Scrittura* ed ammiratrice di Serafino da Fermo — che quel «libretto scismatico, heretico et pestilente» fece bruciare sulla pubblica piazza e che, d'altra parte, fu sostenitore della congregazione barnabita delle angeliche, inquisite sotto l'accusa di begardismo³⁸ — Fulvio e Claudia finanziaeranno, il primo, il collegio dei gesuiti a Modena, la seconda, la costruzione della casa e della chiesa di San Paolo dei barnabiti a Roma, donando diecimila scudi d'oro³⁹.

³⁷ Cfr. C. Ossola, *Rilettura degli «Esercizi spirituali»*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXI (1985), p. 279. Si veda anche Rosa, *Vita religiosa e pietà eucaristica nella Napoli del Cinquecento*, in *Religione e società*, cit., p. 210, il quale, a proposito dei rapporti di Bonsignore Cacciaguerra con il gruppo valdesiano di Napoli e della sua funzione di propugnatore della pietà eucaristica, sottolinea «la tenuità e l'evanescenza dei confini e delle trame delle esperienze religiose».

³⁸ Cfr. S. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Franco Angeli, Milano 1979, pp. 240-41. Ambrogio Catarino Politi, *Resolutione sommaria contra le conclusioni luterane estratte da un libretto senza nome de l'autore, intitolato Il sommario de la sacra scrittura, libretto scismatico, heretico et pestilente*, in Roma nella contrada del Pellegrino, per M. Girolama de Cartolari a instantia di M. Michele Tramezzino, 1544.

³⁹ Per l'aiuto finanziario di Claudia Rangoni ai barnabiti cfr. Caraffa, *Roma*, in *DIP*, vol. VII, coll. 1929-1930. Sul testamento di Fulvio Rangoni cfr. *infra*, pp. 191-94.

3. «*È aumentata la città di gente et, per religione, diminuita de habitatione*»

Agli inizi del Cinquecento la strategia insediativa degli Ordini Mendicanti può dirsi a grandi linee compiuta così nei centri urbani e nel territorio dell'Italia centro-settentrionale, come nelle città, nei centri minori e in quelli rurali dell'Italia meridionale⁴⁰. Sebbene destinati ad un ulteriore incremento dopo la chiusura del Concilio di Trento fino a raggiungere nel 1650, al momento dell'inchiesta innocenziana, 5.200 istituti (di cui 1083 sorti dopo il 1580) con una popolazione di circa 60.000 religiosi (di cui 34.000 appartenenti alla sola famiglia francescana)⁴¹, nel contesto urbano cinquecentesco la presenza dei conventi dei Mendicanti è una presenza familiare e consolidata e più integrata nel tessuto cittadino di quella di Ordini di più antica fondazione quali i canonici regolari e i benedettini.

Estremamente discreta dal punto di vista edilizio appare, invece, prima della fine del Concilio, la presenza delle nuove congregazioni di chierici regolari. La loro organizzazione flessibile e dinamica, rispondente alla necessità di frequenti spostamenti a seconda delle esigenze delle varie forme di apostolato cui si consacrano, si riflette, infatti, nella preferenza per sistemazioni dal carattere provvisorio e precario, spesso in vecchi edifici conventuali o monastici abbandonati, come testimoniano le prime dimore dei teatini. La loro prima sede romana fu in via Leonina a Ripetta presso la chiesa di San Nicola dei Prefetti (1524), vicina all'ospedale di San Giacomo in Augusta in cui assistevano gli incurabili, poi in una casa sul Pincio, dalla quale fuggirono al momento del Sacco riparando a Venezia, dove, dopo San Clemente e San Gregorio, trovarono una sistemazione definitiva a San Nicola dei Tolentini. Analoghe pere-

⁴⁰ Cfr. G. Zarri, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in P. Prodi-P. Johaneck (a cura di), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 207-57; Rusconi, *Gli ordini mendicanti*, cit., pp. 267-81, e Rosa, *La Chiesa meridionale*, cit., pp. 326-45.

⁴¹ Cfr. Boaga, *op. cit.*, p. 150 e Y.-M. Bercé-G. Delille-J.-M. Sallmann-J.-C. Waquet, *L'Italie au XVII^e siècle*, Sedes, Paris 1989, pp. 242-52.

grinare si verifica a Napoli, dove giungono nel 1533 chiamati dal viceré Pietro di Toledo: alloggiati nella casa della Misericordia, fuori Porta San Gennaro, poi in stanze dell'Ospedale degli Incurabili e in seguito in alcune case nella strada delle Corniole nel Seggio di Montagna, nel 1538 ottennero la chiesa di San Paolo Maggiore, dove si sistemarono definitivamente e che ricostruirono a partire dal 1557. A Roma, dove tornarono nel 1555, alloggiarono nel convento di San Silvestro a Montecavallo e solo nel 1591 diedero avvio ai lavori per la costruzione della chiesa di Sant'Andrea della Valle e dell'annessa casa, che diverrà la loro sede definitiva⁴². Non vi è dubbio che la lentissima crescita accentuò l'instabilità delle residenze dei teatini, ma anche i gesuiti, la cui espansione fu assai più rapida, ebbero sedi modeste ai loro esordi. Sistemati al loro arrivo a Roma nel 1537 in una casa sul Pincio e trasferiti di lì a poco in un'abitazione nei pressi di Ponte Sisto, poi nelle vicinanze di Tor de' Specchi, solo a partire dal 1541 cominciarono ad espandersi dalla casa presso la chiesa di Santa Maria degli Astalli nella zona circostante con la costruzione di una residenza per professi (da cui sant'Ignazio diresse la Compagnia fino alla morte), con la creazione del Collegio Romano, trasferitosi nel 1560 nella sua sede storica, e del Collegio Germanico. Solo nel 1568 avranno inizio, grazie ai finanziamenti del cardinale Alessandro Farnese, i lavori alla chiesa del Gesù, che verrà consacrata nel 1584⁴³. Nel timido inserimento iniziale erano, però, già individuabili le linee dell'imponente sviluppo della fine del Cinquecento e dei primi tre decenni del Seicento, quando la penisola — soprattutto il Regno di Napoli — si ammanterà di edifici sacri barocchi. Ma queste sono fastose testimonianze di una potenza raggiunta solo più tardi grazie a quei saldi legami che i gesuiti sono venuti pazientemente intessendo fin dal loro sorgere con le classi dirigenti, che si dimostreranno larghe di appoggi finanziari a sostegno della loro attività edilizia.

⁴² Cfr. Andreu, *Chierici regolari teatini*, in *DIP*, vol. II, coll. 978-999; Caraffa, *Roma*, ivi, vol. VII, col. 1927, e Strazzullo, *op. cit.*, p. 85.

⁴³ Cfr. Caraffa, *Roma*, in *DIP*, vol. VII, col. 1931.

Diversa la strategia insediativa dei cappuccini che, rispondendo alla loro vocazione eremitica, privilegiarono sin dalla loro nascita le aree rurali in cui impiantarono le loro chiese e i loro conventi. Nonostante una penetrazione urbana dovuta al successo della loro predicazione negli anni Trenta, continueranno a privilegiare le campagne, convinti della necessità di un'attività pastorale capillare e stabile anche al di fuori dei centri urbani⁴⁴.

Se l'introduzione dei nuovi Ordini non produsse nell'immediato una riscrittura degli spazi urbani, diversi fattori concorsero a rendere la presenza dei religiosi nelle città assai più ingombrante e massiccia. Le guerre tra Francia e Spagna, ma anche ragioni di sicurezza interna, costrinsero stati e comunità a riorganizzare il sistema difensivo e a disegnare nuovi tracciati delle cerchie murarie. Ciò comportò la distruzione di molti edifici sacri e profani, nonché il blocco dell'espansione urbana extra moenia, seguita all'incremento demografico, e l'intensificarsi dell'occupazione degli spazi interni urbani scoperti. La necessità di trovare una sistemazione entro le mura a religiosi e monache i cui istituti erano stati demoliti creò non poche difficoltà alle autorità civili e non poche frizioni tra i regolari stessi e tra la popolazione, come è testimoniato dalla vicenda del convento francescano osservante di Santa Cecilia di Modena, di cui il duca Ercole II aveva ordinato nel 1537 la demolizione per la costruzione delle nuove fortificazioni. A nulla valsero le proteste dei cittadini contro la distruzione della loro «chiesa favorita», più frequentata della stessa cattedrale di San Geminiano, «alla qual sola si riducevano per diporto e per prendere aria e per passare il tempo»⁴⁵: i Conservatori dovettero provvedere ad alloggiare i frati entro le mura. All'opposizione all'insediamento di un nuovo convento in una città già «multum angusta», si aggiunse l'ostilità delle monache di San Paolo e del Corpus Domini di fronte alla possibilità che i frati fossero

⁴⁴ Cfr. Rusconi, *Gli ordini mendicanti*, cit., pp. 269-70 e 274-75.

⁴⁵ Lettera del governatore al duca, 10 agosto 1537, in Modena, Archivio di Stato, *Rettori*, cart. 53, cit. da Peyronel Rambaldi, *op. cit.*, p. 200. Su questa vicenda si vedano pp. 201-202.

sistemati vicino ai loro monasteri. Alla proposta di alloggiare gli osservanti con i conventuali a San Francesco «che è monastero grande e ge ne saria asai per tuti», reagirono non soltanto i frati conventuali ma anche «di cittadini aderenti a quelli frati de S.to Francesco», i quali «non voleno e de qui nase una grande sesima fra cittadini e cittadini e ultra de questo han contra tuti li altri religiosi secretamente»⁴⁶. Furono infine collocati nel convento di Santa Margherita, lontani da qualsiasi altro edificio monastico o conventuale e all'estremità opposta del convento di San Francesco. Questo episodio, oltre a testimoniare del rapporto per nulla indifferenziato che ogni convento intrattiene con quelle che appaiono vere e proprie clientele devozionali, rivela la scarsa disponibilità di aree edilizie urbane, conseguenza dell'espansione rilevante sul suolo comunale delle costruzioni monastiche e conventuali e dei loro orti e giardini, che secondo il cronista modenese Tommasino Lancillotti de' Bianchi, occupavano un quarto del suolo cittadino⁴⁷. Non si trattava di un fenomeno modenese: la proprietà ecclesiastica, in particolare quella degli Ordini religiosi, era in costante aumento⁴⁸. La alimentavano i privati che attraverso donazioni, legati, doti e elemosine esprimevano non soltanto quell'ansia crescente per la salvezza dell'anima, che predicatori e confessori, non del tutto disinteressatamente, si affannavano ad inculcare, ma anche il desiderio di garantire agiatezza economica e prestigio sociale alle istituzioni alle quali avrebbero affidato quelli tra i loro figli cadetti che non erano riusciti a sistemare nei capitoli cattedrali e le figlie in eccedenza. Giungeva, infatti, a maturazione nel secolo XVI quel lungo processo di conversione delle oligarchie cittadine in un ceto nobiliare chiuso, che aveva assunto modelli di vita aristocratica e fatto proprio

⁴⁶ Modena, Archivio Storico Comunale, *Vacchette*, 1537, 19 settembre, cc. 120r sgg., cit. da Peyronel Rambaldi, *op. cit.*, p. 201.

⁴⁷ Ivi, pp. 164, 190 sgg.

⁴⁸ Cfr. E. Stumpo, *Il consolidamento della grande proprietà ecclesiastica nell'età della Controriforma*, in Chittolini-Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9*, cit., pp. 271-82 e R. Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 14-6.

il concetto di patrimonio come asse familiare da trasmettere indiviso per secoli all'interno del casato, attraverso gli istituti del fedecommesso e del maggiorascato. Ad avviare i figli verso i chiostreri erano, quindi, assai più determinanti le esigenze di non frantumare i patrimoni tra i maschi e di risparmiare sulle doti monacando le femmine, che non l'attrazione di superiori modelli di vita prospettati dalla Chiesa con l'insistenza sulla preminenza del celibato sul matrimonio e della vita contemplativa rispetto a quella trascorsa nel «secolo». Ma anche tra gli strati umili della società, colpiti, specialmente nell'area centro-settentrionale, dalle guerre d'Italia e investiti dal generale incremento demografico, si faceva più urgente la domanda di sistemazione dei figli, che venivano solitamente accolti negli istituti della famiglia francescana, tradizionalmente aperti ai ceti popolari.

Si verificò, inoltre, specialmente tra i benedettini, in seguito ai movimenti quattrocenteschi dell'osservanza, una più efficiente gestione dei beni fondiari, che consentì il trasferimento di rendite all'attività edilizia cittadina ed extra urbana e che si concretizzò nell'acquisto di immobili e nell'ampliamento e rinnovamento di vecchie costruzioni. Di questo fenomeno, destinato ad intensificarsi nel corso del Cinque e del Seicento⁴⁹, possono essere addotti come esempio i grandiosi lavori di trasformazione dei monasteri cassinesi di San Giorgio Maggiore a Venezia, di Santa Giustina a Padova, dei SS. Severino e Sossio a Napoli e di San Benedetto Polirone presso Mantova e del monastero olivetano di Santa Maria di Monte Oliveto a Napoli. Motivi economici e sociali, ancor più che ragioni schiettamente religiose, concorrevano, quindi, all'ampliamento di conventi e monasteri e alle modificazioni all'architettura delle chiese, i cui muri venivano ridisegnati dal moltiplicarsi di cappelle sporgenti dal perimetro originario, che avrebbero ospitato accanto ai defunti le antiche memorie dei casati, consolidandone il prestigio, ma contribuendo anche, in un fitto intreccio di reciproci interessi, ad affermare quello dell'Ordine che le albergava.

⁴⁹ Cfr. Stumpo, *op. cit.*, pp. 271-82 e Rosa, *Geografia e storia*, cit., p. 61.

Troppo tardivi si rivelarono gli interventi dei poteri civili per contenere questa espansione degli enti regolari nei centri urbani attraverso norme che limitavano i lasciti e le donazioni testamentarie di beni fondiari — come quelle che vennero adottate a Venezia all'inizio del Seicento e la cui estensione alle città della terraferma fu uno dei motivi dell'interdetto lanciato da Paolo V contro la Repubblica — e mediante un più rigido controllo sulle costruzioni abusive dei regolari. Di conseguenza, in alcune città la situazione edilizia si era fatta insostenibile. A Napoli a fine secolo la crisi degli alloggi stava assumendo proporzioni drammatiche, non soltanto — come facevano notare i Deputati nel *negotio de le fabbriche proibite* rivolgendosi nel 1582 a Filippo II — per l'incremento demografico, dovuto all'essere stata la città risparmiata da epidemie durante i precedenti sessant'anni, ma anche per l'occupazione del suolo da parte dei regolari:

per le gratie ricevute da Dio della sanità e dell'haver per re V.M. che è cattolicissimo è aumentata la città di gente et per religione deminuita de habitatione, havendone havuta la terza parte l'allargamento dei lochi sacri, monasteri et conventi, come anco de l'hedificar delli nuovi⁵⁰.

Non tutti i centri urbani sono altrettanto fortemente marcati dalla presenza degli Ordini religiosi, ma anche città medie, con una popolazione di circa 6.000 abitanti, come Carpi e Prato, ospitano nella prima metà del Cinquecento, la prima due monasteri femminili e quattro conventi maschili (francescani osservanti e conventuali, serviti e agostiniani); la seconda cinque monasteri femminili e cinque conventi appartenenti ai cinque Ordini Mendicanti⁵¹. In proporzione, a Modena,

⁵⁰ Cfr. Napoli, Archivio Municipale, *Litterarum*, IV, f. 340v, cit. da Strazzullo, *op. cit.*, p. 90. Vedi anche *supra*, nota 10.

⁵¹ Per Carpi cfr. G. Zari, *La proprietà ecclesiastica a Carpi fra Quattrocento e Cinquecento*, in *Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*, vol. II, Antenore, Padova 1981, pp. 519-21; per la popolazione che tra il 1516 e il 1523 oscilla tra i 5.921 e i 6.071 abitanti cfr. M. Cattini, *Una società in mutamento: Carpi 1450-1550*, ivi, p. 661. Per Prato cfr. Rosa, *La Chiesa e la città*, in E. Fasano Guarini (a cura di), *Prato, storia di una città*, vol. II, *Un microcosmo in movimento (1494-1815)*, Le Monnier, Prato 1986, pp. 514-20 e per la popolazione a metà Cinquecento, p. 836.

con i suoi 18.000 abitanti, la concentrazione era meno densa: accanto a sette monasteri femminili, vi erano cinque conventi appartenenti ai Mendicanti (agostiniani, domenicani, carmelitani, francescani osservanti e conventuali), uno dei canonici regolari di Sant'Agostino e il monastero benedettino-cassinese di San Pietro, cui verranno ad aggiungersi a metà secolo i gesuiti e i cappuccini, questi ultimi stabilitisi immediatamente fuori le mura⁵².

Questa vistosa, talvolta finanche ingombrante presenza di edifici monastici e conventuali che costellano il paesaggio urbano e che nei loro orti e giardini prolungano la campagna entro la cerchia muraria, non può non riflettersi sulla vita quotidiana. I regolari avevano, infatti, molteplici occasioni per riversarsi al di fuori delle pareti claustrali e per partecipare alla vita della società urbana e contadina. «Nulli magis omnibus locis sint obvii», «non c'è luogo dove non te li trovi tra i piedi», lamentava Erasmo⁵³, cui faceva eco Francesco Berni, il quale ricordava nel *Capitolo Primo della Peste* come a primavera «i frati, allora usciti de' conventi, / a' capitoli lor vadano a schiera, / non più a dui a dui, ma a dieci e venti»⁵⁴. Le cronache del tempo si soffermano con dovizia di particolari su episodi legati alla loro litigiosità, alla loro avidità, alla loro oziosità, alla loro lussuria, ponendo l'accento sulle deviazioni dall'immagine di austerità e di devozione che agli occhi del laicato il religioso avrebbe dovuto incarnare e che l'abito stesso, sottolineando la separatezza dalla massa dei fedeli, simboleggiava.

⁵² Cfr. Peyronel Rambaldi, *op. cit.*, pp. 164 e 283; sulla popolazione modenese nel 1538 cfr. M. Ginatempo-L. Sandri, *L'Italia delle città. Il popolamento urbano tra Medioevo e Rinascimento (secoli XIII-XVI)*, Le Lettere, Firenze 1990, pp. 86 e 88.

⁵³ Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia*, a cura di T. Fiore, Einaudi, Torino 1964, p. 98.

⁵⁴ Francesco Berni, *Rime*, a cura di D. Romei, Mursia, Milano 1985, p. 139. Sull'affollamento delle città al momento dei capitoli generali può essere indicativa la lettera del cardinale Jacopo Simonetta a Paolo III da Verona, 10 giugno 1538, il quale segnalava «cinquecento et più» agostiniani presenti al capitolo generale tenutosi a Sant'Eufemia. Parma, Archivio di Stato, *Carteggio Farnesiano Estero, Verona*, f. 529, n. 2.

Concordi nel descrivere una situazione assai poco edificante, che d'altro canto emerge anche dagli spesso vani tentativi dei superiori degli Ordini di imporre l'osservanza della regola, cronache, novellistica, trattatistica hanno inevitabilmente orientato l'attenzione verso gli scandali, gli abusi, i misfatti dei regolari, mentre rimane ancora poco conosciuto il contributo concreto degli Ordini religiosi nell'alleviare le sofferenze materiali delle popolazioni e nel recare conforto spirituale e morale ad una società profondamente bisognosa, nella precarietà del suo vivere quotidiano, di tessere una trama duratura di relazioni multiple con il sacro.

Non è un caso che il maggior bersaglio era rappresentato dagli Ordini Mendicanti, che mantenevano più stretti contatti dei monaci con le popolazioni urbane e rurali, sia per il loro secolare impegno nella cura d'anime sia per la necessità di uscire dai loro conventi per procurarsi da vivere, o quanto meno per integrare con la questua le rendite provenienti da donazioni e lasciti per messe di suffragio. Disposti a contribuire attraverso le elemosine al loro sostentamento, ottenendone in cambio una serie di prestazioni culturali e devozionali o di assistenza spirituale — che spesso, specialmente nelle zone isolate e impervie del Viceregno, dove l'organizzazione regolare era contraddistinta dalla folta presenza dei «conventini», solo il clero regolare era in grado di assicurare⁵⁵ —, non era senza disagio o malumore che i fedeli si trovavano ad assistere alle ostinate contese di cui era intessuta la vita dei religiosi, né senza riprovazione che giudicavano le loro manchevolezze e le loro malefatte. E quando alla diffusa aggressività verbale e fisica, alle contumelie, alle invettive, all'uso delle armi, dei bastoni, dei coltelli, dei sassi, venivano preferiti l'astuzia e il ricorso a rozzi

⁵⁵ Cfr. Boaga, *op. cit.*, pp. 62-4. «Vorrei», scriveva un oppositore del provvedimento innocenziano, «che la S. Sede non s'applicasse talmente alle riforme dei religiosi, che trascurasse l'aiuto necessario da darsi alle anime dei secolari per la loro spirituale salute. Pare che non servano a niente questi conventini dispersi per i castelli e per i villaggi e pure sono più necessari, forse, che i conventoni medesimi di Roma» (ivi, pp. 83-4). Si veda anche Rosa, *La Chiesa meridionale*, cit., pp. 326-45.

stratagemmi, che potevano fare presa sugli ignoranti, i fedeli mediamente colti non dovevano mancare di indignarsi. Dal pulpito del duomo modenese i francescani osservanti non esitarono a leggere un «breve di Messer Jesu Christo» stesso, a loro appositamente indirizzato, per rivendicare la precedenza sugli altri religiosi nelle processioni⁵⁶. Né più edificante è la soddisfazione con la quale il priore dei canonici lateranensi, cui era stato negato il diritto di portare in processione il sacramento attraverso la parrocchiale di San Frediano a Lucca il giorno del Corpus Domini, guardava dalle finestre del convento passare i rivali canonici della cattedrale di San Martino «sotto una grandissima pioza, più presto miracolosa che altramente, per la quale tutti si bagnateno et ruinetano il baldachino, et lo sacramento fu riposto in uno vile botigetto da magnano»⁵⁷.

Consueto era, inoltre, lo sfilare per i borghi cittadini delle compagnie dei religiosi che accompagnavano alle loro sepolture quei defunti delle classi agiate che, desiderosi che il loro ultimo viaggio si svolgesse «cum religione pompa et honoribus», ne richiedevano la presenza nei loro testamenti. Ancorché l'uso di farsi seppellire nelle chiese conventuali e monastiche si fosse venuto consolidando fin dalla prima metà del Duecento, nel Cinquecento non erano del tutto cessate da parte del clero parrocchiale, indispettito dal vedersi defraudato a favore dei regolari di lasciti e doni cospicui, le pretese sui corpi dei defunti, che potevano sfociare in sanguinosi conflitti con irruzioni *armata manu* per interrompere i funerali dei loro parrocchiani celebrati nelle chiese dei regolari⁵⁸.

Ma il maggior motivo di scandalo agli occhi dei laici era offerto dal comportamento dei frati nei confronti delle monache. A seguito dei movimenti dell'osservanza, molti istituti

⁵⁶ Tommaso de' Bianchi, detto Lancillotti, *Cronaca modenese*, «Monumenti di storia patria delle provincie modenesi. Serie delle cronache», 12 voll., Parma 1862-1884, vol. VIII, pp. 186 sgg., cit. da Peyronel Rambaldi, *op. cit.*, pp. 201-202.

⁵⁷ Lucca, Archivio di Stato, *S. Frediano*, vol. 5, f. 52v, cit. da Berengo, *op. cit.*, p. 370. Si veda anche Chabod, *op. cit.*, pp. 248-51.

⁵⁸ Cfr. Berengo, *op. cit.*, p. 370.

femminili, tradizionalmente sottoposti alla giurisdizione del vescovo, erano, infatti, stati affidati al governo spirituale e temporale dei religiosi, spesso appartenenti allo stesso ordine delle monache. Ciò dava inevitabilmente luogo a «commerci» e «conversationi» tra frati e monache, all'intrecciarsi di rapporti illeciti e scabrosi, che erano motivo di perturbamento del normale svolgimento non soltanto della vita monastica, ma anche di quella civile, quando la rilassatezza dei costumi penetrava nei monasteri in cui le famiglie del patriziato e della nobiltà cittadina collocavano le loro figlie e le loro sorelle per risparmiarle sulle doti. La reputazione e l'onore del casato, l'orgoglio nobiliare e cittadino, più ancora che la salvaguardia di valori morali e religiosi, spingevano non solo le autorità civili ed ecclesiastiche ad intervenire drasticamente, ma anche i parenti delle monache a compiere spedizioni punitive. A Lucca nel 1536 una trentina di giovani nobili, i quali avevano «particolare consanguineità» con le monache di San Giovannetto, venuti a conoscenza che i canonici lateranensi che le governavano avevano «uno certo commertio con dicte monache», presero d'assalto il convento di San Frediano e cercarono di cacciarne «a suon di bastone» i colpevoli⁵⁹.

Nonostante la loro condizione più appartata e la loro estraneità, per lo meno nei centri urbani, al ministero pastorale⁶⁰, anche i monaci mantenevano con il laicato una fitta rete di relazioni, profondamente condizionate dall'appartenenza sociale di quest'ultimo. Più propensi a tollerare le manchevolezze e le intemperanze dei frati, spesso reclutati nel loro stesso ambiente, che non quelle dei monaci, i quali nei loro spesso ricchi istituti di antica fondazione conducevano un'esistenza agiata

⁵⁹ Ivi, pp. 365-66. Cfr. anche G. Zarri, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in Chittolini-Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9*, cit., pp. 378-86.

⁶⁰ Dal breve di Paolo III del 28 marzo 1544 al presidente e ai definitori della Congregazione con cui vengono invitati a controllare che la predicazione e la confessione non siano affidate a monaci infetti d'eresia si desume, peraltro, che i benedettini cassinesi erano più presenti a livello pastorale di quanto si è soliti ritenere. Cfr. B. Fontana, *Renata di Francia, duchessa di Ferrara*, vol. II, Forzani, Roma 1893, pp. 493-94.

e aristocraticamente distaccata dalla vita cittadina, gli strati umili della società manifestavano una certa insofferenza nei loro confronti. Nella percezione popolare, i benedettini della Congregazione cassinese, che erano venuti progressivamente insediandosi nei centri urbani, rappresentavano l'incarnazione stessa dell'oziosità e dell'ingordigia monastiche, contro le quali il popolo si scagliava ricoprendoli di contumelie e di sassate e accogliendoli al loro apparire con grida di «andate a lavorare, poltroni»⁶¹. Né più benevolo era l'atteggiamento delle popolazioni contadine nei vasti possedimenti terrieri della Congregazione, in cui le riforme quattrocentesche di Ludovico Barbo avevano dato avvio alla ripresa di ragguardevoli opere di bonifica, attuate mediante lo sfruttamento di coloni e braccianti, e alla rivendicazione sistematica da parte dei monaci di diritti di proprietà su terreni coltivati e bonificati da generazioni di contadini che si consideravano inamovibili. A questi sforzi di ricostituzione e consolidamento del patrimonio fondiario era seguito un inasprimento dei rapporti con i contadini che si tradusse in uno stato endemico di ribellioni accompagnate da brutali repressioni. A San Benedetto Polirone, nel Mantovano, dove le opere di razionalizzazione idrica e viaria del territorio erano state intense, a sedare una rivolta erano intervenuti nel 1511 uomini armati che, guidati dal converso fra Bonaventura, avevano cacciato i contadini dalle loro terre e saccheggiato e distrutto le loro case. Di fronte agli eccessi perpetrati ai danni dei suoi sudditi si erano rivelati inutili gli interventi dello stesso Francesco II Gonzaga, il quale aveva cercato attraverso l'imposizione di un abate riformatore di reprimere i «tanti vicii et scandali di questi sol di habito relligiosi» — come informava Leone X — e di porre freno alla

crudeltà et ferità con la quale se sono portati già tanti anni contro gli sudditi mei in quel territorio, alli quali hanno tolto tutte le facultà e sustantie loro constringendoli ad abandonar el paese mio et

⁶¹ Lancillotti, *op. cit.*, vol. VIII, p. 298, cit. da Peyronel Rambaldi, *op. cit.*, pp. 195-96.

andare con gli figlioli et donne sue mendici per il mondo [...] li hanno scorticati fin a l'anima et li haveano redutti a tal timore et termine che tutte le factioni di fosse, argeni, cavamenti et raccolti et altri bisogni dil monasterio erano fatti fare a questi mei poveri sudditi.

Nel dicembre del 1519, esasperati dalla violenza e dai soprusi dei benedettini, i contadini uccisero il converso fra Bonaventura⁶². Alle angherie verso i contadini si accompagnava una certa negligenza delle attività assistenziali e caritative, considerate tra i compiti istituzionali del monastero, se il marchese di Mantova nel 1518 ingiungeva ai monaci «di reformare le cose del monasterio, cossi spirituali come temporali, et di rimettere la hospitalità di quel loco ne la frequentia et dignità che l'era»⁶³. Essi infatti disponevano di un «hospitale» dotato di quattordici letti, cucina e refettorio, in cui venivano accolti «de' Pellegrini, et anche de' poverelli del paese pur assai, i quali venivano, parte per divotione, et parte per necessità del vivere»⁶⁴. Vi era stato «honorifice tractatus» solo qualche anno prima, durante il suo viaggio in Italia, anche Martin Lutero, il quale aveva osservato con ammirazione, pur se con sicura esagerazione, che i monaci destinavano all'«ospitalità» 12.000 dei 36.000 ducati annui di rendite⁶⁵.

Ma questi aspetti negativi non sembrano aver inciso sui rapporti dei ceti sociali più alti con i monasteri benedettini cassinesi, presso i quali avevano confortevolmente sistemato molti dei loro membri, né su quelli dei dotti. Nei chiostri della Congregazione essi trovavano non soltanto guide spirituali, ma

⁶² Lettera del 24 luglio 1518 in Mantova, Archivio di Stato, *Archivio Gonzaga*, b. 2925, lib. 256, ff. 9v-13r, pubblicata da R. Signorini, *Del «martire» fra Bonaventura*, in *I secoli di Polirone. Committenza e produzione artistica di un monastero benedettino*, vol. II, San Benedetto Po 1981, pp. 520-21; su tutto questo episodio si veda, *ivi*, pp. 510-26.

⁶³ Francesco II Gonzaga a Alessandro Gabbioneta, 24 febbraio 1519, in Mantova, Archivio di Stato, *Archivio Gonzaga*, b. 2925, lib. 256, f. 86r-v, pubblicata *ivi*, p. 517.

⁶⁴ Benedetto Luchino, *Cronica della vera origine, et attioni della illustrissima et famosissima Contessa Matilda*, per Francesco Osanna, Stampatore Ducale, Mantova 1592, pp. 136-37.

⁶⁵ *Discorsi di tavola*, n. 6042.

anche dei centri vivaci di cultura umanistica e teologica, alimentati dalla ricchezza delle loro biblioteche e dalla dottrina dei monaci, aperta alle suggestioni intellettuali più disparate e non immune da tendenze fortemente eterodosse, che dovevano esercitare una forte attrazione in un'epoca di diffusa inquietezza religiosa e di profonda incertezza sui confini stessi dell'ortodossia⁶⁶. Tuttavia, al di là di questi variegati e mutevoli rapporti tra regolari e laici, fatti d'intese o di conflitti, o di entrambi, comunque raramente neutri, rimaneva saldissimo il legame instaurato da generazioni di fedeli con gli Ordini di più antica fondazione, mentre intorno alle nuove congregazioni di chierici regolari, grazie al loro maggiore impegno nella società, andava crescendo il consenso del laicato. Né l'aperta disapprovazione per le deviazioni dei religiosi dalla disciplina monastica, né la più radicale e pericolosa denuncia della stessa concezione monastica da parte di chi aveva aderito alle dottrine protestanti, sembrano aver inciso in maniera evidente su radicate tradizioni devozionali e su durevoli consuetudini sociali ed aver contribuito sia ad un allontanamento massiccio dei fedeli dai luoghi di culto officiati dai regolari sia all'indifferenza verso i loro bisogni materiali.

D'altro canto, questo rapporto, che il processo di aristocratizzazione della società italiana e la disgregazione sociale causata dal lungo periodo di guerre avevano consolidato, non era cresciuto su mere considerazioni di reciproca utilità. Si fondava su motivazioni e spinte religiose, in parte spontanee e genuine, rispondenti all'intimo bisogno di relazione con il sacro,

⁶⁶ Cfr. C. Ginzburg-A. Prosperi, *Giocchi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Einaudi, Torino 1975; G. Fragnito, *Il cardinale Gregorio Cortese nella crisi religiosa del Cinquecento*, in «Benedictina», 30 (1983), pp. 129-71 e 417-59, e B. Collett, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Clarendon Press, Oxford 1985. Sulla formazione dei cassinesi si veda anche il diario di Vincenzo Borghini, *I Ricordi*, a cura di A. Lorenzoni, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1909, e a pp. 16-21 l'interessante elenco delle opere che il monaco portò con sé il 9 giugno 1541 dalla Badia di Firenze al monastero di Santa Fiora di Arezzo. Tra le opere, tutte appartenenti alla biblioteca monastica della Badia, figurano scritti di Erasmo, Ecolampadio e Melantone.

in parte artatamente indotte dalla gerarchia ecclesiastica. Ordini religiosi antichi e nuove congregazioni, attraverso la predicazione e la confessione, contribuivano più del clero secolare ad inculcare nei fedeli un sentimento collettivo di colpa e un terrore panico dei castighi divini. L'insistenza esasperata e ossessiva sul peccato, la rappresentazione terrificante della morte, legata al giudizio di un Dio vendicativo e implacabile, l'accento sulla dannazione eterna e sulle fiamme dell'inferno accentuavano il senso di paura insito nella natura umana. Fino a che punto i regolari — e fra loro soprattutto i Mendicanti — possono essere considerati consapevolmente responsabili della propagazione, a fini di lucro o di controllo sulle coscienze, di un cristianesimo indulgente verso forme emotive e superstiziose di devozione, verso una fede miracolistica e provvidenziale, è difficile stabilire, in quanto molti fra loro partecipavano dello stesso universo magico dei fedeli cui si rivolgevano, tanto da essere essi stessi coinvolti in processi di stregoneria⁶⁷, e con essi condividevano credenze e devozioni intrise di elementi folklorici. Con astuzia o in buona fede, essi avevano finito, tuttavia, coll'assumere il ruolo di intermediari privilegiati tra il sacro e il profano e coll'esercitare, attraverso la moltiplicazione dei culti di santi e di madonne, di reliquie e di immagini miracolose, di pratiche magiche intrecciate a pratiche di culto, una funzione protettiva e taumaturgica sulla comunità dei vivi, mentre a seguito dello sviluppo della dottrina sul purgatorio, tra l'XI e il XII secolo, avevano acquistato un incontrastato prestigio come mediatori per la liberazione delle anime purganti ed erano divenuti gestori di massicci investimenti nell'aldilà sotto forma di fondazioni di messe di suffragio e di lasciti per l'erezione di cappelle e di opere pie. Non vi è dubbio che questo potenziamento di «cerimonie e tradizionecelle umane» — come con spregio le definiva Erasmo⁶⁸ — soddisfaceva, da un

⁶⁷ Si veda, ad esempio, la lista degli inquisiti nei processi contro la stregoneria svoltisi alla Mirandola nel 1522-23 in Giovanfrancesco Pico della Mirandola, *Strega o delle illusioni del demonio*, a cura di A. Biondi, Marsilio, Venezia 1989, pp. 13-6.

⁶⁸ *Elogio della follia*, cit., p. 99.

canto, il bisogno dei fedeli di forme elementari e visibili di religiosità e di punti di riferimento precisi, quali reliquie ed immagini, su cui proiettare la propria angoscia; dall'altro, la necessità dei mendicanti di procurarsi mezzi di sostentamento organizzando intorno ai luoghi di culto veri e propri mercati del sacro, che suscitavano, oltre alle denunce e agli strali di quanti auspicavano una pietà interiorizzata e cristocentrica, anche le perplessità dei vescovi più vigili. Nel visitare la propria diocesi di Padova sul finire del Quattrocento Pietro Barozzi, di fronte alle degenerazioni del culto mariano evidenziate dalle didascalie degli ex voto della chiesa della beata Maria della Croce di Carmignano, non poté trattenersi dall'osservare «tot esse mendacia quot verba», mentre alla Madonna del Pilastro commentò: «Hic fervor ne religionis debeat dici an furor, quis non intelligat?» Non sfuggiva al Barozzi che intorno a quelle immagini miracolose, i carmelitani, alle cui dipendenze erano i due santuari, erano riusciti a creare un gettito consistente di offerte, con le quali sopperivano alle loro difficoltà economiche ed alla concorrenza di Ordini impiantatisi da più lungo tempo in diocesi⁶⁹.

Immagini e reliquie con le annesse pratiche devozionali non erano le uniche attrazioni delle Chiese dei regolari. I laici vi si recavano anche alla ricerca di confessori, cui confidavano più volentieri che ai parroci i loro peccati, contando su una loro maggiore riservatezza e su una loro maggiore indulgenza⁷⁰. Ma accanto a ragioni opportunistiche o alla mancanza di alternative, ad orientare i fedeli più avvertiti verso i confessori degli Ordini religiosi contribuivano sia la dimestichezza con una abbondante manualistica per la confessione, redatta tra Quattro e Cinquecento prevalentemente da francescani e domenicani⁷¹,

⁶⁹ P. Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1501)*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1977, p. 211.

⁷⁰ Cfr. Boaga, *op. cit.*, pp. 84 e 102 e Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, cit., vol. II, p. 176.

⁷¹ Cfr. A. Jacobson Schutte, *Consiglio spirituale e controllo sociale. Manuali per la confessione stampati in volgare prima della Controriforma*, in *Città italiane del '500*, cit., pp. 45-59.

sia la maggiore competenza dei regolari nell'esercizio del ministero della confessione e della direzione spirituale, acquisita non soltanto attraverso la lunga esperienza⁷², ma anche attraverso lo studio di *Summae* e di repertori di casi di coscienza.

I rapporti con i regolari, peraltro, non erano determinati soltanto da esigenze di carattere religioso. Con conventi e monasteri le popolazioni mantenevano contatti di varia natura che contribuivano alla loro integrazione nella vita quotidiana di città e campagne. Se i loro locali venivano spesso scelti dai laici per rogarvi atti notarili chiamando i religiosi come testimoni, i loro orti fornivano prodotti alimentari e le loro «spezierie» erbe medicinali e liquori pregiati⁷³, mentre alcune comunità svolgevano funzioni di veri e propri centri terapeutici.

4. «*Fece bruta predicha, ben riprendendo i vicci, ma senza alegation di alcun dotor, philosopho né poeta*»

Ma era durante i cicli della predicazione dell'Avvento e della Quaresima che i regolari divenivano i veri protagonisti della vita di grandi e piccoli centri urbani e che con la loro parola confortatrice o minacciosa, piana o aggrovigliata, con i loro modi sobri o giullareschi, trasformavano chiese e piazze in palcoscenici dinanzi ai quali, atterrite o entusiaste, insofferenti o acquiescenti, comunque vivacemente partecipi, si assiepavano folle di uomini e donne di ogni età, di ogni ceto, di ogni livello di cultura. Fin da quando, al loro sorgere nel XIII secolo

⁷² In tal senso è illuminante l'esempio del domenicano lucchese Vincenzo Arnolfini, il quale dal suo ingresso nel 1527 nel convento di San Romano alla sua morte, avvenuta nel 1561, svolse esclusivamente funzioni di confessore e di direttore spirituale. Cfr. in proposito G. Zarri, *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del Concilio di Trento (1545-1563)*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», VII (1986), pp. 343-45.

⁷³ Si vedano in proposito le osservazioni di Michel de Montaigne sui gesuati di San Gerolamo degli Scalzi di Vicenza e la loro bottega di erbe medicinali in *Journal de voyage*, a cura di F. Garavini, Gallimard, Paris 1983, pp. 159-60.

quale risposta alla sfida dei gruppi ereticali alla Chiesa romana, gli Ordini Mendicanti si erano assunti il compito di contenere e reprimere la diffusione dell'eresia e di incanalare entro i binari dell'ortodossia la spinta al rinnovamento della vita religiosa proveniente dal movimento dei laici, inquisizione e predicazione erano diventate gli strumenti portanti di una concezione e di una pratica profondamente mutate della cura d'anime. Nel quadro di questo rinnovato impegno ministeriale, francescani e domenicani, seguiti da agostiniani, serviti e carmelitani, erano destinati ad occupare spazi sempre più ampi e sempre più debolmente contesi da un clero secolare spesso assente e, comunque, impreparato ad esercitare il ministero della parola a popolazioni cittadine, fattesi culturalmente e spiritualmente più esigenti⁷⁴.

Inefficaci — perché frutto di iniziative personali, rare e sporadiche, non sostenute dai vertici della Chiesa — si sarebbero rivelati negli anni Trenta e Quaranta del Cinquecento gli sforzi del vescovo di Verona Gian Matteo Giberti, ripresi dopo la chiusura del Tridentino da Carlo Borromeo nella diocesi di Milano e da Gabriele Paleotti in quella di Bologna, di rinvigorire e rilanciare la parrocchia e la cura d'anime, esercitando, da un canto, un più rigido controllo sull'attività pastorale degli Ordini religiosi; predisponendo, dall'altro, una serie di manuali per la formazione di parroci che fossero allo stesso tempo predicatori in grado di sostituire alle sottigliezze scolastiche dei regolari una predicazione basata sulla *explanatio Evangelii* e di assicurare ai fedeli con regolarità il ministero della parola⁷⁵.

⁷⁴ Sulla predicazione cfr. Rusconi, *Predicatori e predicazione*, cit., pp. 949-1035, e V. Coletti, *Parole dal pulpito. Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare nell'Italia del Medioevo e del Rinascimento*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

⁷⁵ Cfr. Prosperì, *Di alcuni testi per il clero nell'Italia del primo Cinquecento*, in «Critica storica», VII (1968), pp. 137-68 e Id., *Tra Evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1969, pp. 235-61. Riveste non poco interesse la notizia fornita da Pier Paolo Vergerio secondo cui Giberti avrebbe fatto stampare per i suoi fedeli di Verona il *Sommario della Santa Scrittura*, che, oltre a diffondere la dottrina della giustificazione per la sola fede, conteneva un durissimo attacco contro monaci e frati e si esprimeva a favore della netta superiorità dello stato laicale

La diffusa insofferenza dei vescovi verso la predicazione dei mendicanti non era solo diretta contro le astruserie logiche e i sofismi della tarda scolastica su cui era essenzialmente costruita, ma anche contro il suo carattere episodico e necessariamente poco incisivo. All'avversione del Paleotti all'inserimento dei regolari nelle strutture parrocchiali della sua diocesi «perché li frati ogn'anno si mutano di loco ad loco si che non possono conoscere li parochiani loro né infermi, né concubinari, né altra sorte»⁷⁶, faceva eco il disagio del Borromeo di fronte alla predicazione itinerante dei regolari:

Dico dunque — scriveva al Paleotti — che non mi piace questo istituto, quale è quasi comune di tutti i predicatori, di predicare un anno in un luogo, et un altro anno in un altro, et non fermarsi a predicare in un luogo per lungo spatio di tempo; et che noi condescendiamo in questo a compiacere alle persone, che si diletano della varietà de' predicatori, perché col dimorarsi i predicatori in un luogo così poco non possono informarsi bene dei bisogni del popolo, al quale predicano, et a questi accomodar le predicationi loro, onde procede che predicano con poco frutto⁷⁷.

Al di là della lucidità dell'analisi di una situazione destinata a perpetuarsi per oltre due secoli, Borromeo indicava nella «varietà» quello che effettivamente era uno degli elementi di maggiore attrazione della predicazione dei regolari. Non solo predicatori diversi, ma predicatori di Ordini diversi venivano ricercati e ingaggiati da principi e comunità per i cicli dell'Avvento e della Quaresima⁷⁸. Le ricerche potevano essere lunghe

(cfr. S. Peyronel Rambaldi, *Itinerari italiani di un libretto riformato: il «Sommario della Sacra Scrittura»*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 160 [1987], pp. 5-6). È probabile che attraverso una tale iniziativa il vescovo, intento a restaurare la sua autorità, abbia cercato di erodere l'influenza esercitata dagli Ordini religiosi sul popolo affidato alle sue cure.

⁷⁶ Lettera del cardinale Gabriele Paleotti al cardinale Prospero Simonetta, 27 aprile 1566, in Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, cit., vol. II, pp. 173-74.

⁷⁷ Carlo Borromeo a G. Paleotti, 28 aprile 1578, ivi, pp. 91-2.

⁷⁸ Sui predicatori chiamati dal Senato bolognese tra il 1450 e il 1550 per i cicli quaresimali e dell'Avvento si vedano le osservazioni di G. Zarri, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa a Bologna (1450-1700)*, in W. Tega (a cura di), *Storia illustrata di Bologna*, Parte seconda, 10/II, Milano 1989, pp. 190-93.

e laboriose: affidate dalle autorità civiche agli ordinari, ai rappresentanti diplomatici a Roma, ai cardinali protettori degli Ordini o a influenti prelati di Curia, potevano creare nel caso di oratori di grande reputazione attriti tra le comunità che se li disputavano, come accadde per il vicario generale dei cappuccini, Bernardino Ochino, tra i più acclamati predicatori del tempo, di cui Paolo III si fece «agente», per porre termine alle contese, assegnandolo di volta in volta alla città che riteneva più opportuna. «Per satisfazione del popolo che si diletta di varietà»⁷⁹, si avvicendavano, quindi, sui pulpiti domenicani, conventuali e minori francescani, cappuccini, agostiniani, carmelitani, serviti, canonici regolari lateranensi, cui verranno ad affiancarsi a metà secolo i gesuiti.

Se in questa esigenza di varietà si esprimeva indubbiamente una curiosità mondana verso predicatori la cui fama si era diffusa attraverso la penisola, vi si rifletteva anche la necessità di soddisfare la predilezione ora di un gruppo di laici ora di un altro per Ordini religiosi con i quali avevano intessuto nei conventi cittadini legami stretti e profondi, che comportavano, oltre alla pratica delle loro devozioni, anche l'adesione, certamente non sempre consapevole, alle loro posizioni dottrinali. Ciò spiega come, al di là del fascino straordinario che esercitava in un periodo di forte irrequietezza religiosa e di grandi trasformazioni sociali e istituzionali la figura del predicatore tanto sui ceti popolari quanto sulle classi colte, le prediche potessero essere seguite con un interesse così vivo da trasformarsi ora in vero e proprio entusiasmo, ora in derisione e scherno e da provocare frequenti risse. Non era solo il diffuso clima di violenza a spingere gli ascoltatori delle accese dispute tra francescani e domenicani, che si affrontavano in pubblico sostenendo gli uni l'Immacolata concezione della Madonna e negandola gli altri, a prendervi parte finendo assai spesso alle mani⁸⁰.

⁷⁹ Lettera di Ludovico Beccadelli al cardinale Giovanni Morone, Ragusa 18 gennaio 1557, con cui chiedeva il gesuita Giacomo Lainez o il canonico lateranense Ippolito Chizzola perché predicassero dopo un domenicano e un francescano conventuale. Cfr. Parma, Biblioteca Palatina, Ms. Pal. 1010, f. 163r.

⁸⁰ Cfr. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi*, cit., p. 204.

Alla base di questi scontri vi era anche il convinto schieramento al fianco dell'uno o dell'altro dei «contendenti», di cui venivano condivise e difese posizioni e tesi con tale ardore da costringere le autorità civili ad intervenire per evitare veri e propri tumulti, come accadde a Udine dove, mentre il Grechetto, francescano, trattava

de conceptione beatae virginis et defendendo la opinion loro, venne [...] un frate Benedetto da Foiano de l'ordine di Predicatori con alcuni altri suoi frati, uno de quali che fu fra Pietro Maria da Ferrara, levò in piede contradicendo al prefato Gregheto. Il simile fece il Foiano et costoro da basso et il Gregheto in pulpito cominciarono tra loro smentirsi. Et il populo si adheriva chi a una parte chi a l'altra, di modo che se non fosse stato il locotenente della Patria che [...] vi era presente ne saria nasciuto scandalo⁸¹.

Pronto a ricorrere alla violenza a sostegno dell'Ordine favorito, il pubblico era però anche capace di ironia e di scherno nei confronti di predicatori il cui messaggio non riuscisse a «muovere» o a «dilettare». Se alla denuncia del lusso e della frivolezza di donne e uomini da parte del francescano Giovanni da Fano, che aveva predicato la Quaresima a Modena nel 1530, un sarto replicava esponendo «certe veste tagliate in più fogie minutissime»⁸², alla condanna pronunciata dal pulpito di San Geminiano dal canonico lateranense Serafino da Fermo del *Sommario della Santa Scrittura*, libretto ereticale che aveva avuto vasta diffusione in città, gli accademici modenesi reagirono organizzando un pranzo in casa del medico Nicolò Machella, durante il quale due invitati mascherati da trombettieri salirono «in suso una credenza, uno lezeva piano e uno diceva forte una cosa scritta in un foglio di carta pieno, le quali cose tute erano in vituperio e carico di don Serafino canonico regolare». Le loro manifestazioni di dissenso non rimasero, del resto, confinate

⁸¹ Il patriarca di Aquileia a Giberti, Venezia 4 gennaio 1525, in Prospéri, *Tra Evangelismo e Controriforma*, cit., pp. 145-46. Si veda anche Chabod, *op. cit.*, pp. 308 e 398-99.

⁸² Cfr. Lancillotti, *op. cit.*, vol. II, pp. 28-34, cit. da Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi*, cit., p. 52.

entro le mura di casa Machella: due anni dopo, quando il predicatore tornò a Modena, trovò il pulpito «inmerdaciato» e fu costretto a fare mettere «l'usso al detto pergolo, del quale el suo compagno ten la chiave»⁸³.

Queste e numerose altre testimonianze documentano quanto fosse profondo il coinvolgimento dell'uditorio e quanto intensa fosse la sua partecipazione, ma indicano anche una crescente e sempre più esplicita insofferenza verso una predicazione vuota di contenuti o incentrata su sottili, quanto astruse ed oscure disquisizioni teologiche estranee ai bisogni spirituali di uomini che, turbati dall'insinuarsi a seguito della propaganda luterana di profonde incertezze dottrinali, attendevano dai pulpiti una risposta chiara e confortante sui grandi temi della salvezza individuale. Di fronte ai mutamenti e alle fratture che si stavano verificando sotto la spinta di nuove esigenze spirituali, non poteva non apparire insulso l'elenco sciorinato da un carmelitano degli ingredienti del balsamo con cui la Maddalena aveva lavato i piedi di Cristo: «radicum fidei, cordium semper viventis spei, rosarum charitatis, liliorum puritatis, violarum humilitatis, absinthii poenitentiae»⁸⁴; ed insopportabile «o per el brutto parlare o per la longhezza» il sermone di un francescano che fu interrotto con il suono del «campanino»⁸⁵.

Avevano indubbiamente contribuito alla trasformazione dei gusti e dei bisogni del laicato, da un canto, la pubblicazione di traduzioni in volgare della Bibbia che avevano consentito di meglio misurare la distanza che separava la predicazione tradizionale dal puro messaggio evangelico⁸⁶; dall'altro, la diffusione in più ampie cerchie dei classici che indusse a prestare

⁸³ Cfr. Lancillotti, *op. cit.*, vol. V, p. 428 e vol. VI, p. 178, cit. da Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi*, cit., p. 211. Si veda anche l'introduzione di C. Bianco a *Il Sommario della Santa Scrittura e l'ordinario dei cristiani*, Claudiana, Torino 1988, pp. 25-51.

⁸⁴ Lancillotti, *op. cit.*, vol. VI, p. 314, cit. da Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi*, cit., pp. 204-205.

⁸⁵ Lancillotti, *op. cit.*, vol. II, p. 36, cit. da Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi*, cit., p. 53.

⁸⁶ A proposito delle traduzioni in volgare delle Scritture cfr. Coletti, *op. cit.*, pp. 165-211.

una maggiore attenzione, oltre che ai contenuti, anche alle forme della predicazione. Le edizioni dei Padri della Chiesa e delle loro omelie, cui, fra gli altri, Erasmo dedicò molte delle sue energie, facilitarono inoltre la circolazione di nuovi modelli di oratoria sacra tra i predicatori più sensibili ai mutati gusti dei loro uditori⁸⁷. A misura che ci si inoltrava nel secolo i giudizi si facevano più severi: all'impazienza collettiva si accompagnavano le critiche individuali. «Fece bruta predicha, iudicio meo che fui aldirla, ben riprendendo i vicci, ma senza alegation di alcun dotor, philosopho né poeta», «homo senza lettere [...] disse ozi mille pazzie», «straparlò molto», «da tene molto longa», «non fece bella predica», «sbaiafò molto»: sono alcuni dei commenti di quell'avidio consumatore di prediche che fu il diarista veneziano Marin Sanudo. Non tutti, ovviamente, avevano l'esigenza dei patrizi ragusei di aver per l'Avvento e la Quaresima un toscano «della miglior lingua» che predicasse nel duomo — «ove si raccoglie tutta la nobiltà che si diletta d'udire belle prediche, come se fosse in mezzo Italia»⁸⁸ — e che insegnasse ai giovani un buon italiano, ma questa richiesta è una chiara testimonianza che edificazione morale, insegnamento catechistico, invito alla penitenza, non erano gli unici motivi di richiamo dei predicatori. Occorreva anche una sapiente arte oratoria. Quale entusiasmo potesse suscitare un predicatore attento alla dignità letteraria del suo sermone emerge da una lettera di Andrea Navagero a Giambattista Ramusio del 1516:

⁸⁷ O' Malley, *Form, Content, and Influence of Works about Preaching before Trent: the Franciscan Contribution*, in *I Frati Minori tra '400 e '500*, cit., pp. 25-50.

⁸⁸ Ludovico Beccadelli al cardinale Giovanni Morone, Ragusa 18 gennaio 1557, Parma, Biblioteca Palatina, Ms. Pal. 1010, f. 162v. La lettera fornisce dati interessanti sul compenso che veniva dato dalla Signoria al predicatore per i cicli dell'Avvento e della Quaresima: «il predicatore è trattato in questo modo: alloggia ordinariamente in qualche convento della città, che sono dua, san Domenico et san Francesco; la Signoria li fa le spese, cio è che li da ogni giorno circa dui giulii e mezzo, et ogni settimana lo presentano, et spesso più d'una volta, di bone recreationi, et li predicatori sogliono avanzarsi qualche ducato di dette provisioni; et al partir suo poi li donano cinquanta ducati d'oro et, secondo ch'è stato grato, aggiungono tapeti o altre gentilezze. Inoltre li pagano la spesa del venire d'Italia, et del tornare mandandolo ben provisto».

ha una lingua eccellente, bonissima gratia, voce onnipotente, se non assaissime lettere, gentil almeno, né simile a gli altri sectatori di Scotto. Ha i poeti e vulgari et latini familiari et di quelli orna le prediche sue maravigliosamente [...] Io per me non ho veduto huomo più ornato delle cose che ad un oratore eccellente sono necessarie [...] Io, se non per altro per odir costui, voglio questa quadagesima stare a Venetia⁸⁹.

E quanto grande potesse essere l'insofferenza di uomini dotti nei confronti della predicazione di vecchio stampo, basata sulle tecniche del *sermo modernus*, ce lo testimonia Pietro Bembo, il quale, a chi gli chiedeva «perché non andasse la quaresima alle prediche. Rispose egli incontante: 'che vi debbio io fare? Poscia che mai altro non vi si ode che garrire il dottor Sottile contro il dottor Angelico, et poi venirsene Aristotele per terzo a terminare la quistione proposta'»⁹⁰. La predilezione per una predicazione che, ispirata alle regole della retorica classica e attenta alle diffuse aspirazioni ad una pietà più interiore, «diletta» e «movesse» gli ascoltatori induceva anche ad una manifesta impazienza di fronte ai moduli istrioneschi di cui i frati facevano spesso sfoggio. Ottaviano Lotti, pur apprezzando i contenuti della predicazione quaresimale del domenicano Ambrogio Catarino nella chiesa romana della Minerva nel 1539, deprecava che facesse «in pergolo doi maniere di voce, che alcuni vogliono dire che paia Rosso buffone, dirieto ad un panno di razzo». Condivideva la sua disapprovazione Vittoria Colonna, assidua frequentatrice della Minerva, la quale ritenne opportuno dare al domenicano «tanti ricordi che forse lo faria disvezzare di quel modo di parlare e storcersi che fa sul pergolo, che levate queste doi cose — giudicava il Lotti — sarria più mirabile assai», dal momento che in linea con una

⁸⁹ Padova, 13 gennaio 1516, Venezia, Biblioteca Marciana, Ms. It. Cl. X, n. 143 (= 6535), ff. 44r-45v.

⁹⁰ Ortensio Lando, *Paradossi, cioè sententie fuori del comun parere. Novellamente venute in luce. Opera non men dotta che piacevole et in due parti separate*, In Venetia 1545, parte II, paradosso XXIX, cc. 79v-80r, cit. da P. Simoncelli, *Pietro Bembo e l'evangelismo italiano*, in «Critica storica», XV (1978), p. 4.

nuova sensibilità religiosa s'impegnava nella «dichiaratione del Evangelio, et a riprendere li vitii, et moveva assai»⁹¹.

Ma non fu solo sotto la spinta della trasformazione della sensibilità, dei gusti e degli interessi del laicato che la predicazione venne assumendo toni e contenuti destinati ad aver maggior presa sugli ascoltatori. Sullo scorcio del Quattrocento e nei primi decenni del Cinquecento le frequenti scorrerie degli eserciti stranieri e italiani nella penisola, con il loro seguito di miserie, devastazioni, carestie e epidemie, avrebbero infatti creato un clima favorevole alla ripresa ed alla diffusione in più ampi settori del mondo ecclesiastico e in vasti ambienti laici, culturalmente e socialmente assai variegati, del profetismo e delle attese escatologiche della *renovatio Ecclesiae* di tradizione medievale. Religiosi e romiti itineranti avrebbero trovato nelle chiese e sulle piazze d'Italia, tra popolazioni terrorizzate e disorientate dall'angosciosa incertezza del domani, un uditorio facile a lasciarsi suggestionare dagli annunci e dalle minacce di imminenti catastrofi e rovine, con le quali Dio avrebbe manifestato la sua ira nei confronti di un'umanità irretita nei vizi⁹². A Napoli il popolo, già traumatizzato dalla previsione di un predicatore francescano della imminente invasione dell'Italia ad opera dei turchi, trascorse la notte del 2 febbraio 1514 percorrendo le strade in processione nell'ansiosa attesa del terremoto che avrebbe dovuto distruggere la città, secondo l'annuncio di un predicatore carmelitano⁹³. A Venezia, nel gennaio del 1515, frate Elia da Brescia, non contento di predicare nella chiesa dei Servi penitenza e digiuni per placare l'ira divina contro la città lagunare, organizzava processioni penitenziali di

puti e pute vestite di bianco con una candela in mano, et ne venete tante che fono più di 400, ch'era una terribilità a veder la furia, et femene assai, et altro popolo [...] Et cussì con li torzi avanti e la croce

⁹¹ Cfr. A. Luzio, *Vittoria Colonna*, in «Rivista storica mantovana», I (1885), p. 37. In proposito si veda anche Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia*, cit., pp. 201-209.

⁹² Cfr. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi*, cit., pp. 51-9 e O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1987.

⁹³ Niccoli, *op. cit.*, p. 137.

ussino di chiezia questi puti e pute, poi li frati e lui predicator, et andono a far una procession per San Marzilian, Santa Fosca, Rio Terao, et andono al ponte di l'Axeo, ritornando in chiezia, cantando le litanie ch'era una teribilità a vedere e timorosa cossa⁹⁴.

Protesta politica e protesta religiosa si intrecciavano nelle visioni minacciose di questa predicazione apocalittica. I profetici annunci di calamità non andavano, infatti, disgiunti da ispirate invettive non solo contro la corruzione e il degrado delle istituzioni della Chiesa e, più in generale, contro i mali della cristianità, ma anche contro il malgoverno e l'ingiustizia delle autorità civili che avevano — come lamentava don Callisto, canonico regolare agostiniano di Santa Maria dell'Asse a Modena — «asasinato li poveri»⁹⁵. Su questi araldi di incombenti sciagure da parte delle autorità civili si abatterono, con scarsa efficacia, divieti di predicare, sospensioni dal pulpito o ammonizioni, come accadde a frate Elia da Brescia, convocato insieme con altri predicatori dal Consiglio dei Dieci, «et fono admoniti che in le sue predicatione non parlaseno di cosse di Stado, ma solum sopra i pecadi»⁹⁶.

Di fronte al pullulare di profeti anche le autorità ecclesiastiche ritennero necessario prendere dei provvedimenti e nell'undicesima sessione del V Concilio Lateranense venne emanata la bolla *Supernae maiestatis praesidio* che, pur riconoscendo la legittimità dell'ispirazione profetica, vietava al clero regolare e al clero secolare di predicare «terrores ac minas, multaque mala prope diem affutura, iamque ingruentia [...] conficta miracula et nova ac falsa vaticinia, aliaque levia et ab anilibus fabulis parum distantia [...] tempus quoque praefixum futurorum malorum, vel antichristi adventum, aut certum diem iudicii» e condannava per le loro implicazioni politiche gli attacchi

⁹⁴ Marin Sanuto, *Diarii*, 58 voll., Visentini, Venezia 1879-1903, vol. XIX, col. 462, cit. da Niccoli, *op. cit.*, p. 138.

⁹⁵ Lancillotti, *op. cit.*, vol. IV, p. 233, cit. da Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi*, cit., p. 205.

⁹⁶ Marin Sanuto, *Diarii*, vol. XIX, col. 460, cit. da Niccoli, *op. cit.*, p. 139.

denigratori della dignità del papato e dei vertici della Chiesa⁹⁷. La predicazione di tono apocalittico, tuttavia, continuò a predire a lungo sventure, anche se il successo di cui aveva goduto nei primi decenni del Cinquecento soprattutto tra gli strati umili della società urbana andò attenuandosi di fronte all'attesa parola confortatrice di chi aveva sostituito un Dio «corozato», un Dio che aveva «descatenato tre milioni di diavoli et poi 3000»⁹⁸, con un Dio di misericordia e di clemenza il quale per amore dell'umanità aveva immolato il suo unico figlio sulla croce. Ancora nel 1536 il cronista modenese Tommasino Lancillotti osservava che «li predicatori di Modena quasi in tute le sue prediche dicono della renovatione che se ha da fare della Santa Giesia e de tuta la cristianità e poi che li infedeli se haverano a batezare e che questo se farà in questa sesta età», citando tutti «la apocalipse de S.to Joan Batista [sic!] e altre profezie della Scrittura sacra»⁹⁹. Tra questi — pur con una non trascurabile presenza dei francescani e, più tardi, dei cappuccini, spesso confusi con i romiti itineranti — prevalsero gli eremitani agostiniani, i quali avevano ritenuto di potersi identificare con gli «eremiti» della terza età preannunciata da Gioacchino da Fiore, con i cui scritti avevano una diuturna familiarità. L'edizione delle opere del profeta calabrese da loro curata apparsa all'inizio del secolo a Venezia contribuì non poco ad innescare una forte ripresa profetica gioachimitica e un larghissimo fermento apocalittico.

Dai pulpiti d'Italia la voce degli agostiniani tuonò contro i vizi e gli scandali e predispose a folle che accorrevano ad ascoltarla ogni sorta di castighi. Così se un predicatore dal pulpito veneziano di San Salvador il 7 aprile 1501 disse «che Italia fin 1505 saria dilaniata, e che Francesi sariano roti in Toschana, e che di Venetia non poteva dir»¹⁰⁰, il 20 marzo 1513, in Santo

⁹⁷ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., pp. 634-38.

⁹⁸ Sanuto, *op. cit.*, vol. XXV, coll. 338-339, cit. da Niccoli, *op. cit.*, p. 139.

⁹⁹ Lancillotti, *op. cit.*, vol. V, p. 102, cit. da S. Peyronel, *I conventi maschili e il problema della predicazione nella Modena di Giovanni Morone*, in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, De Donato, Bari 1977, p. 248.

¹⁰⁰ Sanuto, *op. cit.*, vol. IV, col. 11, cit. da Niccoli, *op. cit.*, p. 134.

Stefano a Venezia, Girolamo da Verona dichiarò sulle orme di Gioacchino da Fiore «che dil Testamento vecchio fino a Christo era 64 generation, et de Christo in qua 51 generatione, et tutte si avia scontrado [...] e però questi 17 anni che vien sarà grandissime cosse in Italia, e in questa terra sarà sisma in Ecclesia Dei etc., concludendo 'beati quelhoro non si troverano vivi'»¹⁰¹. Anche maestro Andrea Baura da Ferrara, definito dal Sanudo «uno di primi dil suo ordene», il 17 gennaio 1519 annunciava che «li inimici ozi ha principiato a far il consejo contra Italia, etc. zoè turchi» e tre giorni dopo ribadiva che «questo anno Italia starà malissimo, do città è preservate, una di esse è Venecia, volendo far bene»¹⁰². E sempre, a queste prediche, «era tuta la chiesa piena», vi era «gran concorso», anche se spesso il pubblico consisteva, a giudizio di uditori più esigenti e meno disposti a dare credito alle «mille pazzie» propagate dai pulpiti, di «homenazzi, donazole e poltronaglia»¹⁰³.

Ma questi annunci catastrofici e queste esortazioni alla penitenza e al ravvedimento che si erano intensificati negli anni drammatici del Sacco di Roma — preannunciato, del resto, a detta del Lancillotti, «molti anni fa da li predicatori e nissuno lo credeva» e minacciato ancora nel 1532 dal romito Brandano, il quale invitava i peccatori a fare penitenza «che la sententia è data contra la povera Italia e se non lo crederete ve encontrarà come incontrò a Roma nel 1527»¹⁰⁴ — si andarono progressivamente smorzando. Il sopraggiungere in Italia di Carlo V, accompagnato dalle profezie sul secondo Carlomagno e identificato con l'imperatore di pace, strumento di purificazione e di rigenerazione della Chiesa, il ristabilimento della pace al Convegno di Bologna dopo un quarantennio di guerre, alimentarono speranze nell'avvento di un mondo nuovo in

¹⁰¹ Sanuto, *op. cit.*, vol. XVI, col. 53, cit. *ivi*, p. 135.

¹⁰² *Ivi*, vol. XXVI, coll. 363 e 386, cit. *ivi*, p. 125.

¹⁰³ *Cronache milanesi scritte da Giovan Pietro Cagnola, Giovanni Andrea Prato e Giovan Marco Burigozzo*, in «Archivio storico italiano», III (1842), pp. 443-44, cit. *ivi*, p. 150.

¹⁰⁴ Lancillotti, *op. cit.*, vol. II, p. 271 e vol. III, pp. 437-38, cit. da Peyronel Rambaldi, *op. cit.*, pp. 56 e 57.

cui la tempesta di castighi che si era abbattuta sulla penisola avrebbe ceduto il passo ad un rinnovamento pacifico¹⁰⁵.

Se questa atmosfera rasserenata induceva ad accogliere con sempre maggiore circospezione e perplessità i predicatori profetici ed apocalittici, la propagazione dai pulpiti delle dottrine luterane, che fin dall'inizio del terzo decennio del Cinquecento erano profondamente penetrate nei conventi e nei monasteri, spostava progressivamente l'attenzione dalla sorte collettiva dell'umanità al problema della salvezza individuale dell'anima, provocando accesi dibattiti sui temi della predestinazione, del libero arbitrio e della giustificazione per sola fede, particolarmente sentiti anche a livello delle masse. Non è un caso che il passaggio dalla predicazione profetica alla predicazione «luterana» — o la convivenza tra profetismo e eresia — si verificasse principalmente tra gli eremitani agostiniani, nei cui conventi le attese gioachimitiche — condivise, del resto, dal loro confratello Martin Lutero — erano state coltivate insieme con una lunga tradizione antitomistica, esistente in seno all'ordine fin da Gregorio da Rimini (m. 1358), che poneva l'accento sulla necessità della grazia a scapito delle opere, sulla fiducia totale nella passione di Cristo e sull'annullamento dei meriti dell'uomo. Sulle prime il comune denominatore rappresentato dalla denuncia della corruzione della Chiesa poteva indurre chi era a conoscenza degli scritti di Lutero a individuare tracce d'eresia anche lì dove la predicazione si manteneva ancora entro i binari dell'ortodossia, come accadde al già ricordato Andrea Baura, il quale, avendo il giorno di Natale del 1520 detto «mal dil papa e di la corte romana», venne immediatamente segnalato a Leone X come seguace della «dottrina di fra Martin Luther è in Alemagna», che al Sanudo appariva «homo doctissimo qual seguita san Paulo et è contrario al papa molto»¹⁰⁶. Apparve presto chiaro, tuttavia, che le denunce contro la Chiesa, che da anni alimentavano la predicazione profetica insinuando nelle popolazioni una profonda

¹⁰⁵ Cfr. Niccoli, *op. cit.*, pp. 217-39.

¹⁰⁶ Sanuto, *op. cit.*, vol. XXIX, col. 495, cit. *ivi*, p. 123.

diffidenza nei confronti delle sue istituzioni, si stavano trasformando in una requisitoria ben più minacciosa contro una religiosità formalistica, fondata sul proliferare del culto dei santi e delle reliquie, su meccaniche devozioni e mortificazioni, su puerili superstizioni. A questa religione tutta esteriore veniva contrapposta una pietà severa ed interiore, basata sulla centralità della fede nell'esclusiva efficacia salvifica della passione di Cristo crocifisso e sulla correlata svalutazione delle opere nel processo di salvazione, temi tutti perfettamente ortodossi che la letteratura devota e le *artes moriendi* del secolo precedente, cui la stampa assicurerà una vasta circolazione ben addentro nel Cinquecento, avevano reso familiari¹⁰⁷, ma che rivisitati e rielaborati alla luce del coerente sistema teologico luterano assumevano significati profondamente rivoluzionari. Non più filtrata attraverso la predicazione e i cicli pittorici e scultorei nelle chiese e negli edifici monastici e conventuali, la Sacra Scrittura, d'altra parte, rivelava a lettori sempre più smaliziati e diffidenti le incongruenze tra l'insegnamento evangelico e il magistero ecclesiastico e il divario tra la vita di Cristo e degli apostoli e i costumi del clero, mentre il successo della predicazione profetica dei romiti e dei regolari doveva aver diffuso tra i fedeli l'impressione che l'interpretazione delle Scritture non fosse più rigidamente riservata ad una casta ristretta. Prima ancora della propagazione delle dottrine luterane, il rinnovato contatto con le fonti della rivelazione aveva sollevato incertezze, dubbi e quesiti legittimati, in un certo senso, ed accentuati dall'assenza di definizioni nette su dottrine centrali quali la predestinazione, il libero arbitrio, la giustificazione. Fin dal 1511, infatti, agli interrogativi del futuro cardinale Contarini sulla via più sicura alla salvezza, il confessore aveva replicato esortandolo a fidare nell'infinita misericordia divina e nella forza rigeneratrice della passione di Cristo e a diffidare dei meriti delle opere¹⁰⁸. E due anni più tardi il savonaroliano

¹⁰⁷ Cfr. C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, in R. Romano-C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. I caratteri originali*, vol. I, Einaudi, Torino 1972, pp. 629-43.

¹⁰⁸ Cfr. Fragnito, *Gasparo Contarini*, cit., pp. 110-15.

fra Cipriano da Pontassieve aveva esortato Pietro Paolo Boscoli, condannato a morte per aver partecipato ad una congiura contro i Medici, ad avere una «viva speranza della remissione de' tuoi peccati, mediante la passione di Cristo»¹⁰⁹. Se l'inquietudine religiosa del Contarini e del Boscoli — che si traduceva nell'uno come nell'altro in una profonda sfiducia nei mezzi tradizionali di salvezza offerti dalla Chiesa (si trattasse del rifiuto del primo della vita monastica o di quello del Boscoli, in punto di morte, della «tavoluccia» con l'immagine del Redentore e del canto dei salmi penitenziali) — rifletteva esperienze culturalmente e socialmente elitarie, il largo consenso che incontrerà di lì a poco la diffusione dai pulpiti delle dottrine protestanti e il dilagare del dibattito religioso nelle piazze e nelle botteghe testimoniano quanto profondamente fosse penetrato tra larghi strati della società urbana il malessere spirituale e quanto fosse attesa una parola capace di esprimerlo e curarlo non con minacce di castighi e di calamità, ma con l'esortazione all'abbandono fiducioso in Dio.

5. «Quasi gl'autori delle presenti heresie d'Europa»

Definiti, con animo forse eccessivamente polemico, «quasi gl'autori delle presenti heresie d'Europa»¹¹⁰, i regolari furono indubbiamente tra i più instancabili propagatori delle nuove dottrine dai pulpiti delle Chiese e nei chiostri dei loro conventi. Mentre pochi furono gli Ordini religiosi che rimasero complessivamente immuni dal «contagio» — e fra questi spiccano i domenicani¹¹¹ —, in alcuni di essi l'eresia dilagò al punto che

¹⁰⁹ F. Polidori (a cura di), *La Recitazione del caso di Pietro Paolo Boscoli e di Agostino Capponi*, in «Archivio storico italiano», I (1842), p. 301. Si veda in proposito G. Fragnito, *Della Robbia, Luca*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXVII, Enciclopedia italiana, Roma 1989, pp. 291-93.

¹¹⁰ Memoriale anonimo e non datato in Bologna, Archivio Isolani, E. 68/3-4, cit. da Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, cit., vol. II, p. 173.

¹¹¹ Girolamo Aleandro, nunzio pontificio a Venezia, nel 1533 riferiva l'opinione di «una persona grandissima» circa i domenicani: «Che cosa è Papa? che cardinali? questi padri sono le colonne della Chiesa di Dio contra Lutero». Cfr. F. Gaeta, *Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento (Girolamo Aleandro)*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1960, p. 108.

autorità civili ed autorità ecclesiastiche giunsero a minacciare la soppressione dei conventi più «infetti». Sarebbe, tuttavia, un'impresa ardua, per non dire impossibile, allo stato attuale delle nostre conoscenze, disegnare una mappa dei conventi e dei monasteri che furono i centri di maggiore irradiazione delle idee riformate. È, peraltro, opportuno rilevare che, mentre in alcuni Ordini, come gli agostiniani, i francescani, i benedettini cassinesi, l'eresia trovò nella formazione teologica, nelle tradizioni di studio o nei prolungati contrasti con Roma, un terreno ricettivo e fertile che le consentì di insinuarsi in profondità, in altri essa «contaminò» solo alcune personalità eminenti intorno alle quali si coagulò il consenso di singole comunità conventuali e l'adesione di gruppi più o meno ampi di laici.

La rapida circolazione degli scritti di Lutero, soprattutto nella Repubblica di Venezia e nel ducato di Milano, che mantenevano con la Germania intensi rapporti commerciali, aveva dato luogo fin dall'inizio degli anni Venti ad una episodica predicazione ereticale e a denunce e a sporadici arresti di frati. Ma a partire dagli anni Trenta il fenomeno assunse dimensioni tali da sollecitare provvedimenti tesi a un più rigoroso controllo dei pulpiti dai quali i fedeli venivano sempre più frequentemente indirizzati verso i nuovi sentieri della salvezza ed avviati gradualmente e spesso inconsapevolmente verso l'allontanamento dall'alveo dell'ortodossia cattolica. Contrasti di competenza tra poteri civili e autorità ecclesiastiche, connivenze tra membri dei ceti dirigenti e regolari «sospetti», strenua difesa da parte dei superiori degli Ordini religiosi della «reputazione» dei loro membri, larga protezione accordata da autorevoli porporati e prelati a predicatori in odore d'eresia, incertezze teologiche su dottrine fondamentali, diedero, tuttavia, all'azione repressiva un carattere frammentario e disomogeneo. La stessa riorganizzazione dell'Inquisizione romana nel 1542, se certamente indusse ad una maggiore cautela, non riuscì a bloccare del tutto la propaganda ereticale dai pulpiti che in alcuni Stati della penisola si protrasse almeno fino a metà secolo. Solo dopo le chiare formulazioni tridentine sulla dottrina della giustificazione (1547) e la scomparsa di Paolo III (1549),

il quale in più occasioni aveva cercato di contrastarne le iniziative¹¹², il Sant'Ufficio riuscì ad esercitare un'azione repressiva capillare e a spezzare la rete di connivenze tra frati e monaci eterodossi da una parte e membri delle classi dirigenti ed alcuni cardinali e vescovi dall'altra, che aveva a lungo consentito l'uso del pergamo per la propaganda ereticale tra vaste cerchie di fedeli. Con connotati che si andavano spostando da un generico protestantesimo al radicalismo antitrinitario e anabattistico, l'eresia continuò a serpeggiare fino agli anni Settanta nei chiostrini benedettino-cassinesi dell'Italia centro-settentrionale, dove si annidavano ancora propaggini della setta di Giorgio Siculo, favorite dallo stesso presidente della Congregazione, Andrea da Asola¹¹³.

Prima di allora l'azione repressiva sembra aver incontrato qualche successo solo in quegli Stati, come Milano e il Regno di Napoli, dove le autorità civili, timorose che, per i riflessi politici che quasi sempre accompagnavano i nuovi fermenti religiosi, le conventicole riformate potessero diventare attivi centri di resistenza al dominio spagnolo, reagirono con maggiore energia e prontezza delle autorità ecclesiastiche. Nello Stato di Milano, dove si segnalavano gli agostiniani con la loro propaganda di «pessima sorte», seminando a Cremona, a Como, a Tortona, a Monza, a Pavia «et in publico et in privato diverse heresie et articoli che sono riprobati per la Sancta Matre Chiesa, et [...] dalle predicationi, exhortationi et doctrine loro molti

¹¹² Cfr. G. Fragnito, *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXV (1989), pp. 20-47.

¹¹³ Cfr. D. Maselli, *Saggi di storia ereticale lombarda al tempo di S. Carlo*, Società editrice napoletana, Napoli 1979; Collett, *op. cit.*, pp. 256-58 e C. Madonia, *Un'appendice senese dei processi contro la «Setta Giorgiana»*, in «Bollettino della società di studi valdesi», 160 (1987), pp. 19-38. Su Giorgio Siculo cfr. i lavori di A. Prosperi, *Una cripto-ristampa dell'Epistola di Giorgio Siculo*, in «Bollettino della società di studi valdesi», 134 (1973), pp. 52-68; *Un gruppo ereticale italo-spagnolo: la setta di Giorgio Siculo (secondo nuovi documenti)*, in «Critica storica», XIX (1982), pp. 335-51; *Opere inedite o sconosciute di Giorgio Siculo*, in «La Bibliofilia», LXXXVII (1985), pp. 137-57 e *Ricerche sul Siculo e i suoi seguaci*, in R. Pozzi-A. Prosperi (a cura di), *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, Giardini, Pisa 1989, pp. 35-71.

ne hano preso scandalo et venuti in qualche dubbio circa le cose della vera et sancta Fede Catholica»¹¹⁴, di fronte alle minacce del governatore del Vasto di espellere tutti i frati da alcuni conventi o alla sua ingiunzione di chiudere il convento agostiniano della Trinità a Tortona, il Seripando, generale degli agostiniani, si vide costretto all'inizio del 1542 ad espellere dall'Ordine Agostino Mainardi e Giulio da Milano, tra i più ascoltati predicatori eterodossi. Queste misure, che sembrano aver bloccato la propaganda attraverso la predicazione, non impedirono, tuttavia, alle conventicole cresciute intorno ai chiostri agostiniani di prosperare anche dopo la dispersione del nucleo animatore aggregando nuovi proseliti e mantenendo con gli esuli rapporti intensissimi che verranno alla luce nel 1547, quando l'intercettazione di lettere del Mainardi da Chiavenna ad alcuni ex confratelli del convento milanese di San Marco rivelò tra i frati addetti alla formazione dei futuri predicatori e dottori dell'Ordine, numerosi seguaci delle dottrine riformate¹¹⁵.

Se a Milano la vigilanza delle autorità civili riuscì ad arginare la predicazione eterodossa, ma non l'espandersi del movimento riformatore di cui i regolari erano stati gli iniziatori e i capi, a Venezia, a Modena, a Lucca, i profondi legami che si vennero a creare tra membri del patriziato cittadino e frati e monaci eterodossi furono a lungo di ostacolo all'intervento delle autorità religiose. Così i ripetuti tentativi del nunzio pontificio a Venezia, Girolamo Aleandro, di ottenere la collaborazione dei magistrati nel controllo della predicazione si rivelarono vani, nonostante egli si sforzasse di convincerli del pericolo rappresentato dalla propaganda ereticale per la sicurezza dello Stato, «attenti tanti lutherani che vi sono, che potriano insurger contra dominos come è fatto in Germania»¹¹⁶. Il patriziato,

¹¹⁴ Lettera del marchese del Vasto al capitano di giustizia, Giovanni Battista Speciano, e ai podestà di Cremona, Pavia, Lodi, Como, Vigevano, Tortona, Alessandria, Milano, 13 giugno 1541, pubblicata da Chabod, *op. cit.*, p. 402.

¹¹⁵ Ivi, pp. 313-28.

¹¹⁶ Aleandro a Salviati, 24 maggio 1533, in F. Gaeta (a cura di), *Nunziature di Venezia*, vol. I, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1958, p. 48, cit. da Gaeta, *op. cit.*, p. 123.

e per la lunga tradizione di gelosa tutela dei diritti dello Stato contro le interferenze romane e per la penetrazione delle idee riformate tra molti suoi membri, non era affatto disposto ad assecondare il nunzio deciso ad imporre il divieto dell'esposizione in volgare della Sacra Scrittura dai pulpiti, suscitatrice di discussioni animate su questioni di fede «etiam tra artigiani et vil canaglia»¹¹⁷. Né si mostrò più accondiscendente nel vietare la circolazione di scritti ereticali, in cui i regolari ebbero un ruolo di primo piano, come testimonia il caso del minorita francescano Bartolomeo Fonzo, cui fu vietato il pulpito di San Geremia già nel 1531, ma che riuscì, grazie alla protezione di alcuni patrizi, a diffondere accanto ad una serie di opere dei riformatori tedeschi *Il libro della emendation et correction del stato cristiano*, un suo adattamento dell'appello di Lutero *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca*, che «si leggeva come cosa di Orlando con applauso degli ascoltatori»¹¹⁸.

Ancor più restie alle interferenze romane e ai tentativi di introdurre l'Inquisizione le autorità secolari di Lucca, uno dei maggiori centri della propaganda riformatrice in Italia. Qui, infatti, alla fine degli anni Trenta i predicatori eterodossi trovarono nei mercanti, avvicinatissimi alle nuove idee religiose nei loro soggiorni all'estero, un terreno particolarmente ricettivo, oltre che dei potenti e decisi protettori. Quando da Roma, nel giugno del 1542, si chiese l'intervento degli Anziani per disperdere le «conventicole» che si tenevano a Sant'Agostino e per cacciare «quelli frati, authori et nutritori già tanto tempo di quelli pestiferi errori» non più solo tra «qualche pedante e donne», ma tra «gli primi di la città»¹¹⁹, le misure che vennero prese mostrano lo scarsissimo zelo dei lucchesi nell'estinguere quel focolaio d'eresia d'intonazione già specificamente calvinistica che era il convento agostiniano, dove «s'intende per certo

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Aleandro a Carnesecchi, 23 aprile 1534, in *Nunziature*, cit., vol. I, p. 209, cit. da Gaeta, *op. cit.*, p. 133.

¹¹⁹ Lettera del cardinale Bartolomeo Guidiccioni agli Anziani del 28 giugno 1542 edita in G. Tommasi, *Sommario della storia di Lucca*, in «Archivio storico italiano», X (1847), pp. 163-64 e cit. da Berengo, *op. cit.*, p. 407.

che (il vicario fra Girolamo da Pluvio) ha comunicati più volte molti de' nostri cittadini con darli dottrina che quello lo debbon fare in memoria solo della passione di Cristo, non già perché credino che in quell'ostia vi sia il suo santissimo corpo»¹²⁰. Decisi a proteggere i cittadini e ad accreditare la tesi che l'eresia non avesse travalicato le mura conventuali, gli Anziani arrestarono fra Girolamo, ma l'inadeguata vigilanza consentì ad un gruppetto di popolani e di membri delle famiglie di governo di farlo fuggire. Due mesi dopo da San Frediano, convento dei canonici lateranensi, in cui intorno al priore Pietro Martire Vermigli si era aggregato un altro cenacolo riformato, dalle venature valdesiane, per sfuggire all'imminente cattura decretata a Roma, prenderanno la via dell'esilio alcuni canonici capeggiati dallo stesso Vermigli, di cui gli Anziani ancora nell'aprile del 1542 avevano chiesto la conferma come priore per il «frutto spirituale [...] fatto quest'anno con le sue prediche et con l'esempio della buona vita»¹²¹. Nessuno di costoro, tra i maggiori propugnatori delle nuove idee religiose, cadde nelle mani del Sant'Ufficio, ma la loro fuga nell'estate del 1542 imporrà ai loro seguaci la scelta di vie sempre più solitarie e segrete che approderanno nella diaspora ginevrina e quando, nel 1551, il nuovo priore di San Frediano, don Celso Martingano, colpito dall'accusa d'eresia, riparerà in Svizzera, la difesa compatta del suo operato da parte dei confratelli non troverà tra i lucchesi il silenzioso consenso che aveva accompagnato il Vermigli e i suoi compagni nel 1542¹²².

Se dopo le clamorose fughe del 1542 a Lucca si spezza quell'intrinseco rapporto tra dissenzienti laici e frati eretici, a Modena il favore accordato dal vescovo Giovanni Morone a predicatori fortemente indiziati e l'ostilità nei confronti del gesuita Alfonso Salmeron — che egli accusò di aver predicato sulla

¹²⁰ Lettera del Guidiccioni agli Anziani del 22 luglio 1542 edita in Tommasi, *op. cit.*, pp. 164-65 e cit. da Berengo, *op. cit.*, pp. 410-11.

¹²¹ Lettera degli Anziani in Lucca, Archivio di Stato, *Anziani*, Copiari lettere, vol. 547, reg. 23, f. 81v, cit. da Berengo, *op. cit.*, p. 414.

¹²² Ivi, pp. 429-31.

giustificazione «contra il senso lutherano»¹²³ — consentirà ai propagatori delle dottrine riformate di avvalersi ancora per qualche anno dei pulpiti. L'adesione alla spiritualità valdesiana, sotto la guida del cardinale Pole e di Marcantonio Flaminio, aveva indotto il Morone ad abbandonare la strenua lotta condotta in precedenza contro i regolari, i quali fin dal 1540 avevano disseminato le nuove dottrine ed alimentata la «setta luterana» che già da tempo gravitava intorno all'Accademia modenese¹²⁴. Prima di quella «conversione», allarmato dalla situazione della sua diocesi, per cui — come scrisse dalla Germania al cardinale Alessandro Farnese — «in Boemia non si ragiona tanto di tutte le heresie come a Modena et nelle botteghe si parla contro il purgatorio, contro la messa, contro la potestà ecclesiastica, contro l'invocazione de santi et altri articoli non altrimenti che si faccia in Germania», — aveva chiesto un breve per il suo vicario — «che potesse inhibire a tutti li frati exenti che nissuno predicasse senza sua licentia, anzi che de facto inhibisse che in alcuno loco si predicasse che in la Chiesa Cathedrale» —, individuando i maggiori responsabili tra gli agostiniani, «quali fraudolentemente con grand'arte hanno sparso mal seme per tutta la città», fidando nell'appoggio dei magistrati¹²⁵. Ma gli agostiniani, con il sostegno dei Conservatori, seppero aggirare il divieto di predicare in Duomo e a Sant'Agostino, comminato nel febbraio del 1541 dal vicario Sigibaldi a fra Egidio da Bergamo. Il frate «lesse», ossia espose le Epistole di San Paolo nel convento in coincidenza con le prediche nella cattedrale «per tirare alla sua audentia li Accademici» ed ebbe «grandissimo pubblico»¹²⁶. Pochi giorni dopo lo

¹²³ M. Firpo-D. Marcato (a cura di), *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. II, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1984, p. 337, cit. da M. Firpo, *Tra alumbados e spiritualis*, Olschki, Firenze 1990, p. 146.

¹²⁴ In proposito si vedano ivi, pp. 127-53, e sull'Accademia Id., *Gli spiritualis*, *l'Accademia di Modena e il Formulario di fede del 1542: controllo del dissenso religioso e nicodemismo*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XX (1984), pp. 40-111.

¹²⁵ Cfr. Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi*, cit., pp. 217-18.

¹²⁶ Lancillotti, *op. cit.*, vol. VII, p. 21, cit. ivi, pp. 220-21.

stesso vicario, così sospettoso nei confronti degli agostiniani, concedeva il pulpito della cattedrale al cappuccino Bernardino Ochino, che richiamò folle di ascoltatori «quanto ne capeva el Domo», suscitando «tanta confidenza, amor et devotione [...] in questo curioso popolo» da far «piangere ducento homini marmorei» e da convincere il Sigibaldi «che il Signor Iddio estirparebbe queste heresie quando detto scapucciolo predicasse»¹²⁷.

Questo giudizio entusiasta precedeva di pochi mesi la fuga con cui il vicario generale dei cappuccini si sarebbe sottratto, nell'agosto del 1542, alla convocazione del tribunale romano dell'Inquisizione. Il vicario del Morone non era però il solo ad essere tratto in inganno dalla predicazione dell'Ochino. Negli stessi giorni il del Vasto, governatore di Milano, rigidissimo tutore dell'ortodossia cattolica, si dichiarava ansioso di gustarne la «suavità del dire, che suole tanto dolcemente aprire le orecchie degli animi dei servi di Dio»¹²⁸. Il carattere ambiguo della predicazione aveva consentito al cappuccino, nonostante isolate ma reiterate denunce d'eresia, di trascinare per sette anni con la sua commossa e infiammata oratoria le folle della penisola, da Venezia a Palermo, e di diventare il più acclamato predicatore di quegli anni. L'esilità e la frammentarietà dei testi pervenuti delle prediche tenute tra il 1535 e il 1542 non permettono una valutazione sicura sull'ortodossia o meno del suo messaggio, ma il travolgente successo tra élites e popolani e l'incondizionato consenso anche da parte di chi era fin troppo incline a cogliere deviazioni dottrinali anche lì dove non c'erano sembrano indicare nelle tonalità appassionate e sentimentali della sua predicazione, nella sua religiosità più umana ed affettuosa, le ragioni del fascino che esercitava su uditori ansiosi di una maggiore emotività e immediatezza e stanchi di diatribe teologiche. Pietro Bembo, che nella Quaresima del 1539 a Venezia non tralasciò una delle sue prediche, dichiarò alla Colonna

¹²⁷ Ivi, p. 221.

¹²⁸ Lettera del del Vasto all'Ochino, 26 gennaio 1541, in P. Piccolomini, *Documenti del R. Archivio di Stato di Siena sull'eresia in questa città durante il secolo XVI*, in «Bullettino senese di storia patria», XVII (1910), p. 10, cit. da Chabod, *op. cit.*, p. 278.

non aver mai udito predicare più utilmente né più santamente [...] Ragiona molto diversamente e più cristianamente di tutti gli altri che in pergamo sian saliti a' miei giorni, e con più viva carità et amore e migliori e più giovevoli cose. Piace a ciascuno sopra modo e stimo che egli sia per portasene, quando egli si partirà, il cuore di tutta questa città seco¹²⁹.

La diversità di questa voce nel panorama dei predicatori del suo tempo è certamente in larga parte riconducibile all'adesione alle costituzioni dei cappuccini alla cui stesura aveva partecipato lo stesso Ochino. Essa si rifletteva innanzitutto nella centralità del Nuovo Testamento nei suoi sermoni, che non mancava di colpire i suoi ascoltatori: «Le prediche sue sono tutte sopra la dechiaratione de li Evangelii, né attendono ad altro che ad insegnare come se habbi da caminare per la via del Paradiso; ha un fervor mirabile, accompagnato da una voce perfettissima», scriveva Agostino Gonzaga ad Isabella Gonzaga nel marzo del 1535¹³⁰. Ma anche in quel *fervor mirabile*, ossia in quella scelta di propagare una pietà cristocentrica con parole, come prevedevano le costituzioni, «nude, pure, semplici, humile, et basse, niente di meno divine, infocate et piene d'amore»¹³¹. Tuttavia, nell'Ochino questa esigenza di muovere e dilettere l'uditorio, piuttosto che indottrinarlo — in linea con le costituzioni dell'Ordine ma anche con una tendenza che si era andata lentamente affermando nell'oratoria sacra fin dalla metà del secolo precedente¹³² — si coniugava con una religiosità aliena dalle «troppe littere e sottile speculatione», indifferente tanto alle dispute teologiche quanto alla

¹²⁹ Lettere del 23 febbraio e del 4 aprile 1539, in *Opere del Cardinale Pietro Bembo, ora per la prima volta tutte in un corpo unite, Tomo terzo contenente Le Lettere Volgari...*, In Venezia, presso Francesco Hertzhauser Librario all'Insegna della Roma Antica, 1729, pp. 334-35, cit. da Simoncelli, *Pietro Bembo*, cit., pp. 3-4.

¹³⁰ Cfr. E. Solmi, *La fuga di Bernardino Ochino secondo i documenti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*, in «Bullettino senese di storia patria», XV (1908), p. 40.

¹³¹ A. D'Ascoli, *La predicazione dei Cappuccini nel Cinquecento in Italia*, Libreria San Francesco, Loreto 1956, p. 132.

¹³² Cfr. C. Delcorno, *Dal «sermo modernus» alla retorica «borromea»*, in «Lettere italiane», XXXIX (1987), pp. 465-83.

Chiesa come insieme di istituzioni, dogmi e dottrine, tutta tesa alla rigenerazione dell'uomo interiore¹³³. Se la *suavità* e la *dolcezza* del suo messaggio non potevano non conquistare un pubblico abituato a predicatori più prони a spalancare dinanzi ai loro occhi le porte dell'inferno e a descrivere i supplizi dell'aldilà che ad illustrare la nozione del perdono e «ad insegnar come se habbi da caminare per la via del Paradiso», la predicazione dell'«homo interiore alla bernardinesca»¹³⁴ non poteva non allarmare, per i suoi silenzi sulla funzione mediatrice della Chiesa più che per le sue affermazioni eterodosse, coloro che, come i teatini, fin dal 1536 avevano intuito e poi denunciato la sua «volpina fraude». Grazie alla protezione e alla connivenza di autorevoli cardinali, l'Ochino, incalzato dall'Inquisizione, riuscì a riparare in Svizzera. La sua fuga non segnò, tuttavia, la fine della sua influenza sui gruppi ereticali italiani, che, anzi, attraverso la penetrazione clandestina dei suoi scritti in cui poté finalmente predicare Cristo «senza maschera», si fece più incisiva, né fece tacere definitivamente sui pulpiti la voce del dissenso, ma, per gli echi prolungati che suscitò e per le vaste connessioni che vennero emergendo dai processi inquisitoriali tra predicazione eterodossa e penetrazione dell'eresia a tutti i livelli del laicato, diede avvio ad un vasto e coerente progetto di controffensiva da parte della Chiesa. Muovendosi sulle stesse linee percorse dai predicatori del dissenso che, con il loro messaggio eversivo rivolto a uomini e donne di ogni ceto, di ogni livello di cultura, avevano infranto le barriere erette dalla raffinata cultura umanistica tra l'alta e inquieta spiritualità dei dotti, soli autorizzati ad accedere agli *arcana fidei*, e la religiosità elementare dei «semplici», la Chiesa si impegnò in un'opera di saldatura senza precedenti tra la cultura delle classi dominanti e quella delle classi subalterne. Mentre

¹³³ Cfr. Bernardino Ochino, *I «dialoghi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di Ugo Rozzo, Claudiana, Torino 1985, p. 51, e vedi anche A. Aubert, *Valdesianesimo ed evangelismo italiano. Alcuni studi recenti*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLI (1987), pp. 164-67.

¹³⁴ Cfr. G. Fragnito, *Vittoria Colonna e l'Inquisizione*, in «Benedictina», 37 (1990), p. 172.

l'Inquisizione si assunse il compito di sciogliere e disperdere i sodalizi elitari, intorno ai quali avevano gravitato molti predicatori eterodossi, non arretrando neanche di fronte a cardinali e vescovi che vennero arrestati e processati, vecchi e nuovi Ordini si adoperarono in un'azione che fu ad un tempo di recupero delle popolazioni lambite dall'eresia e di più profonda ed incisiva cristianizzazione del mondo rurale, dove il movimento riformatore non era riuscito a imporsi.

Un ruolo di primissimo piano svolgeranno in questa azione di riconquista i cappuccini ed i gesuiti. I primi, tuttavia, guardati con sospetto dopo la fuga dell'Ochino, dovranno attendere gli anni successivi alla conclusione del Concilio per inserirsi nello sforzo, da un canto, di contenimento delle infiltrazioni ereticali, attraverso l'organizzazione di «stazioni» missionarie nelle regioni più esposte, come il Piemonte e la Lombardia, dalle quali i frati si irradiavano per svolgere la loro predicazione antiereticale; dall'altro, di acculturazione delle popolazioni contadine nel Meridione attraverso le missioni popolari. I gesuiti, invece, prim'ancora della fine del Tridentino, avevano messo a punto tattiche diversificate e predisposto tecniche e strumenti di propaganda e di penetrazione che, destinati ad essere perfezionati e compiutamente sviluppati nel secolo successivo, denotano fin da ora la straordinaria «modernità» della loro strategia missionaria, improntata al principio, efficacemente riassunto dal Polanco, secondo cui «in quanto potranno devono assomigliarsi alle condizioni delle persone con quali trattano»¹³⁵. Attività educativa e pedagogica, che non rientrava all'origine nel progetto di Ignazio¹³⁶, e predicazione fin dalla fine degli anni Quaranta faranno parte di un unico, coerente progetto di acculturazione delle masse, in cui la priorità accordata alle classi alte rispondeva ad una strategia

¹³⁵ A. Polanco, *Complementa. Epistolae et commentaria P. Ioannis Alphonsi de Polanco*, vol. II, MHSI, Madrid 1917, p. 725, cit. da A. Prosperi, «Otras Indias: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi», in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1982, p. 227.

¹³⁶ Cfr. M. Batllori, *Le città italiane e i collegi gesuiti*, in *Città italiane del '500*, cit., pp. 293-97.

che «mirava alla conquista dei 'rudes' come effetto indotto della conquista dei livelli sociali più elevati»¹³⁷ e che si fondava sulla convinzione che «l'influsso discende dalli capi agl'altre membra»¹³⁸.

Accanto alla predicazione di tipo occasionale e tradizionale, sollecitata da vescovi, comunità, principi, monasteri femminili, si andavano già profilando, nelle missioni antiereticali del Rodriguez in Calabria, del Possevino in Savoia, del Bobadilla nella Valtellina, e nell'apostolato in zone diseredate e arretrate come la Corsica, la Sardegna, la Lunigiana e la Garfagnana, gli Abruzzi, la Sicilia, il Salernitano, nuovi metodi e nuove tecniche che culmineranno nelle missioni popolari del Seicento¹³⁹. Se il Rodriguez, dopo aver assistito i valdesi condannati a morte in Calabria nel 1561, osservava che le armi possono forzare i corpi, ma non le opinioni, e che senza l'insegnamento della sana dottrina e la persuasione l'eresia non sarebbe stata debellata, il Possevino, in Savoia, negli stessi anni, si adoperava ad estinguere i gruppi valdesi e calvinisti, ma nel contempo cercava di promuovere la fondazione di collegi per i rampolli della classe dirigente e una intensa predicazione catechistica fra le popolazioni. Ma fin da allora gli strumenti di persuasione utilizzati denotano una sorprendente attenzione ai diversi livelli di cultura dei fruitori. Mentre il Possevino in Savoia si serve della stampa a fini propagandistici, affiggendo in edifici civili e religiosi manifesti con succinte esposizioni degli articoli di fede e dei fondamenti della morale cattolica, sapendo di rivolgersi a un pubblico raggiunto, sia pure superficialmente, dall'alfabetizzazione¹⁴⁰, nelle zone rurali e

¹³⁷ Proserpi, «Otras Indias», cit., p. 232.

¹³⁸ Monaco, Bayer. Hauptstaatsarchiv, *Jesuiten*, 560, c. 14v, cit. ivi.

¹³⁹ Cfr. C. Faralli, *Le missioni dei Gesuiti in Italia (sec. XVI-XVII): problemi di una ricerca in corso*, in «Bollettino della società di studi valdesi», XCVI (1975), pp. 97-116 e E. Novi Chiavarria, *L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno*, in Galasso-Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa*, cit., vol. II, pp. 159-85.

¹⁴⁰ Cfr. M. Scaduto, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica 1560-63*, in «Archivum Historicum Societatis Jesu», XXVIII (1959), pp. 51-191.

montane del Mezzogiorno i gesuiti si affidano al linguaggio vivo, facendo ricorso ad apparati scenografici e ad elementi emotivi di grande effetto che troveranno la loro massima espressione durante le missioni popolari nelle processioni penitenziali.

All'apostolato fondato prevalentemente sulla predicazione si aggiunse, a partire dal 1548, con l'istituzione del primo collegio a Messina, quello dell'insegnamento, non concepito, peraltro, come attività separata dalla prima, ma piuttosto come integrativa. Finanziati da privati, da principi, da comunità, da ecclesiastici, i collegi ebbero un rapido incremento: 20 nel 1556, anno di morte di sant'Ignazio, erano già 45 nel 1580, destinati a salire a 91 nel 1615, distribuiti in tutti gli Stati della penisola, con una prevalenza nel Regno di Napoli (41)¹⁴¹. L'esigenza di educare i giovani nell'ortodossia cattolica, rendendoli impermeabili alle infiltrazioni ereticali, e di promuovere il loro lealismo e la loro soggezione al principe, oltre che la carenza di strutture educative civili, fu determinante nell'espansione dei collegi. Se Emanuele Filiberto di Savoia contribuiva finanziariamente alla fondazione del collegio torinese, convinto «non essere modo nessuno migliore né via più certa per la sicura conservazione et augumento de' stati ch'il trattenerli sudditi nel timor santo di Dio e confirmatione della santa fede catholica e l'instituire la gioventù nei buoni costumi et disciplina christiana e nelle buone lettere, essendo la gioventù come seminario di quelli che di poi fanno, costituiscono e governano le terre e città»¹⁴²; anche nella Repubblica di Venezia Alvise Contarini legava alla Compagnia il palazzo avito alla Madonna dell'Orto perché vi fosse istituito un collegio per giovani patrizi «che studiino et si allevino nel timor de Dio»¹⁴³. Attraverso l'educazione delle élites, che, allontanandosi pro-

¹⁴¹ Cfr. M. Fois, *Italia*, in *DIP*, vol. V, col. 202, e M. Battlori, *Economia e collegi*, in *Cultura e finanze. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1983, pp. 121-38.

¹⁴² A. Erba, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1630)*, Herder, Roma 1979, p. 416.

¹⁴³ Cfr. G. Cozzi, *Contarini, Alvise*, in *Dizionario Biografico*, cit., vol. XXVIII (1983), p. 81.

gressivamente dalle istanze erasmiane della concezione del fondatore, privilegerà gli aspetti formalistici ed esteriori, e la catechizzazione delle masse veniva, quindi, abbozzato già negli anni precedenti la chiusura del Concilio quel tentativo di omogeneizzazione della cultura ai vari livelli e di controllo e di coercizione dei fedeli operato dalla Chiesa post-tridentina, di cui i gesuiti saranno i principali esecutori.

6. «*Il funerale sia privo d'ogni sorte di pompa et honore sì che non passi tre o quattro scudi al più*»

Momento privilegiato d'incontro tra ordini religiosi e laicato, la predicazione lasciava dietro di sé echi ed effetti che potevano prolungarsi nel tempo. Se per il loro rapido avvicinarsi sui pulpiti e il carattere episodico del loro apostolato, i predicatori raramente riuscivano ad incidere in profondità sulla religiosità e sui comportamenti morali dei fedeli — gli stessi gesuiti a fine Seicento si interrogarono sull'efficacia delle missioni popolari —, essi potevano, con la loro parola persuasiva o appassionata, orientare i fedeli verso i conventi degli Ordini di appartenenza, dove si sarebbero rinsaldati vecchi legami o instaurati nuovi rapporti ed avrebbero fruttificato i semi gettati dai pulpiti. Legami che avrebbero spinto i fedeli a frequentarne i chiostri e le chiese, a prediligere i confessori, a destinarvi — piuttosto che alla parrocchia — le spoglie e i legati pii, a istituirci fondazioni per messe di suffragio, a indirizzarvi i figli avviati alla vita regolare, ad assistere alle devozioni da loro promosse o coltivate o ad entrare a fare parte di confraternite di cui avevano la guida spirituale, spesso avevano la loro origine nel fascino esercitato dai predicatori. Il rapporto di Vittoria Colonna con Ambrogio Catarino, cui si è accennato, non si esauriva, infatti, nell'ascolto delle prediche, ma si prolungava nel chiosstro e nella cella del convento di San Silvestro a Montecavallo, dove si ritrovavano dopo i sermoni insieme con Michelangelo e Lattanzio Tolomei per discutere alla presenza

del domenicano sulla pittura sacra¹⁴⁴. Anche i monaci benedettini cassinesi, solo marginalmente coinvolti nella cura d'anime nelle parrocchie di cui avevano il governo, non si erano del tutto estraneati dalla società ed attraverso le «lezioni» — esposizione delle Sacre Scritture rivolte per solito ad un pubblico più selezionato — mantenevano rapporti privilegiati con le famiglie dei ceti dirigenti, tra le quali — e per la loro ricchezza che garantiva ai monaci una certa agiatezza e per l'accento posto su un'intensa attività intellettuale e su una severa spiritualità — reclutavano prevalentemente i loro membri. Centri di meditazione spirituale, di studi biblici e patristici, di dibattiti intellettuali, i monasteri benedettini sembrano aver svolto un ruolo assai rilevante nell'orientare la pietà dei laici, che vi si ritiravano per la settimana santa, «parendome», come scrisse Baldassar Castiglione alla madre a proposito di San Benedetto Polirone di Mantova, «che quello sia loco più remoto et apto a simile devotione»¹⁴⁵, ma anche per discutere di problemi filosofici e religiosi, come testimonia uno dei *Dialoghi della morale philosophia* di Antonio Brucioli, ambientato nei chiostri di San Giorgio Maggiore di Venezia¹⁴⁶. Tra ritiri spirituali e dotte conversazioni potevano crearsi rapporti duraturi che si estendevano a più membri di un casato: Gasparo Contarini, che a San Giorgio Maggiore aveva trascorso la settimana santa del 1511, continuò a frequentare con assiduità quel monastero e gli ameni possedimenti della Congregazione sulla terraferma a Rovolon e a Ronciette insieme con il fratello Tommaso e il cognato Matteo Dandolo, anch'essi autorevoli magistrati della Repubblica¹⁴⁷. Questo saldo rapporto si perpetuò anche dopo la creazione cardinalizia nel 1535 con la

¹⁴⁴ Cfr. A.M. Bessone Aurelj, *I Dialoghi michelangioli di Francesco d'Olanda*, 3ª ed., Magliione, Roma 1939.

¹⁴⁵ Lettera ad Aloisia Castiglione, Carpi 2 aprile 1501, in Baldassar Castiglione, *Le lettere*, a cura di G. La Rocca, vol. I, Mondadori, Milano 1978, p. 14.

¹⁴⁶ Antonio Brucioli, *Dialoghi*, a cura di Aldo Landi, Prismi, Napoli 1982, pp. 277-85.

¹⁴⁷ Cfr. Fragnito, *Il cardinale Gregorio Cortese*, cit., pp. 421-23.

nomina a protettore della Congregazione ed alla sua morte, avvenuta a Bologna nel 1542, le sue spoglie — in attesa di essere traslate a Venezia nella cappella di famiglia alla Madonna dell'Orto — vennero depositate nel monastero benedettino di San Procolo che ospitava il nipote prediletto don Placido. Ma i benedettini non si limitarono ad esercitare una forte influenza spirituale sulle élites, indirizzando alcuni esponenti di esse verso posizioni eterodosse, ed a diffondere in ogni strato della società, attraverso il *Beneficio di Cristo*, scritto dal benedettino Benedetto da Mantova e rivisto da un assiduo frequentatore dei loro monasteri, Marcantonio Flaminio, la loro peculiare pietà su cui si erano venute innestando le dottrine dei riformatori d'oltralpe e del Valdés. Essi sembrano aver svolto, grazie alla provenienza da quei ceti dirigenti con cui intrattenevano stretti rapporti, anche un ruolo politico nell'agitata vita degli Stati regionali, come testimoniano gli stretti contatti prima con i Fregoso, poi con gli Adorno di Gregorio Cortese, mentre era abate di Sant'Onorato di Lérins, ed il suo contributo alla elaborazione della riforma costituzionale della Repubblica genovese del 1528 che sarebbe stata modellata sul sistema di governo della Congregazione¹⁴⁸.

Se la passione per la lotta politica accompagnò i benedettini oltre la soglia di quei monasteri in cui li aveva condotti il disprezzo del mondo, la loro spiritualità non fu mai percorsa dalle tensioni politiche che alimentarono la religiosità dei conventi domenicani della Congregazione di San Marco, in cui a lungo rimasero vivi il culto e la memoria del Savonarola. Quanto profonda potesse essere l'incidenza della lezione savonaroliana con la sua severa spiritualità ed il suo attaccamento alle forme repubblicane di governo lo rivelano la congiura antimedicca ordita dal ricordato Pietro Paolo Boscoli e gli ultimi attimi della sua vita. Confortato dal commento del frate ferrarese al salmo *Miserere mei Deus*, egli volle anche un confessore del convento di San Marco, facendo esplicitamente i nomi di alcuni padri. A nulla valsero le obiezioni, dettate da cautela

¹⁴⁸ Ivi, pp. 159-61.

politica, dell'amico Luca Della Robbia, il quale suggerì soluzioni alternative, mostrando tra l'altro, attraverso l'ottima conoscenza dei confessori attivi a Firenze, quanto questi fossero integrati nella vita cittadina: il Boscoli, rifiutato con energia un confessore secolare, non si acquietò finché i suoi amici, dopo un'affannosa ricerca, non riuscirono a rintracciare fra Cipriano da Pontassieve, professore a San Marco e in quel momento priore di San Domenico di Fiesole¹⁴⁹. Se il caso del Boscoli documenta efficacemente l'impatto dell'insegnamento di fra Girolamo sul singolo individuo, il secolare rapporto che unisce la famiglia Salviati, nei suoi rami fiorentino e romano, ai conventi domenicani illustra la tenacia di tradizioni domestiche, in cui fede repubblicana e devozione alle memorie savonaroliane s'intrecciano in un nodo indissolubile. Famiglia di mercanti fiorentini, affacciatasi al potere a fine Duecento dopo i conflitti antimagnatizi, i Salviati seppero cogliere, come molte famiglie «nuove», la fresca vitalità ed il fervore spirituale dei nuovi Ordini Mendicanti che, in concomitanza con la propria ascesa, si erano insediati saldamente nella società urbana¹⁵⁰. Con francescani e domenicani mantennero, tuttavia, relazioni che denotano atteggiamenti religiosi diversificati: se nella chiesa di Santa Croce dei minori vollero seppellire i loro morti durante tutto il Quattrocento e gran parte del Cinquecento, in virtù di un ideale di povertà che contrastava con le condizioni del loro vivere terreno, nel convento di San Marco dei domenicani dell'osservanza, fondato nel 1436 per volere di Cosimo il Vecchio e presto divenuto luogo d'incontro della *docta pietas* degli umanisti, collocarono i figli destinati alla vita conventuale

¹⁴⁹ Cfr. Polidori (a cura di), *Recitazione del caso di Pietro Paolo Boscoli*, cit., pp. 283-309.

¹⁵⁰ In proposito si veda C. Bonanno-M. Bonanno-L. Pellegrini, *I legati «pro anima» ed il problema della salvezza nei testamenti fiorentini della seconda metà del Trecento*, in «Ricerche storiche», XV (1985), pp. 183-220, lavoro che, attraverso l'analisi del cospicuo numero di lasciti disposto in favore degli Ordini religiosi cittadini, documenta la rapida e profonda penetrazione degli Ordini Mendicanti nella società fiorentina e la debole resistenza della parrocchia di fronte all'attrazione delle chiese conventuali e delle confraternite ispirate dai nuovi Ordini.

(nessuno di loro vestirà l'abito dei francescani, il cui reclutamento mantenne un carattere più popolare) e trovarono, come molti membri dei ceti sociali più alti, i loro direttori spirituali. In stretti rapporti con Antonino Pierozzi, destinatario nel 1458 di un lascito di Jacopo di Alemanno di 550 fiorini d'oro per i poveri affidati alle sue cure, lo designarono santo protettore della casa dopo la canonizzazione nel 1528, ne imposero il nome a vari membri della famiglia ed eressero, intorno alle sue spoglie, tra il 1578 e il 1588, nella chiesa di San Marco una sontuosa cappella costata 80.000 ducati e decorata da artisti famosi, come il Passignano, l'Allori e il Giambologna. Con una cerimonia di straordinario sfarzo in cui venivano associati in una comune apoteosi il nome dell'arcivescovo e dei committenti, i resti del santo vennero traslati il 9 maggio 1589 nella cappella, che a partire da quella data ospiterà anche i morti di casa Salviati. Ma altrettanto forte e duratura fu l'adesione dei Salviati al messaggio politico e religioso di Girolamo Savonarola, che rinsaldava il loro attaccamento alle forme repubblicane, già manifestatosi nella congiura dei Pazzi ordita nel 1478 contro Giuliano e Lorenzo de' Medici, alla quale parteciparono vari membri della casa. Il matrimonio stipulato tre anni dopo tra Jacopo di Giovanni Salviati e Lucrezia, figlia del Magnifico e sorella del futuro Leone X, segnò una tregua delle ostilità e gettò le basi delle fortune romane dei figli di Lucrezia, due dei quali, Giovanni e Bernardo, vennero creati cardinali, ma non cancellò definitivamente i sospetti dei Medici intorno alla loro fede repubblicana, testimoniata dalla generosa protezione accordata ai fuorusciti fiorentini, epigoni del movimento «piagnone», che complottavano contro il regime mediceo. Le mire al papato di Giovanni Salviati furono, quindi, energicamente ostacolate da Cosimo I nel 1549, mentre i Salviati rimasti a Firenze vennero tenuti lontani da cariche e dignità a corte fino ai tempi di Cosimo II. Questa diffidenza non veniva mantenuta viva solo dalle loro mene politiche, ma anche dalle chiare testimonianze di una tenace perseveranza nel culto delle memorie savonaroliane, di cui era diventato fulcro il monastero delle domenicane di San Vincenzo di Prato (fon-

dato nel 1503 da Francesco Salviati), dove Caterina de' Ricci, con il suo rigorismo ascetico e con la sua attività «profetica», presto posta sotto controllo dal regime che vi vedeva una seria minaccia alla propria stabilità, perpetuava lo spirito savonaroliano. Intorno alla «santa viva» graviterà l'intera famiglia di Filippo di Averardo Salviati, il quale, a seguito di vari miracoli, la scelse come direttrice spirituale e fece voto di costruire una nuova chiesa per il convento. Terminata nel 1565, con una spesa di 30.000 ducati, la chiesa venne affiancata da appartamenti in cui si ritirarono Filippo e la moglie Maria Gualterotti accanto a quattro delle loro figlie che entreranno una dopo l'altra a San Vincenzo, dove verranno tutti sepolti.

Anche i Salviati romani mantennero nelle loro pratiche devozionali una religiosità dai connotati tipicamente e profondamente fiorentini, che si tradusse nella scelta di farsi seppellire nella chiesa domenicana di Santa Maria sopra Minerva, luogo privilegiato d'incontro dei fiorentini a Roma, in cui Lucrezia Salviati fece costruire una cappella che ospiterà per oltre due secoli i Salviati romani. E che nella scelta del luogo di sepoltura si riflettessero antiche tradizioni devozionali domestiche lo dimostra la partecipazione nel 1558 di Giovanni Battista Salviati, fratello del cardinale Antonio Maria, alle manifestazioni religiose organizzate alla Minerva perché le opere del Savonarola non fossero incluse nell'Indice di Paolo IV. Vi accompagnava Filippo Neri, uno dei più ardenti seguaci e difensori del Savonarola, di cui era divenuto discepolo insieme alla moglie Porzia de' Massimi, la quale, rimasta vedova nel 1562, entrerà tra le domenicane di Santa Lucia a Firenze e nel 1572 fonderà, su invito di Gregorio XIII, il convento delle domenicane di Santa Caterina a Magnanapoli a Roma¹⁵¹.

Non è sempre possibile, come per i Salviati, collegare i rapporti privilegiati con un Ordine religioso a durevoli tradizioni

¹⁵¹ I rapporti tra i Salviati e i domenicani sono stati ricostruiti sulla base delle notizie fornite in ordine sparso da P. Hurtubise, *Une famille-témoin. Les Salviati*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1985. Vedi anche, sui rapporti con Filippo Neri, A. Cistellini, *San Filippo Neri, l'Oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 60-1.

devozionali e a latenti tensioni politiche, né, d'altro canto, si possono rintracciare atteggiamenti religiosi univoci ispirati da un medesimo Ordine. A Lucca nella chiesa del convento domenicano di San Romano, dove si manterrà viva per tutto il Cinquecento la severa lezione savonaroliana, facoltosi ed autorevoli cittadini, come Michele Burlamacchi, si raccoglievano in vita accanto a semplici artigiani nella Compagnia del Gesù e da morti chiedevano di esservi sepolti nei sontuosi sepolcri gentilizi, ma senza pompa e senza ostentazione, accanto alle nude pietre tombali dei popolani. A Modena, invece, banchieri e ricchi mercanti si facevano seppellire a San Domenico, accompagnati da decine di torce accese, da tutte le confraternite cittadine, dai frati di altri Ordini, dagli ecclesiastici del Duomo, «cum pompa et honoribus»¹⁵². Più incisivo sembra essere stato l'ideale di povertà e di umiltà predicato dai francescani e tale da riflettersi con una certa uniformità nelle disposizioni testamentarie relative alle esequie. A Modena, oltre che a San Domenico, gli agiati mercanti sceglievano di essere sepolti nella chiesa di San Francesco dei conventuali «absque aliqua pompa», e mentre Giacomo Castelvetro, considerato il più ricco cittadino modenese, precisava «senza la cuperta de banchieri», il facoltoso Paolo Livizzani proibiva che le proprie armi gentilizie fossero poste in chiesa o in qualsiasi altro luogo, desiderando tale consuetudine «abolere et in desuetudine poni»¹⁵³.

Se a Modena e a Lucca non sembra possibile collegare la scelta dei luoghi di sepoltura da parte degli esponenti delle famiglie di governo a motivazioni estranee alle tradizioni devozionali familiari o individuali, a Napoli le scelte della grande nobiltà appaiono maggiormente condizionate dall'appartenenza ai Seggi, organismi politico-amministrativi oligarchici e chiusi, vere e proprie roccaforti dell'aristocrazia, che esercitavano un controllo sulla vita cittadina anche per quanto riguardava le manifestazioni religiose. La dislocazione delle sepolture per

¹⁵² Cfr. Berengo, *op. cit.*, p. 362 e Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi*, cit., pp. 197-98.

¹⁵³ Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi*, cit., p. 244.

gruppi di famiglia facenti parte dello stesso Seggio ne è un riflesso: la cattedrale ospita le cappelle dell'aristocrazia del Seggio di Capuana, la parrocchiale di Santa Maria di Portanova spartisce con la chiesa conventuale di Sant'Agostino alla Selveria le sepolture delle famiglie dell'omonimo Seggio; nell'antico convento francescano di San Lorenzo sono erette le cappelle dell'aristocrazia del Seggio di Montagna; nel convento di San Domenico Maggiore si fanno seppellire le famiglie del Seggio di Nido ed i Carafa occupano con le cappelle dei loro sei rami quasi l'intera chiesa. Fin dal loro insediamento gli Ordini Mendicanti si dividono insieme alla cattedrale le più antiche cappelle aristocratiche, ma anche quando, tra Quattro e Cinquecento, si moltiplicheranno le cappelle di famiglie «vecchie» e «nuove», la scelta continuerà a cadere sulle chiese degli Ordini antichi presenti nel Seggio di appartenenza, con una preferenza, tuttavia, per quelli che avevano aderito ai movimenti dell'osservanza: la chiesa francescana osservante di Santa Maria la Nova (Porto), il monastero benedettino-cassinese dei SS. Severino e Sossio (Montagna), il convento degli eremitani agostiniani dell'osservanza di San Giovanni a Carbonara (Capuana). Bisognerà attendere il Seicento perché la predilezione per gli Ordini antichi venga sostituita da quella per i gesuiti, nella cui chiesa molti esponenti del ceto nobiliare chiederanno di essere sepolti¹⁵⁴. Tuttavia, indipendentemente dal luogo della sepoltura, le modalità delle esequie indicate dai testanti agli eredi o agli esecutori testamentari rivelano nella pietà della nobiltà napoletana una forte tradizione francescana, che non sembra essere condivisa dal ceto borghese nei cui testamenti è spesso espressa la volontà di essere sepolti in maniera conforme al proprio status e alla propria condizione. L'aristocrazia chiede, invece, di essere sepolta indossando l'abito fran-

¹⁵⁴ M.A. Visceglia, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Guida, Napoli 1988, pp. 107-39. Sulla crescente importanza della tomba e della cappella di famiglia nell'elezione della sepoltura nei testamenti senesi, cfr. S.K. Cohn Jr., *Death and Property in Siena, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1988, pp. 113-14.

cescano, di essere accompagnata nell'ultimo viaggio da un numero limitato di torce e dai soli preti della parrocchia o dal clero regolare degli Ordini ai quali il testante è particolarmente legato, nonché dai poveri, di cui Giovanni Antonio Caracciolo, nel 1546, precisa anche il numero e la qualità: «trenta poveri che più poveri non si possano trovare»¹⁵⁵.

Largamente privilegiati nella scelta dell'ultima dimora e destinati a rimanerli a lungo, gli Ordini religiosi sono raramente assenti dai testamenti anche di chi affida le proprie spoglie alla Chiesa parrocchiale. Chiamati spesso a testimoni delle ultime volontà dei fedeli, che legano loro proprietà immobiliari o rendite di beni fondiari, provviste alimentari annue, elemosine, somme di denaro esplicitamente destinate al pagamento dei predicatori di Quaresima¹⁵⁶, i religiosi non soltanto favoriscono uno spostamento massiccio di beni dai laici agli istituti regolari, ma attraverso il peso considerevole che esercitano nell'inquadramento della vita religiosa mediante la diffusione di pratiche e devozioni, influenzano profondamente le forme della religiosità dei laici. Se nella *commendatio animae* che introduce il testamento spesso sfilano in corteo i santi venerati dagli Ordini prediletti e sono percepibili le tracce di una pietà mariana o eucaristica di cui gli stessi Ordini si erano fatti promotori, nei legati *ad animas* che andavano ad alimentare un numero sempre crescente di messe e di officie di suffragio per l'anima del testatore e dei parenti defunti e nella frequente richiesta dell'invio di frati «a visitare per esso et per l'anima sua» il santuario della Madonna di Loreto o quello di Santa Maria degli Angeli ad Assisi per lucrare indulgenze *post mortem*¹⁵⁷ si

¹⁵⁵ Visceglia, *op. cit.*, pp. 114-15. Sui comportamenti dei senesi di fronte alla morte e sulle disposizioni relative ai funerali cfr. Cohn Jr., *op. cit.*, pp. 161-84.

¹⁵⁶ Cfr. Turchini, *Clero e fedeli a Rimini*, cit., pp. 112-13.

¹⁵⁷ Ivi, pp. 161-62, e R. Colapietra, *Gli acquilani d'antico regime davanti alla morte. 1535-1780*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1986, pp. 21-3. Da questa indagine emerge per il periodo che ci interessa nella scelta dei luoghi di sepoltura all'interno della città dell'Aquila il netto predominio delle chiese conventuali rispetto a quelle secolari. Solo a partire dal 1570/80 si verificerebbe una leggera flessione a favore delle chiese secolari (non viene precisato se parrocchiali), rimanendo, peraltro, la proporzione del 68,8% contro il 31,2% sostanzialmente invariata per tutto il Cinquecento (cfr. pp. 11-63).

riflettono quel «devozionismo spicciolo»¹⁵⁸ e quella religiosità formalistica e contabile con i quali la Controriforma stava soppiantando la pietà cristocentrica ed interiorizzata della predicazione evangelica. Non a caso un uomo come Ludovico Beccadelli, che di quella pietà si era nutrito nella cerchia del Contarini e che continuerà a coltivarla nell'intimo della propria coscienza fino alla morte, nel testamento rogato nel 1566 nel convento dei canonici lateranensi di San Giovanni in Monte di Bologna, non dispone un solo legato a favore degli Ordini religiosi, non chiede una sola messa di suffragio per l'anima né l'accompagnamento di frati al rito funerario. Destina le sue spoglie alla Chiesa parrocchiale di Santo Stefano e, solo qualora la cappella che vi sta facendo erigere non fosse pronta, al convento di San Giovanni in Monte, dove sono sepolti i più illustri suoi avi. Non invoca né i santi, né la Vergine, né le schiere celesti, ma, quasi in un'estrema professione di fede, raccomanda l'anima a «Gesù Christo Signor et Redentor nostro, et humilmente gli chiede perdono de tutte le sue colpe, che sono molte, pregando sua Divina Maestà che le lavi col suo pretiosissimo Sangue, sparso per noi miseri peccatori sul legno della Santa Croce»¹⁵⁹.

Non doveva essere, tuttavia, comune una siffatta coerenza tra fede nei benefici della passione di Cristo e rifiuto del potere di intercessione degli Ordini religiosi, che cancellava atteggiamenti profondamente radicati nella coscienza e nella mentalità dei fedeli. La professione di fede nella dottrina della giustificazione *sine operibus* s'innesta su abitudini e comportamenti religiosi tradizionali, modificandoli solo in superficie, e

¹⁵⁸ Rosa, *La Chiesa meridionale*, cit., p. 345.

¹⁵⁹ G. Morandi (a cura di), *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti originali di Mons. Lodovico Beccadelli, arcivescovo di Ragusa*, t. I, parte I, Istituto delle Scienze, Bologna 1797, p. 157. Sul Beccadelli cfr. G. Fragnito, *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Arsenale, Venezia 1988, pp. 65-108. Interessante il caso del mercante veneziano Giovanni Zonca il quale, processato per eresia nel 1582 e condannato al carcere perpetuo, poi liberato, riaffermò nel testamento del 1615 la sua adesione alle dottrine riformate. Cfr. V. Rossato, *Anvers et ses libertés vues par Giovanni Zonca, hétérodoxe vénitien (1562-66)*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», LXXXV (1990), pp. 291-321.

si coniuga senza contraddizione con la totale fiducia nei gesuiti e nei cappuccini nel testamento del conte modenese Fulvio Rangoni rogato negli stessi anni. Allievo di Gerolamo Teggia e di Giovanni Bertari, che ebbero un ruolo di primo piano nella diffusione e nel consolidamento del dissenso ereticale modenese, Fulvio chiede perdono a Dio per i suoi peccati pregandolo «a riguardare in quel santissimo sacrificio ch' il suo benedetto figliuolo gli offerse sul legno della Croce per soddisfazione e pagamento di tutti i peccatori che con vera operante fede riguardano in lui» e supplicandolo «parimente per lo merito di Giesù Christo mio Salvatore, e nel qual pongo ogni mia speranza, ad usare meco della sua misericordia poi che non imputando esso i peccati saranno come non fossero fatti». Al termine di questa dichiarazione di fede riformata, secondo quell'ideale di umiltà francescana diffuso tra i più autorevoli rappresentanti della nobiltà modenese, ordina che «il funerale sia privo d'ogni sorte di pompa e d'honore, si che ne' sacerdoti ch'accompagnano il corpo, torze et ogn'altra sorte di demonstrationi, non passi tre o quattro scudi al più» e che le officature per l'anima nel mese che segue la sua morte siano fatte «senza alcun'apparato [...] come s'usa negli uffici di più privati della Città». In linea con tradizioni che l'insegnamento del Teggia e del Bertari non era riuscito a scalfire, chiede un numero molto alto di messe di suffragio per sé e per i parenti defunti, ma l'insistenza sulla scelta a tal uopo di «religiosi devoti et esemplari», di «sacerdoti di buona vita» lascia trasparire il dubbio sull'efficacia dei sacramenti amministrati da preti indegni. Della celebrazione di alcune di queste messe di suffragio vengono incaricati gesuiti e/o cappuccini e, ove non consentissero, i benedettini cassinesi del monastero di San Pietro. Ai cappuccini Fulvio Rangoni lascia 300 scudi e ai gesuiti 800 «per fabricare». La stima per la Compagnia di Gesù è, inoltre, testimoniata sia dalla designazione del rettore del collegio di Modena alla presidenza dell'organo di governo dell'opera pia da lui fondata per l'assistenza ai poveri infermi e alle fanciulle orfane e pericolanti e per il riscatto dei prigionieri degli infedeli, sia da quella del rettore del collegio di Ferrara, Fulvio Androzi,

o del generale dei gesuiti per la restituzione del maltolto, qualora altri nominati a tale scopo non avessero potuto assolvere il loro compito. Cospicua è l'assenza degli Ordini Mendicanti antichi tra i destinatari di legati, ma ampiamente compensata dalla nomina tra gli esecutori testamentari di Domenico da Imola, allora priore del convento domenicano del Bosco di Alessandria, ma che aveva a lungo soggiornato a San Domenico di Modena, esercitandovi le funzioni di inquisitore¹⁶⁰.

«Testimonianza viva di un periodo difficile di trapasso»¹⁶¹, le ultime volontà di Fulvio Rangoni sembrano indicare che se l'adesione alle dottrine riformate non si è spinta nel grande feudatario modenese fino alla rinuncia alla fitta e complessa trama di secolari consuetudini e relazioni devozionali e sociali con le istituzioni regolari cittadine (per alcune delle figlie egli prescrive la monacazione tra le benedettine di Sant'Eufemia), aveva però sensibilmente spostato l'asse di quelle relazioni dai vecchi Ordini ai nuovi. Lo squarcio aperto dalla Riforma nella sensibilità e nella devozione religiosa tradizionale si stava suturando grazie al dinamismo, alla vitalità, al forte impegno nella società di cui davano prova i nuovi Ordini, rilanciando le istituzioni regolari e collaborando alla riforma di quelle secolari senza, peraltro, ancora identificarsi inequivocabilmente con i tutori dell'ortodossia. Agli occhi di spiriti inquieti, come quelli del conte Rangoni, mentre i cappuccini dovevano ancora

¹⁶⁰ Su di lui si vedano le notizie fornite da Firpo-Marcato, *Il processo inquisitoriale*, cit., vol. I, p. 302; vol. II, pp. 222 e 777; vol. V, pp. 389 e 401.

¹⁶¹ Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi*, cit., pp. 202-203. Il testamento di Fulvio Rangoni è conservato in copia in Modena, Archivio di Stato, *Particolari*, f. 889, *Rangoni, Testamenti*. Ringrazio Susanna Peyronel Rambaldi per avermene cortesemente fornito una fotocopia. Il documento non è datato, ma il riferimento a Fulvio Androzi come rettore del collegio dei gesuiti di Ferrara (1562-1574: cfr. A. Merola, *Androzi, Fulvio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. III, pp. 164-65) e alla terza moglie Antonella Bevilacqua (la seconda, Taddea Costabili, era morta il 19 agosto 1565) consente di assegnarlo agli anni 1566/1574. Fulvio Rangoni morirà il 26 luglio 1588. Su di lui si veda G. Tiraboschi, *Biblioteca modenese*, vol. IV, Società tipografica, Modena 1733, pp. 288-92 e F. Panini, *Cronica della città di Modena*, a cura di R. Bussi-R. Montagnani, Ed. Panini, Modena 1978, pp. 144-46.

essere soffusi nel fascino esercitato dall'Ochino, i gesuiti non dovevano ancora presentarsi con i tratti marcati e decisi dei rigidi esecutori della repressione controriformista, che verranno assumendo nell'ultimo ventennio del secolo durante il generalato dell'Acquaviva (1581-1615). Dovevano apparire come gli energici fautori di quella riforma delle strutture ecclesiastiche che la Chiesa secolare non era stata capace di attuare e come quei «preti riformati» il cui iniziale cammino era stato costellato da processi d'eresia e circondato da generale diffidenza ed il cui riconoscimento ufficiale era stato favorito da donne e uomini vicini all'evangelismo. Fulvio Rangoni, probabilmente, non avvertiva alcuna contraddizione tra il farsi seppellire accanto a Girolamo Teggia — «eresiarca vexillifero e primipillare», che aveva ospitato alla sua morte, nel 1548, nella tomba di famiglia nella parrocchiale di San Biagio¹⁶² — e il chiedere messe di suffragio ai gesuiti, ai cappuccini e a quei benedettini nei cui monasteri l'eresia era profondamente penetrata, o il finanziare la costruzione del collegio gesuitico in cui avrebbe certamente fatto educare i figli. Se con l'appoggio offerto ai gesuiti Fulvio si avviava, inconsapevolmente, verso l'accettazione di nuovi modelli comportamentali e religiosi, assai distanti da quelli recepiti in gioventù, con la nomina di un inquisitore domenicano come esecutore testamentario, mediante la quale tutelava la propria memoria da residui sospetti, concludeva emblematicamente, a ridosso del Tridentino, la sua «avventura di fede».

7. «Della settimana di carnival s'è fatta la settimana santa»

Nulla sappiamo dei rapporti intrattenuti in vita dal Rangoni con gli Ordini ricordati nelle sue ultime volontà, ma è evidente che non furono occasionali, né limitati all'ascolto di qualche ciclo di prediche. Pur annettendo alla predicazione un'importanza primaria nell'azione pastorale, i religiosi erano,

¹⁶² Cfr. Firpo, *Il processo inquisitoriale*, cit., vol. I, p. 291.

infatti, consapevoli che il suo impatto sui fedeli sarebbe stato di breve durata e di scarsa efficacia se non fosse stato sostenuto da una serie di iniziative più stabili che ne perpetuassero e consolidassero gli effetti. Fin dal loro inserimento nella compagine cittadina, gli Ordini Mendicanti erano venuti elaborando le forme e i mezzi di una più profonda penetrazione della loro azione evangelizzatrice tra il laicato, mediante l'organizzazione di confraternite e la diffusione di devozioni, che si erano moltiplicate sotto la duplice spinta delle grandi ondate di predicazione itinerante dei mendicanti nel primo Quattrocento e delle scissioni interne alle famiglie religiose a seguito dei movimenti dell'osservanza. All'anarchia devozionale che ne era derivata si cercò di porre fine convogliando la dispersiva frammentarietà delle devozioni — che connotava in particolar modo la religiosità cittadina — all'interno di filoni rigidi e compatti più facilmente controllabili dalla gerarchia ecclesiastica.

Tuttavia, a fianco di una devozionalità spicciola e emotiva propagata tra i ceti umili dai predicatori, alcuni Ordini religiosi, tra i quali si segnalano i domenicani, avevano favorito, attraverso la direzione spirituale, l'inclinazione diffusa nel ceto mercantile colto — che guardava con occhio severamente critico alla Chiesa e alle sue istituzioni — per una pietà appartata e severa ed avevano incoraggiato la propensione di piccoli gruppi a coltivare in comune una più intensa vita interiore. Sotto l'influsso delle correnti mistiche, tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, prim'ancora della diffusione degli Esercizi spirituali ignaziani, si era venuto rafforzando il rapporto diretto tra guida spirituale e fedeli, avviati all'interiorità dell'esperienza religiosa individuale mediante l'insistenza sull'orazione mentale e sulla meditazione, ritenuti mezzi indispensabili per una più perfetta assimilazione a Cristo, che diviene oggetto quasi esclusivo di devozione¹⁶³. Nel ventennio tra il 1540 e il 1560 profonde modifiche trasformeranno questa intima e riposta pietà eucaristica, coltivata in cerchie ristrette e

¹⁶³ Sulla direzione spirituale in questo periodo cfr. Zarri, *Il carteggio tra don Leone Bartolini*, cit., pp. 402-38.

fondata sul legame personale ascetico-mistico con Dio attraverso il sacrificio di Cristo, in una «pratica» devozionale collettiva. Di fronte al diffondersi dell'eresia che negava la presenza reale di Cristo nel sacramento venne dato, infatti, un vigoroso impulso al culto eucaristico mediante l'insistente invito alla pratica della frequente comunione e confessione, la capillare promozione della pubblica adorazione dell'ostia consacrata per quaranta ore e il maggior rilievo dato alle processioni del Corpus Domini. Mentre la predicazione della comunione frequente non era prerogativa esclusiva di qualche Ordine, anche se i chierici regolari la posero al centro del loro ministero, i primi propagatori della devozione delle quarantore furono i barnabiti a Milano, seguiti da domenicani e cappuccini e, intorno al 1550, da Filippo Neri nella Compagnia della Santissima Trinità a Roma¹⁶⁴. In funzione di questo intensificarsi del culto eucaristico si moltiplicarono nelle chiese conventuali e nelle parrocchiali le Compagnie del Santissimo Sacramento, che dovevano anche rinsaldare il legame di solidarietà ecclesiale e sociale tra i fedeli, mentre le processioni del Corpus Domini assunsero una fastosità fino ad allora ignota che si proponeva di incentivare la partecipazione del popolo sottraendolo a spettacoli profani. Anche sotto questo profilo i gesuiti si distinsero organizzando celebrazioni di tale richiamo da consentire ad uno di loro di constatare che «della settimana di carnaval s'è fatta la settimana santa»¹⁶⁵. A Genova nel 1558 per la processione del Corpus Domini addobbarono le pareti esterne del loro collegio con passi relativi al mistero eucaristico tratti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento ed affidarono ai loro alunni il compito di spiegarli recitando carmi in volgare quando il Santissimo veniva esposto sui tre altari eretti lungo la via. Nel 1563, a

¹⁶⁴ Cfr. Tacchi Venturi, *op. cit.*, vol. I, 1, pp. 217-24 e M. Impagliazzo, *I padri dell'Oratorio nella Roma della Controriforma (1595-1605)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXV (1989), pp. 285-307, in particolare pp. 298-302.

¹⁶⁵ Cfr. Prosperì, «*Otras Indias*», cit., pp. 228-29.

Messina, coprirono la facciata della chiesa di San Niccolò e il contiguo collegio con fronde, fiori e arazzi da cui pendevano «molti versi in hebreo, in greco, in latino et in italiano» e quando la processione si fermò dinanzi a quell'apparato «si recitò per spatio d'un quarto d'ora un'elegia in dialogo d'un huomo che domandava e d'un angelo che rispondeva»¹⁶⁶. «Il gran contento di tutti i circostanti», il «gran fervore et grande concorso di huomini et donne», la «tanta moltitudine di lachrime et sospiri»¹⁶⁷ che queste celebrazioni religiose suscitavano tra le popolazioni che, incuriosite o affascinate, finivano col disertare, specialmente a carnevale, commedie e svaghi profani, indussero l'Ordine a potenziare la magnificenza e la sontuosità che raggiunsero il loro apice nei «teatri delle Quarantore» con i loro splendidi apparati d'illuminazioni, di musiche, di arazzi, di erbe odorifere. «Ricchi d'inventioni spirituali, così procurano la salute delle anime»: con queste parole Cesare Baronio all'alba del Seicento poteva sintetizzare le ragioni del successo dell'apostolato della Compagnia¹⁶⁸.

Tuttavia, se attraverso la spettacolarità e la socializzazione della devozione eucaristica si era cercato di dirottare le masse dei fedeli dalle manifestazioni carnevalesche verso le chiese e la pratica sacramentale e liturgica e di imporre uniformità alla religiosità dei ceti popolari, cristianizzando credenze magiche e superstiziose; attraverso una più rigida vigilanza sui cenacoli di «spirituali» — verso i quali a metà Cinquecento, con il consolidarsi del controllo inquisitoriale, si era acuita la diffidenza — la gerarchia ecclesiastica avrebbe cercato di sorvegliare anche quelle forme di vita religiosa tese alla ricerca dell'unione mistica con Dio, che erano state proposte, soprattutto alla classe

¹⁶⁶ Cfr. Tacchi Venturi, *op. cit.*, vol. I, 1, pp. 226-27.

¹⁶⁷ Ivi, pp. 228 e 239.

¹⁶⁸ Ivi, p. 246. Si veda anche L. Cajani-S. Saba, *La notte devota: luci e ombre delle quarantore*, in M. Sbriccoli (a cura di), *La notte. Ordine, sicurezza e disciplinamento in età moderna*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991, pp. 67-79.

nobiliare — ma non solo ad essa — dagli stessi Ordini religiosi. Fu intorno alla più assidua pratica sacramentale che si coagularono le prime resistenze e l'attenzione di vescovi ed inquisitori, che si appuntò anche sui gesuiti, costringendo Ignazio a replicare commissionando al Bobadilla e al Madrid trattatelli in difesa della comunione frequente. Non doveva sfuggire ad occhi vigili che quella pratica costituiva per i gruppi più seriamente impegnati nella ricerca della perfezione individuale lo sbocco e il supporto di un'iniziazione che aveva posto l'accento sul motivo dell'imitazione di Cristo e sulla meditazione e contemplazione del crocifisso, del suo sangue e delle sue piaghe e sulla preminenza dell'«esperienza» sulla scienza teologica nella conoscenza di Dio. Il divorzio tra dottrina teologica e spiritualità, che si consumava in queste esperienze mistiche guidate da membri di Ordini religiosi vecchi e nuovi, rischiava di condurre ad una ben più temibile concezione ecclesiologicala che, solo debolmente legata alle istituzioni ecclesiastiche dalla pratica sacramentale, si risolveva tutta nelle compagnie di anime desiderose di perfezione individuale, che spesso si autodefinivano «chiese»¹⁶⁹.

Con questo inquadramento, da un canto, della religiosità popolare, dall'altro, delle espressioni mistiche illuminate da esperienze personali «gradualmente private della loro intensità e insistenza, dei loro toni sentimentali [...] e inalveate nei filoni di una pietà organicamente diffusa ed esplicitamente approvata»¹⁷⁰, veniva avviato negli anni del Tridentino quel lento e non sempre lineare processo di riduzione della frattura — che si era andata sempre più approfondendo in seguito alla crisi delle istituzioni e delle strutture ecclesiastiche — tra la religione dei «dotti» e la religione dei «semplici», livellate in forme di accentuato devozionismo e di conformismo alle pratiche esteriori del culto.

L'evoluzione della pietà mariana — che nel Seicento si sovrapporrà alla pietà eucaristica caratteristica dell'età post-

¹⁶⁹ In proposito cfr. Rosa, *Vita religiosa e pietà eucaristica*, cit., pp. 193-216, e Zarrì, *Il carteggio tra don Leone Bartolini*, cit., pp. 340-438.

¹⁷⁰ Rosa, *Vita religiosa e pietà eucaristica*, cit., p. 194.

tridentina — da un tipo di pietà individuale e interiorizzata ad una pratica popolare, quale la recita corale del rosario e delle litanie, illustra ulteriormente questo processo. Di lontana origine domenicana, rilanciata nel Quattrocento in area renanofiamminga dal domenicano Jacob Sprenger, la devozione al rosario, una delle forme in cui si articolò la pietà mariana, era stata introdotta a Venezia dalla colonia dei mercanti tedeschi e di lì si era estesa, già alla fine del secolo, in Toscana e a Roma. Alla sua ulteriore diffusione tra cerchie ristrette aveva contribuito l'opera del domenicano Alberto da Castello, *Rosario della gloriosa Vergine Madre*, apparsa nel 1521 e ristampata più volte nella prima metà del Cinquecento, che, pur essendo scritta in volgare, si rivolgeva a piccoli nuclei di devoti, raccolti in confraternite, ai quali veniva raccomandata la «speciale contemplazione» dei misteri della vita di Cristo e della Vergine mediante l'inserimento nel testo di ampi schemi di meditazione. Anche se non aveva ancora assunto le dimensioni decisamente popolari che verrà acquistando all'indomani della vittoria di Lepanto, avvenuta il 7 ottobre 1571 nella ricorrenza della festa del Rosario, e del capitolo generale dei domenicani dello stesso anno che raccomandò la fondazione in ogni chiesa dell'ordine di confraternite del Rosario, la devozione doveva, tuttavia, aver perso già a metà secolo i suoi connotati colti ed il suo carattere ascetico-penitenziale individuale, se Pier Paolo Vergerio, il vescovo di Capo d'Istria passato alla Riforma, nel libello del 1550 *A quegli venerabili Padri Domenicani, che difendono il rosario per cosa buona*, poteva denunciare aspramente le superstizioni legate a quell'esercizio di pietà ed i pellegrinaggi alla Santa Casa di Loreto, cui quattro anni dopo dedicò un apposito polemico opuscolo¹⁷¹. Non fu certo un caso che in quel medesimo 1554 alla cura spirituale dei pellegrini alla chiesa di Santa Maria di Loreto, divenuta in conseguenza del sempre più difficile accesso ai Luoghi Santi uno dei più frequentati santuari della cristianità, fossero destinati i gesuiti.

¹⁷¹ In proposito cfr. Id., *Pietà mariana e devozione al rosario nell'Italia del Cinque e Seicento*, in *Religione e società*, cit., pp. 217-43.

Pur ribadendo nell'ultima sessione del Tridentino, contro le denunce dei protestanti, la legittimità del culto della Vergine, dei santi, delle reliquie e delle immagini sacre, la Chiesa si adoperò ad incanalare la facile credulità dei fedeli, esercitando un più rigoroso controllo sui miracoli e sulle reliquie¹⁷² e sostituendo con forme relativamente più sobrie di edificazione religiosa le espressioni più rozze e elementari. Nel santuario dell'Annunziata di Firenze, presso il convento dei frati serviti, scompariranno lentamente le statue di cera, di cartapesta e di gesso appese come ex voto intorno all'immagine miracolosa della Vergine e con esse la credenza superstiziosa, che aveva fornito materia burlesca agli scrittori fiorentini, secondo cui la loro caduta dai sostegni era presagio di imminenti disgrazie per l'offerente o la sua famiglia. Al loro posto fiorirà tutta una letteratura devota ad opera dei serviti destinata a «documentare» più efficacemente i miracoli dell'immagine, che, nello stesso torno d'anni, venivano illustrati ad uso di un più vasto pubblico di non alfabetizzati in tele accompagnate da le-

¹⁷² Nel Bresciano contro i 34 santuari dedicati nel Cinquecento alla Vergine, nel Seicento ne verranno consacrati solo nove. Cfr. A. Turchini (a cura di), *Lo straordinario e il quotidiano. Ex-voto, santuario, religione popolare nel Bresciano*, Grafo, Brescia 1980, p. 317. In tal senso sono illuminanti le osservazioni degli estensori del *Governo Archiepiscopale di Bologna* del 1584, nelle quali si riflette l'ansia di una religiosità più «regolata», attraverso la preoccupazione di non diffondere, senza averne verificato prima l'autenticità, il culto di reliquie presenti a Bologna: «perché ci sono molte reliquie incerte non si vorria autenticare quello che non si deve, però s'anderà meglio considerando che salva la verità resti publica notitia al popolo di simile thesoro». Ma, d'altra parte, è sentita la necessità di incrementare la pietà del laicato nella diocesi a mezzo del culto delle reliquie: «è grandissima carestia di sacre reliquie per tutta la diocesi però saria bene procurarne alcune almeno per le chiese principali e Archipresbiteriali et fargli custodir secondo li ordini già prescritti» (cfr. Prodi, *Lineamenti dell'organizzazione diocesana*, cit., pp. 360 e 376). Nella diocesi di Rimini, mentre si cercava di convogliare le devozioni mariane dalle cappelle sparse nelle campagne verso le parrocchie e le chiese conventuali cittadine per poterle più facilmente controllare, si verificava un notevole incremento del culto della Madonna dell'Acqua — che Carlo Borromeo nel 1563 stando a Rimini avrebbe dichiarato «miracolosa» — sicché i frati di San Francesco, che custodivano la statua, furono costretti ad acquistare nel 1585 ottocento chiodi per affiggere gli ex voto (Cfr. Turchini, *Clero e fedeli a Rimini*, cit., pp. 157-60).

gende didascaliche esposte nel chiostro della chiesa¹⁷³. Non è da escludersi, peraltro, che le istanze religiose che sottendevano queste esigenze di un maggiore decoro si combinassero con motivazioni di carattere più squisitamente politico provenienti dai principi di casa Medici, impegnati in una progressiva appropriazione dell'immagine miracolosa e nella trasformazione della devozione all'Annunziata in un «culto dinastico» ai fini della sacralizzazione del loro potere¹⁷⁴.

In questa attività di orientamento del laicato verso forme più «regolate» di devozione un ruolo importante svolgono le confraternite laicali che durante il Cinquecento conoscono un periodo di crescita e di grande vitalità, anche grazie all'impulso dato dagli Ordini Mendicanti e dalle nuove congregazioni di chierici regolari nel rilancio di strutture associative di antica fondazione e nella nascita di nuove.

Mentre le zone rurali rimasero sostanzialmente estranee a questo fenomeno di proliferazione confraternale, limitato alla sistematica istituzione nelle singole parrocchie di compagnie intitolate al Santissimo Sacramento, che spesso assorbivano quelle preesistenti, dedicate frequentemente alla Vergine, nei centri urbani la presenza di associazioni laicali organicamente legate agli Ordini religiosi fu capillare e finì col costituire, insieme ad una pluralità di organismi confraternali sotto la guida del clero secolare, uno dei maggiori fattori centrifughi nei confronti dell'ordinamento parrocchiale e col rappresentare uno degli elementi più rilevanti nella frantumazione della vita religiosa¹⁷⁵. Non sempre, infatti, l'appartenenza alla confrat-

¹⁷³ Cfr. E. Casalini, *Le tele di «memoria ex-voto»*, in AA.VV., *La SS. Annunziata di Firenze. Studi e documenti sulla chiesa e il convento*, Convento della SS. Annunziata, Firenze 1971, pp. 49-70.

¹⁷⁴ Cfr. M. Fantoni, *Il culto dell'Annunziata e la sacralità del potere medico*, in «Archivio storico italiano», CXLVII (1989), pp. 771-93.

¹⁷⁵ Cfr. Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in Chittolini-Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9*, cit., pp. 488-501, e D. Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in «Società e storia», X (1987), pp. 81-137. Si vedano anche V. Paglia, «La Pietà dei carcerati». *Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1980, pp. 75-89, il quale registra alla fine del Cinquecento la presenza di 107

ternita si esauriva nella compartecipazione ai privilegi indulgenziali di cui godeva e che indubbiamente favoriva un numero elevato di adesioni, ma comportava la presenza alle sue attività religiose, liturgiche e culturali, prevedendo le norme statutarie una serie di censure per coloro che si fossero sottratti senza validi motivi agli obblighi inerenti all'affiliazione¹⁷⁶. Ciascuna confraternita aveva consuetudini devozionali proprie che, in qualche modo, le conferivano caratteristiche peculiari. Per esempio, nella confraternita del SS. Crocifisso, fondata negli anni Venti del Cinquecento a Roma presso la chiesa di San Marcello dei serviti, «la quaresima ogni sera i fratelli d'essa cantano li sette salmi penitenziali, preci et orationi con instrumenti et musica e la Settimana santa i tre offitii delle Tenebre». A partire dal 1554 recitano ogni domenica l'ufficio della Vergine e verso la fine del secolo viene introdotta la pratica delle quarantore¹⁷⁷.

Non furono, tuttavia, solo finalità devozionali a promuovere l'incremento delle associazioni laicali, anche se non vi è dubbio che la sostanza della religiosità confraternale fu profondamente segnata in questi anni dagli indirizzi controriformistici spontaneamente scelti dai promotori dei sodalizi o imposti dalla gerarchia ecclesiastica. Se la «superba pazzia delli moderni eretici», che negavano la presenza reale di Cristo nell'eucarestia, fu uno dei fattori determinanti nella nascita della Compagnia del SS. Sacramento presso la chiesa di Santa Maria sopra Minerva, fondata nel 1539 dal domenicano Tommaso Stella

confraternite contro 97 parrocchie; e A. Bideleux, *Devozione popolare e confraternite a Lucca nel Cinquecento*, in *Città italiane del '500*, cit., pp. 165-80. Per l'impressionante crescita del peso delle confraternite cittadine nella destinazione dei legati più a Siena tra il 1576 e il 1600, e per la debolissima resistenza delle parrocchie, nonché la flessione degli Ordini religiosi rispetto agli anni 1551/1575, cfr. Cohn Jr., *op. cit.*, pp. 115-19 e 161-66.

¹⁷⁶ Cfr. S. Musella, *Dimensione sociale e prassi associativa di una confraternita napoletana nell'età della Controriforma*, in Galasso-Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa*, cit., vol. I, pp. 339-438, in particolare pp. 366-67.

¹⁷⁷ Cfr. A. Vannugli, *L'arciconfraternita del SS. Crocifisso e la sua cappella in San Marcello*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», V (1984), pp. 433-35.

e destinata ad una rapida diffusione dentro e fuori Roma¹⁷⁸, il timore del suo insidioso espandersi suggeriva di vigilare sulle confraternite «propter ea, quae dicunt doctores de haereticis, qui sub colore pietatis convertuntur in conventicula multorum malorum»¹⁷⁹ e induceva le autorità diocesane a vietare che al loro interno si svolgessero dibattiti teologici «tum propter rerum sacrarum imperitiam, tum propter temeritatem, seu falsam religionem»¹⁸⁰.

Tuttavia, obiettivi spirituali e devozionali, sempre più sorvegliati e irrigiditi, si saldavano nella vita confraternale con un forte impegno sul terreno dei problemi sociali che non aveva atteso la svalutazione delle opere ai fini della salvezza propagata dalla dottrina protestante per manifestarsi. Già dalla fine del Quattrocento, sotto la spinta del processo di interiorizzazione della concezione preminentemente corporale della penitenza che aveva modellato la pietà delle confraternite medievali, le pubbliche flagellazioni, pur non scomparendo, avevano progressivamente lasciato il posto all'esercizio delle opere di misericordia nel solco della imitazione di Cristo e la struttura stessa delle confraternite aveva subito graduali mutamenti per adeguarsi a compiti caritativi ed assistenziali, rivolti all'esterno, che, insieme ai tradizionali obblighi di mutuo soccorso fra gli iscritti, venivano raccomandati come espressioni di pietà inscindibili dalla pratica devozionale nell'itinerario che il confratello si proponeva di percorrere verso la salvezza. Gli Ordini religiosi vecchi e nuovi non soltanto non furono estranei a questa profonda trasformazione, ma in alcuni centri, attraverso la con-

¹⁷⁸ Cfr. L. Fiorani, *L'esperienza religiosa nelle confraternite romane tra Cinque e Seicento*, ivi, pp. 167-74.

¹⁷⁹ Ivi, p. 159.

¹⁸⁰ Si vedano i decreti del sinodo provinciale tenuto da Mario Carafa a Napoli nel 1576 citati da Musella, *op. cit.*, pp. 351-53. Riflessi della legislazione sinodale sulla revisione degli statuti della confraternita della Croce effettuata nel 1586 non mancarono: proibizione a chiunque non fosse fornito di uno speciale permesso di esporre o interpretare i libri delle Sacre Scritture e scomunica *latae sententiae et ipso facto incurrenda* contro coloro che, riuniti in congregazione, affrontassero tematiche non strettamente attinenti all'amministrazione della confraternita.

centrazione delle confraternite nelle loro chiese, esercitarono un controllo diretto e trasversale non solo sulle pratiche devozionali, ma sull'intera organizzazione caritativo-assistenziale, favorita dall'afflusso di un numero crescente di lasciti per messe e di legati destinati a specifiche opere di beneficenza. Lo stretto nesso tra opere di misericordia e devozione confraternale viene evidenziato nei riti processionali della già ricordata confraternita del SS. Crocifisso presso San Marcello a Roma, la quale in occasione delle feste dell'Invenzione e dell'Esaltazione della Croce «fa grande apparato, e spesa. Libera due, che stieno carcerati per la vita, et marita, over dota buon numero di zitelle povere, et honeste, conducendo in processione li prigionieri, et le zitelle» e nel giorno dell'Epifania, in cui si svolgeva un'altra delle processioni previste dalle norme statutarie, «veste tre poveri di tutto ponto a honore della Santissima, et Individua Trinità, gli fa fare da disinare, et poi certa limosina de' denari»¹⁸¹.

Ma questo saldo intreccio tra pietà e dedizione al prossimo si sarebbe allentato di fronte alla rigida applicazione dei decreti tridentini, che avrebbe avvilito ed appiattito la pietà laicale, ingabbiandola in fastosi riti processionali e liturgici ed in forme devozionali certamente più disciplinate, ma vacue, e che avrebbe finito col trasformare le confraternite in «enti con funzioni puramente assistenziali e patrimoniali»¹⁸². Cancellando ogni margine di incertezza e, quindi, di dibattito e di ricerca, le definizioni tridentine avrebbero lentamente soffocato le contraddizioni e le ambiguità che avevano alimentato dai pulpiti, nei chiostri e nelle confraternite uno dei periodi più ricchi di fermenti nella storia religiosa della penisola. All'ombra di queste contraddizioni e ambiguità erano nati e cresciuti molti degli Ordini nuovi, aggregando intorno a sé forze disperate, attratte dal loro infaticabile apostolato e dal loro concreto impegno per quella riforma delle istituzioni della Chiesa, lungamente invocata e sempre rinviata. Stemperate in un fervore di iniziative

¹⁸¹ Cfr. Vannugli, *op. cit.*, p. 432.

¹⁸² Cfr. Musella, *op. cit.*, p. 351.

religiose e assistenziali e in un'accesa spiritualità, le linee rigide e repressive insite nel programma dei nuovi Ordini di recupero del laicato ad una Chiesa restaurata, che del resto si sarebbero venute meglio precisando dopo il Concilio, sarebbero rimaste nascoste a molti dei loro primi seguaci. Anche se gli indizi di quella evoluzione si andavano moltiplicando, alla vigilia della chiusura del Tridentino chiese ed oratori non si erano ancora compiutamente trasformati negli artificiosi scenari d'un devozionismo arido e meccanico, di una pietà che si era fatta «pratica» esteriore e contabile, di una fede più intenta a perseguire la liberazione delle anime purganti che a ricercare sulla terra gli aspri percorsi della salvezza individuale. E c'era ancora chi, come Ludovico Beccadelli, mentre invocava l'aiuto dei gesuiti nella sua diocesi, chiedeva che si insegnasse al suo gregge a «riconoscere col core, et non con cerimonie, Dio per patrono»¹⁸³.

¹⁸³ Ludovico Beccadelli a maestro Dionisio, servita, Firenze 23 ottobre 1563, Parma, Biblioteca Palatina, Ms. Pal. 1013, f. 104r.

GLI ORDINI RELIGIOSI MASCHILI
DALLA CONTRORIFORMA
ALLE SOPPRESSIONI SETTECENTESCHE.
CULTURA, PREDICAZIONE, MISSIONI*

di Roberto Rusconi

1. *Dopo il Concilio di Trento*

Nell'ultima sessione del Concilio Tridentino solo il 20 novembre 1563 il cardinal Giovanni Morone presentò lo schema di un decreto di riforma degli ordini religiosi maschili e dei monasteri femminili, che venne discusso con una certa animazione, nel corso di diverse sedute, prima dell'approvazione da parte dell'assemblea il 4 dicembre successivo¹.

Nel succedersi dei canoni è assai difficile riscontrare l'eco del profondo dibattito teologico e disciplinare che, nel mezzo secolo precedente, aveva riguardato la fisionomia e l'esistenza stessa degli ordini religiosi. Martin Lutero, in un suo scritto pubblicato nel 1521, *De votis monasticis*, ne aveva dal canto suo negato radicalmente la legittimità; i suoi argomenti, in effetti,

* Nell'impossibilità di fornire di volta in volta un'adeguata bibliografia, in relazione ai singoli ordini cui si fa riferimento nel testo, si rimanda alle ampie informazioni contenute nelle voci del *Dizionario degli Istituti di Perfezione (DIP)*, Edizioni Paoline, Roma 1974-.

¹ Ancora valida fondamentalmente è la ricostruzione di H. Jedin, *Zur Vorgeschichte der Regularreform. Trid. Sess. XXV*, «Römische Quartalschrift», 44 (1936), pp. 231-81 (trad. it., *Per una preistoria...*, in H. Jedin, *Chiesa della fede, Chiesa della storia*, Brescia 1972, pp. 227-74, da cui sono tratte le citazioni), e Id., *La conclusione del Concilio di Trento*, Brescia 1964, pp. 106-109.

Il testo del *Decretum de regularibus et monialibus* si può leggere in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo-P. Joannou-C. Leonardi-P. Prodi, Roma 1973, pp. 776-84.

si inserivano all'interno di un filone antifratesco cui neppure taluni circoli riformatori della Chiesa romana, ancora prima della convocazione del Concilio, erano stati del tutto insensibili. A richiedere che si correggessero a partire dalla radice gli «abusi» — la terminologia riflette l'ottica canonistico-disciplinare del dibattito sugli ordini religiosi nell'ultimo secolo del Medio Evo — erano stati, ad esempio, anche i cardinali estensori del *Consilium de emendanda ecclesia*: sottoposto a papa Paolo III il 9 marzo 1537, le proposte di questo testo su taluni punti non si discostavano in maniera rilevante da quelle formulate nello stesso volgere di anni in determinati ambienti della Riforma².

Le tracce di un simile orientamento riformatore emersero anche nel corso del dibattito che a Trento precedette l'approvazione del decreto sulla riforma dei regolari e delle monache. Al proposito basti ricordare l'intervento del domenicano Bartolomeo de Martyribus, arcivescovo di Braga, in Portogallo:

Sunt tria genera vivendi regularium: aliqui vivunt bene, aliqui mediocriter, alii pessime. Bene vivunt Scapuccini [...]. Mediocriter vivunt observantes. Qui primi et secundi non indigent nostra reformatione. Qui autem pessime vivunt, exterminandi sunt. Et eorum plurimi sunt apud Conventuales, qui tepide et frigide educantur³.

Anche tra i prelati italiani che intervennero nel dibattito non difettarono marcate punte di anti-conventualismo — erano in tal caso soprattutto i rami tradizionali degli Ordini Mendicanti ad essere messi in discussione —, senza con questo però incidere sul complessivo orientamento dell'assemblea conciliare, profondamente modificato rispetto alle prime sessioni. In effetti, quando era stato approvato il decreto *Super lectione et praedicatione*, nel corso della V sessione conciliare, celebrata il 17 giugno 1546, i rappresentanti della linea «episcopalista» erano riusciti a spostare all'interno del dibattito relativo alla *cura animarum* la discussione sull'attività di predicazione, nell'ambi-

² Cfr. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, vol. XII/1, Freiburg i. Br. 1930, pp. 139-40.

³ *Concilium Tridentinum. ... Acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem Concilii...*, vol. IX, Freiburg i. Br. 1924, p. 1048.

to della quale i religiosi mendicanti esercitavano da tre secoli una sorta di monopolio sottratto ad un reale controllo da parte dell'ordinario diocesano: al contrario, proprio il tenore letterale del *Decretum de reformatione*, approvato anch'esso verso la fine del Concilio nel corso della XXIV sessione, l'11 novembre 1563, costituisce una conferma del fatto che, in realtà, non venne per nulla intaccato il tradizionale e consolidato privilegio dell'esenzione canonica dei predicatori degli Ordini religiosi⁴.

Nell'arco di tempo di una generazione, che separa l'apertura del Concilio nel 1545 dalla sua chiusura nel 1563, si era decisamente consumata la trasformazione di un vivace orientamento riformistico, assai influente all'interno della Chiesa di Roma, in una chiave ormai nettamente contro-riformistica. Per quanto diffusa fosse tra i membri nell'assemblea una preoccupazione per la «unitarietà della cura d'anime» sulla base territoriale di diocesi e parrocchie⁵, l'incipiente consapevolezza del ruolo che, ai fini della difesa dell'ortodossia cattolica e della concreta attuazione della Riforma Tridentina, proprio gli ordini religiosi avrebbero svolto nei decenni successivi, favorì l'approvazione di un decreto di «compromesso tra il programma curiale di riforma ed i desideri [...] esposti nei vari libelli riformatori»⁶ — anche per l'indubbia influenza delle pressioni esercitate dai numerosi teologi e padri conciliari provenienti dalle fila di quegli stessi Ordini di cui si discuteva. Nel decreto sostanzialmente veniva innanzitutto salvaguardato il consueto diritto di esenzione dalla giurisdizione episcopale dei singoli ordini e soprattutto se ne demandava la «riforma» alla legislazione che essi stessi avrebbero dovuto approvare in seguito, fondandosi sugli specifici deliberati conciliari che li concernevano.

Nei decenni successivi alla chiusura dell'assise tridentina in realtà saranno principalmente gli orientamenti religiosi e disciplinari dei pontefici e della Curia romana ad esercitare una

⁴ Cfr. R. Rusconi, *Predicatori e predicazione*, in C. Vivanti (a cura di), *Intellettuale e potere (Annali della Storia d'Italia, 4)*, Torino 1981, pp. 998-1004.

⁵ Così Jedin, *Per una preistoria*, cit., p. 260.

⁶ Ivi, pp. 255-56.

profonda influenza sul complessivo delinearci di un nuovo assetto degli Ordini religiosi. In direzione di una conferma dei loro tradizionali privilegi, che non si ritenevano contraddire il dettato dei decreti conciliari, si dispone per primo papa Pio V (1566-1572) — il cardinale domenicano Michele Ghislieri —, cui si debbono numerosissimi interventi in materia, tra i quali appare assai significativa la estensione, già il 16 maggio 1567, alla Compagnia di Gesù delle prerogative canoniche dei frati mendicanti⁷. A lui si deve la nomina a porporati di alcuni superiori generali degli Ordini Mendicanti, allo scopo di «moralizzare» il collegio dei cardinali⁸: in esso venne incluso anche il francescano Felice Peretti, il quale diverrà a sua volta papa Sisto V (1585-1590) ed assicurerà la continuità di questo indirizzo a livello di riorganizzazione della Curia romana.

Nel medesimo arco di tempo degli ultimi decenni del secolo XVI, si registra in misura crescente l'ascesa all'episcopato di numerosi e significativi membri degli Ordini religiosi — si pensi a personaggi come il teatino Paolo Burali da Arezzo, vescovo di Piacenza (1568-1576) ed arcivescovo di Napoli (1576-1578), il domenicano Feliciano Ninguarda, dapprima nunzio papale in Germania e poi vescovo di Como (1588-1595), ed i famosi predicatori francescani, Cornelio Musso vescovo a Bitonto (1544-1574), e Francesco Panigarola vescovo a Novara (1587-1594)⁹.

Per altri versi è però difficile sottovalutare i risvolti di un processo di centralizzazione nella Chiesa romana che estese i

⁷ Cfr. J. Alvarez Gómez, *Papato*, in *DIP*, vol. VI (1980), coll. 1148-1155.

⁸ Cfr. M. Firpo, *Il cardinale*, in E. Garin (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Roma-Bari 1988, pp. 127-28.

⁹ Si veda il cenno sommario di A. Galuzzi, *La vita religiosa in Italia dopo il Concilio di Trento*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli 1979, p. 211. Cfr. G. De Caro, *Burali, Scipione*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XV, 1972, pp. 370-76 (e per i domenicani in generale A. Walz, *I Domenicani al Concilio di Trento*, Roma 1961, pp. 405 sgg.); P.M. Sevesi, *S. Carlo Borromeo ed il p. Francesco Panigarola O.F.M.*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 40 (1947), pp. 143-207; G. De Rosa, *Il francescano Cornelio Musso dal Concilio di Trento alla diocesi di Bitonto*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 40 (1986), pp. 55-91.

suoi riflessi anche sull'assetto istituzionale degli Ordini: le loro strutture organizzative in sostanza finirono con l'assumere una fisionomia omologa, anche per effetto del conferimento alle rispettive curie generalizie — che appunto a Roma risiedevano — di poteri di governo suscettibili di esercitare in maniera assai efficace una profonda influenza su un'intero ordine nel suo complesso e su ogni aspetto della sua attività, si trattasse degli aspetti più specificatamente interni della formazione intellettuale e della vita conventuale oppure delle attività pastorali e culturali svolte all'esterno di ogni singola comunità monastica e conventuale¹⁰.

Ben più dei decreti tridentini — alle cui disposizioni i singoli ordini adeguarono con relativa solerzia i propri ordinamenti e le proprie costituzioni — si rivelò in realtà determinante a tale riguardo l'istituzione di nuovi organismi curiali, cui venne conferito il potere di esercitare su di essi un effettivo controllo, sia sul piano meramente amministrativo e finanziario che su quello più squisitamente religioso e disciplinare¹¹: la Congregazione dei cardinali per i Negozi e la Consultazione dei vescovi e dei regolari (1573-1586), cui subentrò dapprima la Congregazione dei Regolari (1586-1601), ed in seguito la Congregazione dei Vescovi e dei Regolari (dal 1601), — alle quali a partire dal 1598 si aggiunse una Congregazione della Disciplina regolare¹².

Alla tematica della *cura animarum* i decreti tridentini avevano conferito un ruolo centrale nell'auspicata riforma della

¹⁰ Cfr. E. Boaga, *Aspetti e problemi degli Ordini e Congregazioni religiose nei secoli XVII e XVIII*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Napoli 1982, specie pp. 114-16.

¹¹ Per un confronto con la preesistente situazione si veda la sintesi di G. Zarrì, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in P. Prodi-P. Johanek (a cura di), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Bologna 1984, pp. 207-57.

¹² Cfr. N. Del Re, *La Curia Romana (Lineamenti storico-giuridici)*, 3^a ed., Roma 1970, pp. 330-34 e 388-90, e L. Pásztor, *Sacre Congregazioni Romane, II/II: Sacra Congregazione dei vescovi e regolari*, in *DIP*, vol. VIII (1980), coll. 188-192. Per una esemplificazione concreta dei rapporti fra la Congregazione e un singolo ordine, si vedano i documenti pubblicati in V. Criscuolo (a cura di), *I Cappuccini e la Congregazione Romana dei Vescovi e Regolari, 1573-1595*, Roma 1989 («Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum», 18).

Chiesa, ed elaborato la previsione che questa dovesse essere incentrata in primo luogo sul ministero pastorale del clero parrocchiale, al quale una nuova istituzione ecclesiastica, i seminari, avrebbe dovuto trasmettere un bagaglio di conoscenze teologiche, dottrinali e pastorali, adeguate a consentire lo svolgimento delle mansioni previste. In realtà, salvo sporadiche eccezioni, i seminari verranno istituiti su larga scala e diverranno effettivamente funzionanti solo alcuni secoli dopo, addirittura nell'età della Restaurazione. In mancanza di un personale ecclesiastico diocesano appositamente preparato in relazione alle nuove finalità religiose e pastorali auspiccate dalla Riforma Tridentina, furono ancora una volta gli ordini religiosi ad assicurare, almeno sino all'età delle rivoluzioni alla fine del secolo XVIII, l'affermazione della Controriforma e del cattolicesimo nella penisola italiana¹³.

Le forme di presenza degli Ordini maschili nella società italiana in età post-tridentina si presentano assai complesse ed articolate, e rispondono a diverse ed anche disparate istanze. Da un lato, infatti, proprio a partire dalla vivacità dimostrata in seno alle nuove congregazioni religiose sorte nei primi decenni del secolo XVI, è l'ideale della «vita apostolica» ad assumere rinnovato vigore, a tal punto da estendersi — nel contesto di una società profondamente trasformata — ben al di là delle forme tradizionali di ministero pastorale, sino ad abbracciare attività assai più vaste, all'interno delle quali assumono particolare rilievo le istituzioni rivolte all'insegnamento: anche se non mancano iniziative dirette all'alfabetizzazione degli strati inferiori della società, come nel caso degli scolopi, è il modello elitario di scuola elaborato dai gesuiti ad affermarsi e ad essere agli inizi del secolo XVII adottato anche da barnabiti e somaschi¹⁴. Da

¹³ Si vedano le recenti osservazioni di M. Rosa, *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in G. Chittolini-G. Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea (Annali della Storia d'Italia, 9)*, Torino 1986, specie pp. 326-45.

¹⁴ In queste pagine non si tratterà estesamente di tale aspetto. Si veda in ogni caso almeno G.P. Brizzi, *Strategie educative e istituzioni scolastiche della Controriforma*, in *Letteratura italiana*, diretta da A. Asor Rosa, vol. I, Torino 1982, pp. 899-920, e G.P. Brizzi (a cura di), *Il catechismo e la grammatica*, voll. I-II, Bologna 1986-1987.

un altro punto di vista, invece, i criteri ispiratori degli stessi decreti tridentini e le modalità della loro attuazione finiscono con l'indirizzare, già dagli anni Ottanta e Novanta del secolo XVI, anche i movimenti di riforma degli Ordini religiosi verso un ideale ascetico fortemente influenzato in senso monastico, e di cui sono espressione le diverse congregazioni e gli Ordini denominati scaldi oppure recolletti¹⁵.

2. La cultura degli Ordini religiosi e la Controriforma

La formazione teologica che i diversi ordini, nel rispetto della fisionomia religiosa specifica di ciascuno, forniscono ai membri dal momento del loro ingresso al proprio interno costituisce l'indispensabile fondamento sul quale si basano le attività rivolte nei confronti dei fedeli cristiani. Strumento di primaria importanza a tale scopo furono senza dubbio le biblioteche monastiche e conventuali: spesso costituite attraverso una stratificazione plurisecolare, nel corso della quale, a partire dagli ultimi decenni del secolo XV, ai codici manoscritti si erano assommate le edizioni a stampa, in tutte queste biblioteche confluiva negli anni Ottanta e Novanta del secolo XVI un numero vertiginoso di testi, frutto dell'ondata di produzione libraria suscitata dalla Riforma Tridentina¹⁶.

Nell'ottica complessiva di disciplinamento che ormai predomina, nell'età della Controriforma¹⁷, alcuni libri assumono dal canto loro alla valenza di vera e propria guida alla formazione di una biblioteca, sia monastica che conventuale.

¹⁵ Cfr. Boaga, *Aspetti e problemi*, cit., p. 125, e A. Martínez Cuesta-J. Poulenc, *Recollezioni*, in *DIP*, vol. VII (1983), coll. 1322-1348.

¹⁶ Come ha fatto notare ad esempio G.L. Masetti Zannini, *Biblioteche Francescane in Genova alla fine del secolo XVI*, in «Miscellanea Francescana», 78 (1978), pp. 175-91.

¹⁷ Il significato del termine è discusso in P. Prodi, *Riforma interiore e disciplinamento sociale in San Carlo Borromeo*, in «Intersezioni», 5 (1985), pp. 13-38. Per la ricostruzione del clima culturale da questo punto di vista si veda soprattutto A. Rotondò, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in R. Romano-C. Vivaldi (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. V, *I documenti*, Torino 1973, pp. 1399-492. *

È un fenomeno che, ovviamente, prende le mosse da un settore divenuto ancor più delicato dal momento della rottura dell'unità confessionale — vale a dire l'esegesi scritturistica e la teologia biblica —, con i due volumi della Bibliotheca sancta che il domenicano Sisto da Siena pubblicava a Venezia sin dal 1566, con l'avallo di una dedica a papa Pio V. Verso la fine del secolo XVI, la creazione di un modello di biblioteconomia teologica si dimostrava ben più ambizioso nella Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda, del gesuita Antonio Possevino: cui la massima autorevolezza in materia, per non parlare addirittura di un carattere di ufficialità, veniva conferita dalla pubblicazione nel 1593 ad opera della stessa Tipografia Vaticana, preceduta da un caloroso breve di papa Clemente VIII, e questo dopo che il testo aveva positivamente superato l'esame da parte del generale della Compagnia, Claudio Acquaviva, e della Congregazione dell'Indice¹⁸.

Il modello biblioteconomico controriformistico del gesuita venne ultimato nel 1606, quando a Venezia ne apparve a stampa il complemento, l'Apparatus sacer, da Possevino rivisto alla luce del nuovo e definitivo Index librorum prohibitorum elaborato dall'omonima Congregazione curiale e promulgato da papa Clemente VIII nel 1596¹⁹. Diveniva a questo punto ineludibile una verifica dell'allineamento degli Ordini religiosi alle direttive dottrinali e religiose formulate a Roma. Tale fu in effetti la finalità di un'inchiesta, durata un quinquennio a partire dal 1598²⁰, di cui furono fatte oggetto in pratica quasi tutte le bi-

¹⁸ Cfr. Rotondò, *La censura ecclesiastica*, cit., pp. 1435 sgg.

¹⁹ Cfr. V. Frajese, *La revoca dell'«Index» sistino e la Curia romana (1588-1596)*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 1 (1986), pp. 15-49 (per la *Bibliotheca selecta* cfr. ivi, pp. 32 sgg.).

²⁰ La descrizione sommaria del contenuto dei manoscritti è in M.-M. Lebreton-A. Fiorani, *Codices Vaticani Latini. Codices 11266-11326. Inventari di biblioteche religiose italiane alla fine del Cinquecento*, Città del Vaticano 1985; la bibliografia sui pochi inventari editi, più o meno criticamente, si trova in L. Fiorani, *Premessa*, pp. vii-xiv (ad essa vanno aggiunti S. Pagano, *Le biblioteche dei Barnabiti nel 1599. In margine ai loro più antichi cataloghi*, in «Barnabiti studi», 3 [1986], pp. 7-102, e l'articolo citato più oltre a nota 24).

biblioteche dei conventi e dei monasteri degli Ordini maschili in Italia. Essa venne condotta con grande accuratezza, dal momento che per la redazione dei singoli inventari si prescissero norme bibliografiche assai precise, come ricordava in una lettera del 25 gennaio 1600 il procuratore generale dei Frati Minori:

che si debba mandar' in nota, non solo quelli dell'Indice novo, ma tutti li libri di tutti li luoghi della sua Provincia, descrivendoli con ordine alfabetico, o siano greci, o latini o volgari, stampati, o scritti a mano, esprimendo il nome dell'autore, del luogo et tempo della stampa, e delli stampatori, et la materia della qual tratta il libro, o sia scritta a mano o anco in stampa, ancorché non vi fusse il nome dell'autore²¹.

Dall'inchiesta sortì una documentazione estremamente dettagliata sulla fisionomia delle biblioteche degli Ordini religiosi maschili — con l'eccezione di spicco di quelle di gesuiti e di domenicani, oltre ad altre di minore rilevanza. Dagli elenchi ampiamente conservati emergeva con grande precisione l'effettiva consistenza tanto delle grandi biblioteche degli *studia* quanto le modeste dotazioni dei piccoli conventi nell'Italia meridionale, e talora anche delle biblioteche personali di singoli religiosi, dalle vaste raccolte di eruditi e di teologi alla limitata strumentazione di base di quanti erano dediti al solo ministero pastorale²².

La rilevazione consentì di verificare non solo l'ampia misura nella quale erano già stati per lo più eliminati i libri «proibiti»²³ compresi nell'*Index* del 1593, ma soprattutto il sostan-

²¹ Sulla procedura dell'inchiesta vedi ora M. Dykmans, *Les Bibliothèques des Religieux d'Italie en l'an 1600*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 24 (1986), pp. 385-404: la citazione è a p. 392.

²² Cfr. ad esempio G.L. Masetti Zannini, *Libri di fra Paolo Sarpi e notizie di altre biblioteche dei Servi (1599-1600)*, in «Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria», 20 (1970), pp. 174-200; D. Gutierrez, *Leonardo Coqueau O.S.A. y su biblioteca en el año 1602*, in «Analecta Augustiniana», 38 (1975), pp. 7-62; altri esempi sono riferiti in Masetti Zannini, *Biblioteche francescane*, cit., pp. 180, 182-83, 186, e Fiorani, *Premessa* cit., p. xiii, nota 26.

²³ Al proposito vedi ora M. Rosa, «Dottore o seduttore deggio appellarte»: note erasmiane, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 26 (1990), pp. 5-33.

ziale allineamento, all'interno degli Ordini religiosi, agli indirizzi culturali della Controriforma: in queste biblioteche conventuali particolarmente abbondante è infatti la letteratura pastorale²⁴, comprendendo in questa categoria tanto i prodotti specifici della Riforma Tridentina, in primo luogo i catechismi e gli atti ufficiali del Concilio e delle sinodi diocesane e provinciali, quanto gli strumenti tradizionali delle somme e dei manuali per l'amministrazione del sacramento della penitenza e delle raccolte di sermoni dei maggiori e più famosi predicatori italiani della seconda metà del secolo XVI, senza che in questo il dimostrare una certa preferenza per gli autori appartenenti al proprio ordine significasse l'esclusione dall'acquisto delle opere di altri autori.

Assai rilevante è l'ampia presenza nelle biblioteche monastiche e conventuali, quali risultano appunto dai menzionati inventari, di testi riconducibili al filone della letteratura teologica e religiosa proveniente dalla penisola iberica²⁵, la cui influenza era destinata a protrarsi almeno per l'intero secolo XVII: vale a dire sino a quando, sullo scorcio del secolo, il progressivo afflusso di un'analoga letteratura di provenienza francese, la cui crescente diffusione è parimenti attestata dalle edizioni a stampa e dalla consistenza delle biblioteche di taluni ordini, non comporterà il graduale crescere di un'incisiva influenza di orientamenti a carattere assai diverso in materia di assetto delle istituzioni religiose e di metodologia pastorale²⁶.

Anch'esso strettamente connesso con il ministero pastorale, ed in particolare con la recezione da parte dei laici dei mes-

²⁴ Significativa a questo riguardo la dotazione di un convento fondato nel 1582: V. Criscuolo, *La Biblioteca dei Cappuccini di Amalfi alla fine del Cinquecento* (cod. Vat. lat. 11235), in «Rassegna del Centro di Cultura e Storia Amalfitana», 6 (1986), pp. 65-104.

²⁵ Cfr. R. De Maio, *I modelli culturali della Controriforma. Le biblioteche dei conventi italiani alla fine del Cinquecento*, in Id., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli 1973, p. 376, cui si deve un'interessante analisi dei risultati di questa inchiesta.

²⁶ Cfr. P. Stella, *Agostinismo in Italia e cultura patristica europea tra Sette e Ottocento*, in «Augustinianum», 16 (1976), pp. 173-203.

saggi religiosi della Controriforma, è infine il gran numero di opere a carattere devozionale che si affastellavano sugli scaffali delle biblioteche conventuali. In effetti, il moltiplicarsi delle devozioni, tanto ai differenti santi quanto ai diversi modi di espressione del culto per il Cristo e per la Vergine, riveste durante l'età della Controriforma una ben determinata funzione, nell'ambito del processo di acculturazione cattolica delle popolazioni italiane. Anche in questo settore il ruolo esercitato dai singoli Ordini religiosi, per quanto sicuramente non esclusivo, appare senza dubbio egemone, dal momento che perseguiva, da questo punto di vista, un indirizzo strategico ampiamente maturato, almeno nell'ambito urbano, già a partire dagli ultimi secoli del Medio Evo: alla proposizione di nuove forme devozionali o alla riformulazione di quelle già esistenti e diffuse il successo e la durata sono garantite soprattutto mediante il loro stretto collegamento con una prassi culturale che ha il riferimento più significativo e più corposo in una miriade di confraternite religiose, vale a dire nelle associazioni in cui si raccoglieva il laicato pio²⁷.

Al di là di particolari «preferenze», le principali devozioni cristologiche e mariane vedono intersecarsi le concorrenti attività di propaganda dei singoli Ordini religiosi. Assai significativa è la loro articolazione in molteplici accezioni, in qualche caso specifiche di un singolo Ordine, come accadde per la Madonna del Carmine ad opera dell'Ordine dei carmelitani²⁸, ed in altri, invece, comune nel complesso ai diversi ordini, i quali in tale contesto lasciarono cadere da parte loro una controversia secolare, come quella dell'Immacolata Concezione, soprattutto a partire dal secolo XVII — anche perché contro di essa si erano schierati dapprima i protestanti ed in seguito i giansenisti²⁹.

²⁷ Cfr. R. Rusconi, *Confraternite, compagnie, devozioni*, in *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 488-501.

²⁸ Cfr. P. Burke, *The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello*, in «Past and Present», 99 (maggio 1983), pp. 3-21, per la connessione fra culto e tensioni sociali.

²⁹ Si veda di recente U. Horst, *Die Diskussion um die Immacolata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode*, Paderborn-Wien-München-Zürich 1987. Per informazioni di carattere generale si può

Dopo la vittoria contro i turchi a Lepanto nel 1571, attribuita dalla propaganda cattolica all'intercessione della Madonna, numerose associazioni ad essa intitolate vennero rinnovate come Confraternite del Rosario, in particolare ad opera dei domenicani: a più riprese, infatti, nei capitoli generali celebrati nell'ultimo quarto del secolo XVI, essi ne raccomandarono l'istituzione presso i singoli conventi e nelle chiese appartenenti all'Ordine. È ancor più importante, peraltro, il fatto che i domenicani abbiano mirato innanzitutto ad assicurare una diffusione uniforme a questa organizzazione devozionale, facendo a tale scopo assurgere al ruolo di modello normativo i Capitoli della Compagnia del Rosario eretta a Roma, presso la chiesa del convento domenicano di S. Maria sopra Minerva, nella redazione risalente al 1585³⁰.

Il passaggio della devozione del Rosario dalla sua originaria configurazione strettamente individuale, risalente al tardo Medio Evo, alla recita collettiva «a cori», diede in effetti vita alla «unica devozione 'comune' che la Controriforma abbia elaborato a livello popolare»³¹, di cui è difficile sottovalutare la rilevanza, in particolare dopo il sostanziale riordinamento delle forme di devozione santorale operato durante il pontificato di Urbano VIII (1623-1644). Importa sottolineare peraltro l'importanza di una specifica attività di propaganda a favore della devozione e della diffusione di modelli organizzativi e culturali omogenei ad opera di un Ordine religioso centralizzato, quando ciò si inserisca in una strategia complessiva, allo scopo cioè di conferire alle devozioni il carattere di fattore di coesione nell'affermazione della Controriforma nei paesi cattolici: in tale prospettiva ai domenicani si aggiungono, già a partire dal 1563, i gesuiti³², i quali arriveranno a pubblicare a stampa addirittura

ricorrere anche a Stefano De Fiore, *Marie*, IV: *De 1650 au début du 20^e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. X (1980), coll. 460-467, e E. Magnin, *Immaculée Conception*, in *Dictionnaire de Théologie*, vol. VII, t. 1 (1921), specie coll. 1164-1189.

³⁰ Cfr. Rusconi, *Confraternite*, cit., pp. 493-94, ma soprattutto M. Rosa, *Pietà mariana e devozione del Rosario nell'Italia del Cinque e Seicento*, ora in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, pp. 217-43.

³¹ Rosa, *Pietà mariana*, cit., p. 230.

³² Cfr. L. Châtellier, *L'Europa dei devoti* (1987), trad. it., Milano 1988.

tura un *Catalogo di tutte le congregazioni della Beatissima Vergine che sono in ciascheduna casa o collegio della Compagnia di Gesù della Provincia di Napoli fatto nel mese di luglio 1607*³³. «Nel corso del Seicento il moltiplicarsi delle intitolazioni di una vera e propria miriade di confraternite laicali costituisce il segno più evidente della definitiva eclisse di qualsiasi prospettiva per la instaurazione di un ordinamento parrocchiale quale era quello organico alla riforma tridentina. La ragione ultima della frantumazione dell'ordinamento ecclesiastico locale non risiedeva peraltro nella obiettiva azione disgregatrice che discendeva dagli interventi degli ordini religiosi, bensì in una complessa e rigida articolazione del corpo sociale, di cui la pluralità dei culti facenti capo alle confraternite altro non era che lo specchio presoché immediato»³⁴.

Questo era particolarmente vero per le aree urbane, in proporzione diretta rispetto alla loro consistenza demografica, e nelle quali ai diversi Ordini religiosi si appoggiavano i ceti dominanti, allo scopo di promuovere la devozione nei confronti di santi particolari³⁵.

È estremamente difficile condurre un discorso unitario in materia di diffusione di culti dei santi patrocinati dai singoli Ordini religiosi nelle diverse parti della penisola italiana, evitando sia le eccessive generalizzazioni³⁶ sia l'ovvia constatazione della promozione di una devozione da parte dei fedeli nei confronti dei «propri» santi: anche se le modalità di rappresentazione dei più recenti santi della Controriforma e la rinnovata iconografia dei santi dell'epoca medievale, proprio per la funzione ascetica e didattica assegnata dal Concilio di Trento

³³ Rosa, *Pietà mariana*, cit., p. 251.

³⁴ Rusconi, *Confraternite*, cit., p. 495.

³⁵ Cfr. G. Galasso, *Ideologia e sociologia del patronato di san Tommaso d'Aquino su Napoli (1605)*, in G. Galasso-C. Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. II, Napoli 1982, pp. 213-49.

³⁶ Si vedano, in altro ambito, le motivate riserve a proposito dell'esistenza di uno «stile» dei gesuiti o di altri Ordini, di B. Toscano, *Storia dell'arte e forme della vita religiosa*, in *Storia dell'arte italiana*, parte I, *Metodi e problemi*, a cura di G. Previtali, vol. III, *L'esperienza dell'antico, dell'Europa, della religione*, Torino 1979, pp. 304-308.

alle immagini religiose³⁷, appaiono cariche di complessi significati e di molteplici valenze, all'interno delle quali l'orientamento controriformistico dell'arte sacra si dispone soprattutto intorno alla sottolineatura della centralità dell'istituzione ecclesiastica romana e, nel caso particolare dei singoli Ordini, dell'utilità del patronato salvifico dei rispettivi santi³⁸.

Nel Mezzogiorno d'Italia la promozione del culto per i santi più recenti degli Ordini religiosi sorti a partire dagli inizi del secolo XVI si concentra, come del resto i loro insediamenti, nelle maggiori aree urbane³⁹: peraltro, almeno nel caso dei teatini e dei gesuiti, la finalità di promuovere la canonizzazione dei propri confratelli, come Gaetano da Thiene ed Andrea Avellino per i primi, e Francesco Saverio, Ignazio di Loyola e Francesco Borgia per i secondi, li induce a proporre alla devozione popolare non tanto l'immagine edificante della santità⁴⁰, quanto l'insieme dei prodigi da essi operati, come avviene a Napoli, dopo la terribile pestilenza di metà secolo, con lo scritto di un anonimo padre gesuita, *Ragguaglio della miracolosa protezione di San Francesco Saverio Apostolo delle Indie, verso la città e il Regno di Napoli nel contagio del 1656* (Napoli 1660). L'uso apologetico degli eventi prodigiosi e miracolosi era verosimilmente connesso con una cosciente volontà di affermazione della Controriforma⁴¹, che venne in particolare accen-

³⁷ Cfr. P. Prodi, *Ricerca sulla teoria delle arti figurative nella Riforma cattolica* (1965), Bologna 1984, con una «postfazione» dell'autore.

³⁸ Si vedano le esemplificazioni fornite da E. Mâle, *L'arte religiosa nel '600. Italia Francia Spagna Fiandra* (1932), trad. it., Milano 1984, cui si può aggiungere, tra le rivisitazioni suggerite dalle celebrazioni centenarie, *L'immagine di San Francesco nella Controriforma*, Roma 1982.

³⁹ Per quanto segue cfr. soprattutto G. Sodano, *Miracoli e ordini religiosi nel Mezzogiorno d'Italia (XVI-XVIII secolo)*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 105 (1987), pp. 293-414. Si vedano anche di J.-M. Sallmann, *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, in «Quaderni Storici», 14 (1979), pp. 584-602, e *Il santo patrono cittadino nel '600 nel Regno di Napoli e in Sicilia*, in *Per la storia*, cit., vol. II, pp. 187-211.

⁴⁰ Si veda in sintesi R. De Maio, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma* (1962), in Id., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, cit., pp. 257-78.

⁴¹ Cfr. J. Delumeau, *I miracoli*, in Id., *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico* (1981), trad. it., Casale Monferrato 1983, p. 231.

tuata all'interno della provincia napoletana della Compagnia di Gesù dagli esiti di un processo inquisitorio celebrato nella capitale del Regno alla fine del secolo XVII contro gli «ateisti»⁴².

Ordini di più antica origine, come i domenicani ed i carmelitani, dal canto loro possono rivolgersi al consolidamento delle forme di culto per santi la cui canonizzazione risale assai all'indietro nel tempo. Maggiormente inclini ad assegnare alla letteratura agiografica in volgare indirizzata ai fedeli un andamento narrativo, nella seconda metà del secolo XVII agli scrittori ascetici carmelitani e domenicani si deve la pubblicazione di ponderose opere in più tomi, nelle quali ad ogni giorno dell'anno vengono assegnate le gesta dei rispettivi santi, come nel caso di G.M. Fornari, *Anno memorabile dei Carmelitani, nel quale a giorno per giorno si rappresentano le vite, le opere e i miracoli di S. Elia profeta loro patrono e di tutti i Santi e Sante, Beati e venerabili del suo sacro Ordine della Beatissima Madre di Dio Maria Vergine del Carmelo* (Milano 1688-1690), oppure di Domenico Maria Marchese, *Sagro Diario Domenicano, nel quale sono contenute le vite dei santi, beati e venerabili dell'Ordine dei Predicatori* (Napoli 1668-1681).

La maggiore diffusione dei culti per i santi degli Ordini Mendicanti e delle forme di devozione da essi propagandate ne riflette anche le più capillari modalità di insediamento nel territorio extra-urbano. Solo nel corso del secolo XVII, invece, grazie al moltiplicarsi delle predicazioni missionarie che, a partire dai maggiori centri urbani, con sempre maggiore frequenza interessano le aree rurali della penisola, ed in particolare del meridione d'Italia, le proposte devozionali dei gesuiti potranno progressivamente allargare la propria area di influenza.

Nelle aree rurali le numerose confraternite istituite, soprattutto nel corso del Seicento ed anche nel Settecento, per radicare in profondità le proposte devozionali ed i modelli di

⁴² Cfr. L. Osbat, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti, 1688-1697*, Roma 1974.

comportamento religioso proposti dai religiosi predicatori di missioni erano finalizzate ad integrare, all'interno dell'organismo parrocchiale, un'intera popolazione, sia pure tenendo conto dell'indispensabile salvaguardia della sua stratificazione ed articolazione sociale⁴³.

A sua volta assai rappresentativa dei modi di trasformazione in chiave controriformistica di un vasto filone devozionale già esistente nel passato è la diffusione dell'adorazione eucaristica detta delle «Quarantore»⁴⁴. Nuova modalità di culto sorta all'interno degli ambienti della riforma cattolica in età pre-tridentina, e più in particolare a Milano nel decennio 1527-1537, in pratica sin dall'inizio essa venne diffusa su larga scala dalla predicazione dei primi frati cappuccini: la sua definitiva configurazione ed affermazione si ebbe in particolare ad opera di Mattia Bellintani da Salò, un predicatore itinerante a stretto contatto con gli arcivescovi di Milano, prima con Carlo Borromeo e poi con il nipote Federigo⁴⁵. Egli si preoccupò di diffondere, con l'ausilio della stampa, alcuni opuscoli normativi che ne assicurassero a tutti i livelli l'imprecindibile uniformità: da un libretto di poche pagine, destinato all'evidenza ad una più larga diffusione tra i fedeli, come gli *Ordini di fare l'orazione delle Quaranta hore i quali si devono accomodare alle città che li usano come quest'anno 1588 sono accommodati alla città di Brescia* (Brescia 1588), ad un testo assai più impegnativo, il *Trattato della santa orazione delle Quaranta hore di F. Mathia Bellintani da Salò, capuccino, nel quale si contengono l'origine di essa orazione, alcuni esercitii da fare in quella et gli ordini ch'egli tiene a farla* (Brescia 1588).

⁴³ Rusconi, *Confraternite*, cit., p. 502; cfr. M. Rosa, *Le istituzioni ecclesiarie italiane tra Sei e Settecento*, in Id., *Religione e società*, cit., p. 309.

⁴⁴ Le informazioni ed i testi citati sono desunti da C. Cargnoni, *Le Quarantore ieri e oggi. Viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità cappuccina*, Roma 1986 (tiratura a parte da «L'Italia Francescana», 61), cui si rimanda per le modalità concrete di svolgimento della devozione e per il loro evolversi nel tempo.

⁴⁵ Cfr. F. Merelli, *S. Carlo Borromeo e P. Mattia da Salò cappuccino. Epistolario*, in «Collectanea Franciscana», 54 (1984), pp. 285-313; Id., *Carteggio di Mattia e Giovanni Bellintani da Salò con il cardinale Federico Borromeo*, ivi, 56 (1986), pp. 57-108.

Anche in questo caso, all'interno dell'attività a favore del diffondersi di una specifica devozione, gli Ordini propongono per essa svariate modalità di svolgimento, che ne riflettono la rispettiva strategia pastorale. Così i gesuiti organizzano i riti delle Quarantore in corrispondenza degli ultimi tre giorni del carnevale, in dichiarata alternativa alle altre forme di divertimento popolare, ed in linea precisamente con la loro più generale strategia anti-folklorica⁴⁶. La devozione delle Quarantore diviene invece un momento-chiave nell'organizzazione dei riti quaresimali da parte dei cappuccini, i quali ne assicurano una celebrazione collettiva altamente scenografica durante la Settimana Santa, all'apice cioè della loro attività di predicazione: lo si rileva anche dalla stampa di opuscoli che ne descrivono e sottolineano il carattere, come quello apparso a Brescia nel medesimo anno a cura di F. Marchetti, *La trasformazione di Piacenza operata da Dio col mezzo delle prediche quaresimali e sermoni della settimana santa all'orazione delle Quarant'ore fatti nel Duomo l'anno 1617 dal R.P.F. Giacinto da Casale, pred. Cap.*

Opuscoli devozionali, raccolte di prediche, norme statutarie e relazioni di contemporanei sull'adorazione delle Quarantore vengono largamente diffusi dai cappuccini per tutto il Seicento ed il Settecento, soprattutto dopo la *Istruzione per fare l'Orazione continua de le XXXX Hore*, pubblicata da Clemente VIII (ispirata alle *Avvertenze per l'orazione delle Quaranta Hore* promulgate da Carlo Borromeo il 27 giugno 1577), e la approvazione esplicita di questa forma di culto eucaristico da parte di Urbano VIII nella *Aeternus rerum conditor* del 22 ottobre 1623⁴⁷.

In tal modo veniva conferito alla predicazione quaresimale dei cappuccini l'assetto di una forma di «missione devozionale urbana», almeno finché se ne manterrà in vigore lo svolgimento rituale secondo lo schema propugnato da frate Mattia Bellintani, vale a dire di tenere una predica in corrispondenza di ogni ora di adorazione: e questo sino alla fine del

⁴⁶ Si vedano le ampie citazioni dalle *Litterae quadrimestres* riportate in Cargnoni, *Le Quarantore*, cit., pp. 28-30.

⁴⁷ Cfr. ivi, pp. 45-52.

Seicento, come documenta con enfasi la «Tavola delle processioni» in Domenico De Sancto da Francavilla, *Ultimi colpi al cuore de' peccatori da darsi con 40 sermoni declaratorii nell'esercitio delle Quaranta Hore solito farsi nella domenica delle Palme da' vangelici predicatori capuccini* (Venezia 1694).

Non si trattava certo di una prassi pastorale del tutto isolata, dal momento che, soprattutto nei primi decenni del Seicento, sono proprio anche altri settori maggiormente vivaci degli Ordini Mendicanti — come è ad esempio il caso dei domenicani della Congregazione della Sanità a Napoli⁴⁸ — a svolgere di fatto un'attività di predicazione che si può definire di missione urbana⁴⁹.

3. Predicazione urbana ed insediamenti conventuali

Nell'innegabile fervore suscitato dalla Riforma Tridentina, una forte spinta ad estendere la cristianizzazione della penisola italiana, nella sua versione cattolica, venne impressa dagli Ordini religiosi, i quali rinnovarono in primo luogo le loro forme tradizionali di intervento pastorale nei centri urbani — predicazione in volgare nelle festività e nei periodi più importanti dell'anno liturgico, soprattutto durante l'Avvento e la Quaresima, ed ascolto delle confessioni dei fedeli⁵⁰.

È peraltro significativo l'emergere anche in questo ambito di una nuova direttrice per quanto riguarda le caratteristiche di un impegno apostolico, nei decenni immediatamente successivi alla conclusione dell'assise tridentina — una volta che,

⁴⁸ Cfr. M. Miele, *La riforma domenicana a Napoli nel periodo post-tridentino (1583-1725)*, Roma 1963, e più di recente M. Rosa, *L'onda che ritorna: interno ed esterno sacro nella Napoli del '600*, in S. Boesch-L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990, pp. 397-417, in part. 408 sg.

⁴⁹ Cfr. B. Peyrous, *Missions paroissiales*, in *Catholicisme*, vol. IX (1982), col. 402.

⁵⁰ Se ne veda un profilo in R. Rusconi, *Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa*, in Prodi-Johanek (a cura di), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, cit., pp. 259-315.

anche per effetto dell'ampio uso dello strumento inquisitoriale, in particolare a partire dal 1542, venne definitivamente risolto il problema dell'ortodossia dottrinale e disciplinare nell'ambito degli Ordini maschili⁵¹.

Presso i cappuccini dei primi decenni del Cinquecento, all'interno dei quali erano confluite le frange rigoristiche del francescanesimo tardomedievale, l'ideale a più riprese ribadito di mettere in atto una predicazione a carattere apostolico ne avvicinava taluni tratti peculiari ai motivi ispiratori della riforma religiosa propugnata negli ambienti del cosiddetto «evangelismo» italiano⁵². Tutto questo si risolveva, in pratica, nella direzione di un rinnovato impegno nei confronti degli strati più emarginati delle popolazioni, soprattutto da parte di quei frati i quali stavano prendendo progressivamente consapevolezza della necessità di adattare i propri metodi pastorali alle nuove esigenze religiose ed alla diversa situazione sociale. Il carattere compiutamente controriformistico dell'Ordine in realtà maturerà a partire dal 1574, anno nel quale Gregorio XIII con la sua lettera del 5 maggio, *Ex nostri pastoralis officii*, revocò le restrizioni a suo tempo stabilite da Clemente VII con il breve *Dudum siquidem* del 5 gennaio 1537⁵³.

Quando nel corso del 1579 un cappuccino umbro, Bernardino Croli da Colpetrazzo, inizia a redigere una delle numerose cronache dell'Ordine apparse nel secolo XVI, la *Historia Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, attribuisce ad un altro frate, il marchigiano Bernardino da Montolmo, un francescano passato ai cappuccini e morto nel 1565, alcune espressioni cui vuole conferire un valore dichiaratamente esemplare:

⁵¹ Cfr. Rusconi, *Predicatori e predicazione*, cit., pp. 986 sgg. e 997 sgg., e Id., *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino 1981, pp. 284 sgg.

⁵² Cfr. Rusconi, *Predicatori e predicazione*, cit., pp. 991 sgg. e 995 sgg.

⁵³ Cfr. I. Agudo da Villapadierna, introduzione a *Documenti pontifici (1528-1627)*, in C. Cargnoni (a cura di), *I Frati Cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, vol. I, Perugia 1988, pp. 31 sgg. e 39. I testi sono riediti alle pp. 94-7 e 118-21.

Sappiate che Dio ha eletta questa congregazione per predicare a semplici insegnando loro li comandamenti di Dio et quel che ha bisogno un christiano per salvarsi. Né ci haremmo a curare di predicare nelle città che vogliono dottrina; perché non ci mancano dotti che vi predicano: ma li poveri contadini, per non haver che pagar, sono abbandonati da predicatori. O per questi ci ha mandato il Signore.

Malgrado il tenore delle affermazioni, è perlomeno implicita in queste parole l'intenzione di estendere all'ambito extraurbano la predicazione penitenziale, nelle modalità ampiamente sperimentate nelle città italiane negli ultimi secoli del Medio Evo:

Non mi parlate mai se non delle cose di Dio e di casi di coscienza, che sempre rispondo. Vorrei che tutti i frati giovani che hanno qualche intelligenza studiassero casi di coscienza; e non si può studiare cosa più utile per giovare al prossimo⁵⁴.

Da una simile consapevolezza, certo più o meno acuta a seconda dei casi, deriva la tendenza da parte degli Ordini religiosi a moltiplicare il numero degli insediamenti nel territorio, in particolare nel corso dell'ultimo Cinquecento, con la finalità di estendere le proprie iniziative pastorali anche agli spazi geografici e demografici che erano rimasti non occupati nel momento in cui si era consolidato, nel tardo Medio Evo, il rispettivo reticolo di chiese, conventi e monasteri⁵⁵.

In effetti queste sono le caratteristiche fondamentali della diffusione degli Ordini religiosi, quali emergono in maniera puntuale da una minuziosa inchiesta promossa nel 1650 da parte di una nuova Congregazione romana «sullo Stato dei Rego-

⁵⁴ Melchior a Poblatura (a cura di), vol. II: *Biographiae selectae*, Roma 1940, pp. 64 sgg. («Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum», 3).

⁵⁵ Cfr. R. Rusconi, *Gli ordini Mendicanti tra Rinascimento e Controriforma: eremi e riforme, conventi e città, missioni e campagne*, in *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*, Atti del Convegno Internazionale di Studi. Lucca, 13-15 ottobre 1983, Lucca 1988, pp. 266-81.

lari»⁵⁶, istituita nel marzo del 1649 da papa Innocenzo X, la cui competenza si estendeva peraltro unicamente alla penisola italiana ed alle isole ad essa adiacenti. A questa Congregazione con il breve *Inter coetera*, del 17 dicembre 1649, viene affidata un'indagine formalmente rivolta ad accertare la configurazione giuridica e lo stato patrimoniale e finanziario dei singoli conventi e dei singoli monasteri di tutti gli Ordini maschili esistenti in Italia, in vista del riordinamento religioso di una miriade di nuove istituzioni, sorte impetuosamente un po' dovunque nel corso dei decenni precedenti.

L'inchiesta romana aveva il suo motivo ispiratore in un'indubbia volontà normalizzatrice, che agiva però su diversi piani, a partire da quello marcatamente burocratico di assicurare un rigoroso disciplinamento delle istituzioni regolari alla luce dell'osservanza dei decreti tridentini, ed al quale non era nemmeno estranea, almeno in teoria, la volontà di utilizzarne determinate risorse non adeguatamente impiegate, allo scopo di favorire la realizzazione di riforme ecclesiastiche su base diocesana, ed in primo luogo l'istituzione dei seminari. Non si poteva comunque nemmeno escludere anche una prospettiva più latamente politica, il cui obiettivo generale era rivolto ad estendere in maniera più efficace la giurisdizione pontificia sulla penisola italiana, dopo che la pace di Westfalia del 1648 aveva portato alla conclusione delle guerre di religione⁵⁷.

Da una indagine condotta ad esecuzione in maniera tanto capillare venne prodotta in ogni caso una documentazione assai dettagliata sull'estensione del reticolo degli insediamenti religiosi regolari nel periodo compreso tra la chiusura dell'assise tridentina e la metà del secolo XVII: i cui dati quantitativi sono a tal punto rimarchevoli da giustificare il richiamo ad una

⁵⁶ L'attenzione su questo argomento è stata attirata dal volume di E. Boaga, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Roma 1971. Agli ulteriori contributi in materia, registrati in Id., *Soppressioni. Elenco cronologico delle s. pontificie e statali - 1652*, in *DIP*, vol. VIII (1988), coll. 1814-1817, si aggiungono alcuni saggi apparsi in B. Pellegrino-F. Gaudioso (a cura di), *Ordini religiosi e società nel Mezzogiorno moderno*, vol. I, Galatina (Lecce) 1987.

⁵⁷ Cfr. G. Galasso, *Genesi e significato di una grande inchiesta*, in M. Campanelli (a cura di), *I Teatini*, Roma 1987, pp. xiv e xvii.

definizione, sia pure cronologicamente posteriore, come quella di Montesquieu sull'Italia «paradiso dei monaci»⁵⁸. Tale estensione si verificò in ogni caso con ritmi e modalità assai diverse, che rispondevano non solo alla differente fisionomia religiosa ed istituzionale degli Ordini stessi, quanto anche al contesto sociale, politico ed economico dei singoli stati e delle specifiche aree geografiche al loro interno⁵⁹.

Nel caso degli Ordini Mendicanti, come francescani, domenicani, agostiniani e serviti, la loro rete insediativa alla metà del secolo XVII era frutto di una complessa stratificazione. Nel corso dei secoli XIII e XIV, infatti, questi Ordini si erano diffusi sull'intero territorio italiano, con una distribuzione che si presentava tendenzialmente assai capillare, nel caso dei francescani, ed invece molto più limitata e selettiva per i domenicani, mentre spesso del tutto sporadica risultava per gli agostiniani, a causa della progressiva aggregazione di gruppi disparati che aveva dato consistenza all'Ordine a partire dal 1256.

Durante il secolo XV numerosi movimenti di rinnovamento, caratterizzati dalla prospettiva di una rigorosa «osservanza» della regola, avevano interessato questi Ordini, sia pure in misura più o meno cospicua, comportando un aumento nel numero degli insediamenti conventuali ed in sostanza una sorta di loro saturazione topografica. Questo era particolarmente vero per i francescani, i quali, in conseguenza della rigida contrapposizione al loro interno tra conventuali e osservanti, avevano nella maggior parte dei casi duplicato la propria presenza insediativa negli agglomerati cittadini. Nella prima metà del secolo XVI, il territorio urbano in Italia appariva dunque ripartito, anche nell'estrinsecazione delle attività religiose e pastorali, in aree di influenza dei singoli Ordini Mendicanti. Le loro grandi chiese, ognuna delle quali costituiva in pratica un auditorium per raccogliervi i fedeli, marcavano tangibilmente il panorama cittadino con un'imponenza di certo non inferiore

⁵⁸ Ch.-L. de Montesquieu, *Lettere persiane* (1721), a cura di A. Ruata, Torino 1956, p. 25.

⁵⁹ Si veda l'analisi di Rosa, *La Chiesa meridionale*, cit., pp. 326-45.

a quella degli edifici più rappresentativi del potere civile e del potere ecclesiastico⁶⁰.

La successiva enorme espansione dei conventi di questi Ordini poteva dunque avvenire in prevalenza solo in quelle aree extra-urbane nelle quali in precedenza il loro apostolato non era stato esercitato in forme stabili, andando però incontro ad una serie di problemi che derivavano dai limiti nei fatti imposti da un contesto sociale e demografico assai angusto. Nel caso dei domenicani, essi avevano decisamente privilegiato nel corso del secolo XIII, per l'erezione di propri conventi, le città episcopali dell'Italia centro-settentrionale: la riforma osservante, tra la seconda metà del secolo XV e gli inizi del secolo XVI, non aveva fatto altro che confermare una simile scelta strategica, e si era semplicemente limitata ad infittire le maglie del reticolo insediativo dei domenicani, assai larghe soprattutto nell'Italia meridionale⁶¹.

L'ulteriore notevole accrescimento nel numero dei conventi domenicani, tutti caratterizzati in pratica dalla presenza di una comunità religiosa di dimensioni assai ridotte, appunto perché collocata in un contesto demografico troppo ristretto, si configurava in effetti come una modalità di evoluzione in istituzione insediativa stabile di quelle dimore alle quali i frati si erano di solito appoggiati nel corso del proprio itinerario apostolico attraverso le aree rurali⁶².

La sostanziale preponderanza, tra i domenicani, di un orientamento marcatamente urbano anche nell'età della Controriforma è per altri versi confermata dall'importanza assunta, all'interno del Regno di Napoli, dai conventi riformati dell'area metropolitana della capitale — che nel corso dei primi

⁶⁰ Cfr. Zarrì, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi*, cit., e Rusconi, *Gli ordini Mendicanti tra Rinascimento e Controriforma*, cit.

⁶¹ Si vedano gli abbondanti dati forniti da S.L. Forte, *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 39 (1969), pp. 425-585; 41 (1971), pp. 325-458; 42 (1972), pp. 137-66.

⁶² Sulla sopravvivenza sino alla fine del secolo XVIII dell'istituzione medievale del *terminarius* si veda il cenno di L.A. Redigonda, *Frati Predicatori*, in *DIP*, vol. IV (1977), col. 947.

decenni del secolo XVII appare un centro di notevole importanza come crogiuolo di esperienze religiose magari affermatesi solo nel secolo successivo⁶³.

Siffatte modalità di proliferazione incontrollata degli insediamenti religiosi, spesso frutto di ineludibili richieste locali, vengono invece respinte con decisione dai nuovi Ordini sorti nei primi decenni del Cinquecento. Essi indubbiamente vedevano in una simile frammentazione istituzionale un incombente pericolo per la propria specifica strategia religiosa. Lo dimostrano a sufficienza le nette e puntuali precauzioni adottate al proposito da Claudio Acquaviva, generale della Compagnia di Gesù dal 1580 al 1615, allo scopo di arginare la creazione di qualsiasi nuovo insediamento che fosse anche in parte sottratta al controllo dei superiori dell'intero Ordine⁶⁴. Per gli Ordini Mendicanti, invece, assai meno rigidamente sottoposti ad un'energica e dinamica dirigenza centrale, era alquanto difficile sottrarsi ad una forte pressione sociale e politica a favore della fondazione di nuovi conventi: anche perché questi ultimi, oltre che a colmare le lacune di una diffusione che sino ad allora era stata incentrata in primo luogo nelle aree urbane, si situavano in prevalenza proprio in quelle aree rurali all'interno delle quali le istituzioni ecclesiastiche diocesane e parrocchiali non erano in grado di soddisfare una domanda religiosa che era stata in qualche modo innescata dalla stessa ondata delle riforme post-tridentine.

Da tutto questo derivava però un elemento di intrinseca debolezza, nel momento in cui le caratteristiche economiche e demografiche dell'area dove veniva eretto un nuovo insediamento condizionavano pesantemente le dimensioni della stessa comunità conventuale, la quale finiva con l'essere composta da un numero di religiosi assai spesso inferiore alla diecina⁶⁵. Per tale

⁶³ Cfr. Miele, *La Riforma Domenicana a Napoli nel periodo post-Tridentino*, cit., e Rosa, *L'onda che ritorna*, cit.

⁶⁴ Cfr. la lettera indirizzata ai superiori provinciali il 12 maggio 1599, in *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Iesu*, vol. I, Rollarii 1909, pp. 270-75.

⁶⁵ Si vedano ad esempio le tabelle pubblicate in C.M. Borntrager, *The Servite Order in Italy, 1650*, in «Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria», 18 (1968), pp. 140-231.

insieme di ragioni è nella porzione meridionale dell'Italia che il fenomeno dei cosiddetti «conventini» appare di assoluto rilievo. Per la medesima area non si debbono comunque trascurare le conseguenze di determinati provvedimenti pontifici, emanati dopo la conclusione del Concilio Tridentino con la finalità di integrare, all'interno di un più solido organismo religioso già esistente, una serie di gruppi ad orientamento eremitico, sorti in alcune regioni soprattutto nella prima metà del secolo XVI, e sin dai loro inizi dotati di una consistenza numerica assai ridotta. A caratteristiche simili rispondeva, a partire dal periodo delle sue origini, lo stesso Ordine dei Minimi⁶⁶. Quanto agli agostiniani, una volta venuti meno, con il trascorrere dei decenni, i sospetti di deviazioni «lutherane» al loro interno, ancora una volta, come era già avvenuto nel Medio Evo, si videro affidare la funzione di alveo istituzionale al cui interno far confluire gruppi come gli Eremiti di S. Maria di Colloredo oppure gli Eremiti di S. Paolo primo eremita: si trattava infatti di un genere di esperienza che non rientrava in alcun modo nelle direttive relative alla vita conventuale elaborate sin dai tempi del papato di Pio V, il quale li aveva fatti oggetto della propria sospettosa riprovazione nella lettera *Lubricum vitae genus* del 17 novembre 1568⁶⁷.

Nel caso dei cappuccini, al principio le modalità di distribuzione dei loro conventi, per quanto tutti di nuova istituzione, rispondevano ad alcune istanze caratteristiche della tradizione francescana medievale. Essi infatti si diffusero in maniera capillare, in una certa misura ripetendo la strategia insediativa specifica degli Ordini Mendicanti tradizionali. Peraltro, almeno sino al pieno secolo XVII, la loro localizzazione extra-urbana, per quanto non del tutto remota dall'agglomerato, rispondeva ad un'ispirazione rigoristica per certi versi

⁶⁶ Cfr. M. Campanelli, *L'Ordine dei Minimi e la riforma innocenziana del 1649*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», 15 (1972-1973), pp. 109-43.

⁶⁷ Si vedano in sintesi B. Rano, *Agostiniani, III: Il periodo 1539-1785*, in *DIP*, vol. I (1974), coll. 318 sgg. e 326 sgg.; F. Russo, *Eremiti di Santa Maria di Colloredo*, in *DIP*, vol. III (1976), coll. 1221-1222, e B. Rano, *Eremiti di S. Paolo primo eremita*, ivi, coll. 1213-1216.

più di matrice eremitica che non specificatamente minoritica, e che in effetti era stata peculiare del periodo delle origini dell'Ordine, soprattutto nelle Marche e nelle Calabrie: «che li nostri lochi non si pigliano molto lontano da le città, castelli e ville, né ancho troppo proximi», prescrivevano le costituzioni cappuccine sin dall'anno 1536⁶⁸.

Con il passare dei decenni i cappuccini si erano progressivamente liberati dalle pesanti diffidenze da cui erano stati avvolti per parecchio tempo, a causa della «defezione» del vicario generale dell'Ordine, Bernardino Ochino, il più famoso ed importante predicatore di quell'epoca — rifugiatosi oltralpe nel 1542 dopo essere stato convocato a Roma, per difendersi da un'imputazione di eresia, di fronte al tribunale dell'Inquisizione Romana appena istituita⁶⁹. Anzi, l'Ordine divenne un protagonista di primo piano nelle missioni condotte contro i protestanti durante i primi decenni del secolo XVII, nelle due regioni dell'Italia settentrionale dove bisognava tenere ben fermo il confine tra la Chiesa di Roma e le Chiese uscite dalla Riforma, quali erano la Savoia e la Valtellina⁷⁰. In effetti, per quanto conservasse l'impronta delle sue remote origini medievali, l'Ordine cappuccino fu protagonista di una poderosa espansione nell'età della Controriforma, delle cui istanze si dimostrò interprete a tal punto autentico e fedele che neppure uno solo dei suoi conventi italiani venne soppresso in conseguenza dell'inchiesta innocenziana del 1650, i cui esiti gravarono invece pesantemente su ciascuno degli altri Ordini Mendicanti⁷¹.

⁶⁸ *Constitutiones Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum...*, vol. I: *Constitutiones Antiquae (1529-1643)*, (ed. anastatica), Roma 1980, p. 55.

⁶⁹ Malgrado l'impostazione discutibile, per informazioni e bibliografia sul personaggio si veda C. Cargnoni, *Ochino (Bernardino Tommasini da Siena)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XI (1982), coll. 575-591.

⁷⁰ Cfr. A. Pastore, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, Milano 1975, pp. 154 sgg.; A. Erba, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiano e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma 1979, pp. 389 sgg.

⁷¹ Le rultanze sono state edite a cura di Mariano d'Alatri: *I Conventi Cappuccini nell'inchiesta del 1650*, voll. I-III, Roma 1984-1986 («Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum», 15-17). Per una loro valutazione complessiva ci si può rifare agli studi di F.F. Mastroianni, *Analisi storico-*

In realtà, tra i cappuccini ben prima di quella data ci si era allineati all'orientamento che prendeva sempre più forma negli interventi dei pontefici della Controriforma, rivolti a stabilire dall'alto le condizioni minimali, in base alle quali un'istituzione monastica o conventuale potesse essere adeguatamente costituita, sia dal punto di vista religioso che da quello finanziario. Dapprima, infatti, si era arrivati alla costituzione *Sanctissimus* di papa Paolo V, del 4 dicembre 1605, con la quale si determinava un organico inalterabile per ogni insediamento regolare — la cosiddetta «Forma Pauli». In seguito, con la costituzione *Cum alias* di Gregorio XV, del 17 agosto 1662, veniva universalmente fissato un numero minimo di religiosi per qualsiasi comunità maschile, nell'entità di dodici membri, un numero dal significato marcatamente simbolico⁷².

In un testo coevo all'inchiesta della Congregazione sullo Stato dei Regolari del 1650, *Riflessi circa la determinazione del numero de religgiosi e conventi de cappuccini*, di tale consistenza numerica verrà elaborata una giustificazione funzionale il cui significato è accresciuto dalla corrispondenza fra presupposti giuridico-religiosi e realtà effettivamente riscontrata dall'inchiesta stessa:

Due cose s'hanno a considerare assolutamente necessarie per la osservanza regolare secondo l'Istituto de Capuccini.

La prima riguardo alle fontioni cotidiane, consuete per il culto divino. La 2^a circa le provisioni necessarie per i bisogni corporali de frati della fameglia; alle quali due necessità non si può religiosamente sodisfare con meno de dodici Religiosi per Convento; cioè otto al servizio della Chiesa per le messe, e divini officii, sei de quali siano sacerdoti, e due degl'Ordini minori [...]; oltre che occorre frequentemente che alcuno s'infermi, ovvero resti per caso urgente impedito di potervi concorrere ordinariamente, come per visitare secolari infermi, predicare dentro la città, e terre dove sono i Conventi; o

religiosa di un'inchiesta pontificia relativa alla Calabria Ultra del Cinque-Seicento, in «Studi e Ricerche Francescane», 6 (1977), pp. 3-114, e *L'inchiesta di Innocenzo X sui conventi cappuccini italiani (1650). Analisi dei dati*, ivi, 13 (1984), pp. 143-280.

⁷² Cfr. Boaga, *La soppressione*, cit., pp. 39-41.

nelle terre circvicine, o per altre occasioni di mera carità [...]. I due Chierici degl'Ordini minori sono, oltre a ciò, necessari per altri servigi, come scappare la chiesa, i dormitori, lavar panni, tenere purgate le strade dei giardini dell'immondezza; haver cura della sagrestia; fare le ostie corporali, mutare gl'altari, et fare altri esercitii necessari [...].

Per le necessità poi corporali, dovendo vivere di pura mendicità quotidiana, come per Dio gratia si fa, non si può fare con meno di quattro fratelli laici per convento, a quali restano incaricati tutti gl'uffici della cucina, dell'orto, della porta battitora, delle cerche di pane, vino, oglio, legna, legumi, tela e cent'altre cosarelle assolutamente necessarie alla vita humana: a' quali exercitii etiandio concorrono i frati deputati al coro in quelle hore, che sopravanzano per servitù della Chiesa⁷³.

Dai propri conventi, situati in una zona di cerniera tra l'abitato e la campagna, ad ulteriore complemento della rete insediativa medievale degli Ordini Mendicanti, i frati cappuccini si rivolgeranno in realtà verso i centri urbani, all'interno dei quali si svolgerà soprattutto la loro attività di predicazione, portatrice delle nuove istanze religiose e devozionali della Controriforma.

Le nuove congregazioni religiose sorte nei primi decenni del secolo XVI, invece, perseguono una strategia del tutto diversa, in quanto, sin dai loro inizi, non mirano affatto ad estendersi in maniera capillare nel territorio. Una simile prassi, in effetti, sarebbe stata contraddittoria con le finalità che essi si proponevano.

Paradigmatica appare da questo punto di vista la configurazione assunta dai teatini, una congregazione di chierici regolari sorta nel 1524, nel momento di maggior fervore di iniziative della Riforma cattolica nell'epoca pre-tridentina⁷⁴. Conformatisi progressivamente ai dettati normativi conciliari ed agli orientamenti religiosi dei pontefici della Controriforma,

⁷³ Da Mastroianni, *Analisi storica*, cit., pp. 32-3.

⁷⁴ Cfr. F. Andreu, *Chierici regolari teatini*, in *DIP*, vol. II (1975), coll. 978-999.

i teatini conobbero una prima fase di espansione negli anni Settanta del secolo XVI, anche se è in pratica a partire dal primo decennio del secolo XVII che si colloca l'istituzione di oltre la metà delle case rilevate nel 1650 dall'inchiesta innocenziana, che li colse dunque nel momento della loro maggiore diffusione⁷⁵. Mentre altri Ordini religiosi, sorti con modalità analoghe, si erano proposti anche talune finalità di carattere assistenziale, oltre alle consuete modalità di intervento nel ministero pastorale, i teatini si prefiggeranno sin dal principio come scopo esclusivo di dedicarsi alla formazione di un clero parrocchiale adeguatamente preparato a svolgere le proprie mansioni, in particolare dopo la conclusione del Concilio Tridentino: e lo faranno con tale efficacia, almeno sul piano qualitativo, da essere definiti una vera e propria «pepinière» di vescovi nell'età della Controriforma. Di conseguenza il numero complessivo delle loro case rimase assai contenuto e la loro localizzazione situata nelle principali aree urbane: le comunità religiose dei teatini erano in ogni caso di dimensioni particolarmente rilevanti, andavano ben oltre i limiti minimi prescritti dalle disposizioni pontificie degli inizi del secolo XVII, ed avevano a disposizione, di norma, una discreta biblioteca conventuale.

Nella sostanza immutata sembra essere stata in questo periodo, dal canto suo, la struttura insediativa degli Ordini e delle Congregazioni monastiche, al cui interno prevalevano i grandi monasteri sovente localizzati nelle aree extra-urbane sin dall'epoca altomedievale. Maggiore rilievo vi aveva assunto forse, rispetto ad epoche precedenti, il numero delle grange, la cui funzione era legata piuttosto all'esigenza di conduzione delle aziende agrarie dalle quali, nella gran parte, dipendevano i redditi degli enti monastici: anche se non è certo da escludere a priori una certa rilevanza di tali istituzioni ai fini dell'inquadramento religioso delle popolazioni rurali, almeno sul piano liturgico e culturale⁷⁶.

⁷⁵ Gran parte delle osservazioni si rifanno a M. Campanelli, *I Teatini*, cit. (già apparso come *I Teatini nell'inchiesta innocenziana*, Napoli 1980).

⁷⁶ Si veda soprattutto l'analisi di V. Polonio, *La Congregazione di Monte Oliveto a metà Seicento*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 26 (1972), pp. 369-420.

A fronte di una realtà frutto di una variegata stratificazione storica ed istituzionale, l'inchiesta promossa dalla Congregazione sullo Stato dei Regolari nel 1650 si svolse avendo dichiaratamente di mira, almeno in prima istanza, lo scopo di procedere ad una rilevazione di carattere finanziario e patrimoniale: vale a dire per verificare la congruità del rapporto fra le risorse di un insediamento e la consistenza della comunità religiosa ivi residente. Si trattava in effetti di una direttiva che rimontava all'indietro, e più esattamente al decreto sui regolari approvato nell'ultima sessione del Concilio Tridentino (e del quale gli interventi pontifici nella prima metà del secolo XVII altro non avevano voluto costituire se non una determinazione più precisa):

In praedictis autem monasteriis et domibus, tam virorum quam mulierum, bona immobilia possidentibus vel non possidentibus, is tantum numerus constituatur ac in posterum conservetur, qui vel redditibus propriis monasteriorum, vel ex consuetis elemosynis commode possit sustentari⁷⁷.

Sussidiaria a questa impostazione era l'ipotesi di deliberare la devoluzione dei redditi e delle rendite dei piccoli conventi, di cui si arrivò a decidere la soppressione nel 1652, a favore della istituzione dei seminari diocesani, dei quali era stata prevista la creazione dai decreti approvati anch'essi nell'ultimo periodo del Concilio, senza che in realtà il loro effettivo funzionamento fosse, salvo eccezioni, meno che sporadico, appunto anche a causa delle difficoltà economiche che li attanagliavano.

La grande attività dispiegata dalla Congregazione sullo Stato dei Regolari e le disposizioni emanate da Innocenzo X, tra 1649 e 1654, in verità non condussero, se non in misura assai limitata, agli scopi di razionalizzazione della rete insediativa degli ordini religiosi maschili, che si erano voluti perseguire. In effetti a partire dal 1652 si venne determinando solo la soppressione di un'ampia porzione dei «conventini», situati in par-

⁷⁷ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 753.

ticolare nel Meridione d'Italia ed appartenenti in prevalenza agli Ordini Mendicanti, ed oltre a ciò la scomparsa, in pratica, di taluni Ordini di minore consistenza, anch'essi insediati soprattutto nel Mezzogiorno⁷⁸. D'altro canto, però, né il pontefice né la Congregazione romana furono in grado di sottrarsi alle molteplici pressioni, provenienti in particolare dalle diverse istanze sociali delle località dove sorgevano i piccoli conventi oggetti del provvedimento, oltre che, naturalmente, dai superiori generali dei maggiori Ordini Mendicanti: tramite l'istituto della «supplica», a soli due anni di distanza dal provvedimento di soppressione se ne ottenne già nel 1654 la revoca per un numero non trascurabile di conventini.

In realtà nelle aree rurali, dove peraltro l'affermazione delle istanze di riforma ecclesiastica e di rinnovamento devozionale propugnate nelle assise tridentine era stata complessivamente assai stentata, anche questi insediamenti religiosi maschili di modesta entità finivano con l'adempiere a minimali funzioni di inquadramento religioso e di ministero pastorale. Da questo punto di vista non appaiono esclusivamente strumentali talune argomentazioni dei procuratori degli Ordini Mendicanti e dei loro superiori generali, i quali in quella circostanza inoltrarono alla Congregazione un memoriale unitario. Le sue argomentazioni fondamentali trovano una precisa corrispondenza nell'accurata descrizione delle funzioni svolte dai piccoli conventi dell'Ordine, quali vennero esposte nelle *Ragioni che propose il Procuratore Generale de' carmelitani*:

In alcune città piccole, castelli e villa vi sarà necessità e bisogno di due o tre sacerdoti sopra il numero de' preti beneficiati, sì per le messe come per le confessioni, insegnanza della dottrina cristiana, assistenza all'infermi e moribondi et altri ministeri ecclesiastici di prediche, consigli e direzioni ne' casi occorrenti alla giornata, ai quali o non ponno o non sanno o non vogliono supplire li preti⁷⁹.

⁷⁸ Cfr. ancora Boaga, *La soppressione*, cit., pp. 72 sgg. e 147-53, e Rosa, *La Chiesa meridionale*, cit., pp. 326 sgg.

⁷⁹ Citato in Galasso, *Genesi e significato*, cit., p. xxv.

Le iniziative della Congregazione sullo Stato dei Regolari non avevano tenuto conto di questi risvolti, dal momento che il loro retroterra giuridico e teologico traeva ispirazione soprattutto da specifiche istanze di riforma degli Ordini, maschili e femminili, auspiccate dai decreti tridentini: alla luce dei quali, sulla base di una «identificazione operata fra vita religiosa e disciplina regolare»⁸⁰, veniva spostato il significato della vocazione degli appartenenti agli Ordini religiosi dall'impegno apostolico, tradizionalmente prevalente, alla ricerca dello stato di perfezione. A riprova del vigore di questa componente della vita religiosa ed ecclesiastica negli ultimi decenni del secolo XVI intervenne il sorgere di molteplici movimenti di riforma all'interno stesso degli Ordini esistenti, quando non addirittura di nuove istituzioni regolari, accomunati gli uni e le altre dall'aspirazione a perseguire un ideale di ritiro dal mondo e di intenso ascetismo: si tratti del movimento di «recollezione» che interessò i frati mendicanti e suscitò le varie congregazioni di «scalzi», ovvero della profonda influenza che ebbe, in particolare in un Meridione aperto a siffatte correnti religiose, il modello offerto dall'esperienza del Carmelo teresiano in Spagna⁸¹.

Indubbiamente nella seconda metà del secolo XVII è dato riscontrare una stasi nell'espansione numerica e geografica degli insediamenti degli Ordini religiosi. Ad essa non furono in ogni caso estranei gli effetti dei provvedimenti pontifici, a cominciare dal decreto *Ut in parvis* di Innocenzo X del 10 febbraio 1654, con il quale si revocavano appunto i provvedimenti di soppressione per un largo numero dei cosiddetti conventini, stabilendo però che in tal caso essi venissero direttamente sottoposti alla giurisdizione dell'ordinario diocesano: di fronte a queste disposizioni ad alcuni Ordini parve preferibile accettare il precedente provvedimento che ne imponeva la chiusura, ed in effetti questa fu la scelta operata dai gesuiti per le resi-

⁸⁰ Boaga, *La soppressione*, cit., p. 42.

⁸¹ Cfr. Martínez Cuesta-Poulenc, *Recollezione*, cit. Per i conventi di monache spagnole a Napoli si veda Rosa, *L'onda che ritorna*, cit., pp. 401-402.

denze della Compagnia che non fossero in grado di trasformarsi compiutamente in collegi⁸². Altrettanto rilevanti, in questo ambito, con ogni probabilità furono dal canto loro le conseguenze delle numerose restrizioni giuridiche, durante i decenni successivi dai diversi pontefici fraposte a nuove professioni religiose, e che solo papa Innocenzo XII provvide a rimuovere formalmente nel 1695⁸³.

Non è da trascurare, per comprendere il relativo rallentamento nell'espansione della popolazione monastica maschile dopo la metà del secolo XVII, un'intrinseca saturazione degli spazi insediativi, dal momento che anche la configurazione demografica e geografica dei centri urbani e delle aree rurali conduceva nella medesima direzione. La stessa inchiesta innocenziana, dal canto suo, aveva rilevato l'esistenza di una complessa tipologia di relazioni fra specifici Ordini religiosi ed il tessuto sociale degli Stati italiani e delle diverse regioni al loro interno⁸⁴: peraltro, al di là di ogni peculiarità normativa ed istituzionale, in Italia, per il periodo della Controriforma che va dalla conclusione del Concilio Tridentino alla metà del Seicento, l'area di reclutamento dei regolari di un convento o di un monastero viene a coincidere, in linea di massima, con il territorio all'interno del quale si situava l'insediamento interessato dall'indagine⁸⁵.

Non indifferente dal punto di vista delle modalità di inserimento nell'assetto di una determinata società era, invece, la configurazione istituzionale degli insediamenti religiosi, che si

⁸² Da Boaga, *La soppressione*, cit., p. 49. Cfr. G. Orlandi, *S. Alfonso Maria de Liguori e l'ambiente missionario napoletano nel Settecento: la Compagnia di Gesù*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SS.mi Redemptoris», 38 (1990), p. 12, per l'origine di queste residenze temporanee.

⁸³ Cfr. Boaga, *La soppressione*, cit., p. 49.

⁸⁴ Per un'analisi statistica dei dati demografici concernenti i regolari residenti in una determinata area diocesana, desunti dall'inchiesta innocenziana, si veda E. Camozzi, *Le istituzioni monastiche e religiose a Bergamo nel Seicento. Contributo alla storia della Soppressione Innocenziana nella Repubblica Veneta*, in «Bergomum», 55 (1981), pp. 35-48.

⁸⁵ Questo dato è sottolineato in Campanelli, *I Teatini*, cit., *passim*, e trova corrispondenza, ad esempio, nell'inchiesta sui cappuccini (cfr. *supra*, nota 71).

disponeva secondo un ventaglio di situazioni i cui estremi coincidevano da un lato con gli Ordini monastici tradizionali, la cui economia si fondava sulla consistenza delle rendite immobiliari, e dall'altro con gli Ordini Mendicanti e le congregazioni regolari, presso i quali il ricorso a fonti di reddito mobiliare spesso appare di gran lunga più consistente. Non si tratta in ogni caso di fattori che agiscano in maniera univoca, anche se l'assetto patrimoniale delle istituzioni monastiche motiva a sufficienza il carattere fortemente elitario del reclutamento nei rispettivi ranghi di religiosi provenienti dalla nobiltà e dall'aristocrazia: per altri versi, le stesse congregazioni di chierici regolari non si sottraggono, in connessione con il progressivo irrigidimento della dinamica sociale, ad un rapporto privilegiato con i ceti dominanti dell'epoca.

Nel caso degli Ordini Mendicanti, invece, la vasta diffusione dei rispettivi insediamenti fa rispecchiare più direttamente al loro interno la profonda compenetrazione fra istituzioni regolari e società contemporanea⁸⁶, e questo a cominciare dal retroterra su cui si innesta il fenomeno dei piccoli conventi: a spiegare il quale non è certo sufficiente richiamare l'innegabile peso delle motivazioni di carattere socio-economico, come le strategie familiari nei confronti delle scelte matrimoniali e della vita celibataria, e di quelle giuridico-fiscali, vale a dire la continua ricerca di rientrare nel foro ecclesiastico per usufruire dei privilegi normativi e processuali ad esso connessi. In effetti, il periodo di maggiore incremento nella rete dei «conventini», che si può collocare grosso modo fra 1620 e 1650, corrisponde ad un forte aumento nella densità anche da parte del clero secolare diocesano, almeno nel Meridione e soprattutto nelle campagne⁸⁷: fenomeno al quale non doveva essere co-

⁸⁶ Cfr. le osservazioni di C. Donati, *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1675-1760)*, in *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 758 sgg.

⁸⁷ Cfr. X. Toscani, *Il reclutamento del clero (secoli XV-XIX)*, in *La Chiesa e il potere politico*, cit., p. 581. Si vedano anche le pertinenti osservazioni di C. Donati, *Dalla «regolata devozione» al «giuseppinismo» nell'Italia del Settecento*, in M. Rosa (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 86 sgg.

munque estraneo il peso della domanda di servizi sacerdotali, che la pastorale ecclesiastica post-tridentina prospetta come irrinunciabili e di cui conseguentemente si vuole usufruire nella maniera più capillare possibile⁸⁸.

Il livello numerico dei religiosi entrati nelle fila degli Ordini regolari a partire dalla fine del secolo XVI non arriva complessivamente nemmeno all'1% della popolazione maschile italiana alla metà del secolo XVII. Naturalmente è possibile riscontrare, in un quadro così variegato dal punto di vista demografico tra stato e stato, divergenze notevoli rispetto a tale indicazione. Più significativo è rilevare invece un'ulteriore via di accesso allo stato religioso, in questo caso degli strati subalterni della società, attraverso l'istituto dei conversi esistenti all'interno delle comunità monastiche e conventuali: la necessità di mano d'opera per la conduzione pratica dei singoli insediamenti aveva loro aperto da secoli le porte dei monasteri e delle loro grange, mentre nell'età della Controriforma la stessa opportunità si presentò anche per i conventi degli altri ordini⁸⁹ — e riflette ancor di più, all'interno delle loro mura, la stratificazione dei ceti nella società dell'epoca⁹⁰. La cospicua presenza di conversi poneva senza dubbio dei problemi, risolti dai cappuccini con la «determinazione» di integrarli in maniera organica nelle rispettive comunità conventuali. Ne scaturiva comunque anche la necessità di impartire loro un'educazione religiosa almeno elementare, del genere di quella delineata in

Non si entra qui in merito al dibattito svoltosi fra C. Donati, E. Brambilla, X. Toscani, e G. Greco sulle pagine di «Società e Storia» tra 1980 e 1984 (per cui si veda di recente L. Donvito, *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e Seicento*, Milano 1987, pp. 13-4).

⁸⁸ Cfr. in particolare G. Garzya, *Reclutamento e sacerdotizzazione del clero secolare della diocesi di Napoli. Dinamica di una nuova politica pastorale nella seconda metà del Seicento*, in *Per la storia sociale e religiosa*, cit., vol. II, pp. 81-157, ma soprattutto le valutazioni di Donati, *Dalla «regolata devozione»*, cit., pp. 84 sgg.

⁸⁹ Si vedano ad esempio gli elementi forniti da L.G. Esposito, *Dati statistici sui Domenicani di Puglia nel Seicento*, in «Archivio Storico Pugliese», 33 (1980), p. 330 e nota 77 a p. 343.

⁹⁰ Mancano per gli ordini religiosi maschili riflessioni del genere di quelle offerte ad esempio da G. Zarri, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *La Chiesa e il potere politico*, cit., p. 422 sgg.

una lettera del ministro della provincia domenicana di Puglia, il 3 febbraio 1652:

Alli fratelli conversi s'assegnerà per loro maestro una persona grave, il quale haverà pensiero di istruirli nella dottrina cristiana, modo di fare oratione mentale e nelle cerimonie della religione. Haverà lui cura di confessarli et quando lui solo non bastasse ne potrà deputare un altro padre maturo per suo aiuto. Dovranno i fratelli conversi alzarsi al mattino delle feste, intervenire al vespro et compieta i medesimi giorni, quando non saranno impediti⁹¹.

Nel contesto del dibattito concernente gli Ordini regolari e la loro funzione religiosa nel corso del secolo XVIII, le critiche di quanti propugnavano una riforma delle istituzioni ecclesiastiche vennero indirizzate anche nei confronti dell'istituto dei conversi, in quanto costituiva per essi il fondamento di una discriminazione all'interno della stessa comunità monastica. Tra le proposizioni approvate nella sinodo pistoiese del 1786, e condannate da Pio VI con la bolla *Auctorem Fidei* del 1794, si potevano infatti leggere queste parole:

Non si dovrebbe ammettere distinzione di Monaci da Coro, o da Servizio; questa disuguaglianza suscitò in ogni tempo gravissime liti e discordie, e bandì lo spirito di carità dalle comunità regolari⁹².

4. *Le missioni rurali come processo di acculturazione*⁹³

Alle tradizionali forme di apostolato, di regola messe in atto nei centri urbani, gli Ordini religiosi, ed in particolare quelli di

⁹¹ Citata in L.G. Esposito, *Aspetti e problemi di storia domenicana in Puglia tra '600 e '700*, in «Archivio storico pugliese», 32 (1979), p. 290.

⁹² Dal *Promemoria riguardante la riforma dei regolari*, IX, 5, approvato nella sesta sessione: *Atti e decreti del Concilio Diocesano di Pistoia dell'anno 1786* (rist. anastatica dell'edizione apparsa a Pistoia nel 1788), a cura di P. Stella, Firenze 1986, p. 239, ll. 7-9. Cfr. il cenno di J. Dubois, *Converso*, in *DIP*, vol. III (1976), coll. 116-117.

⁹³ Come suggerisce C. Russo, *La religiosità popolare nell'età moderna. Problemi e prospettive*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, cit.,

più recente istituzione, affiancarono altre modalità di presenza, allo scopo di estendere al massimo, anche dal punto di vista geografico, la diffusione della riforma religiosa nelle forme propugnate dal Concilio di Trento. Alle masse della popolazione che abitavano nelle aree rurali vennero specificamente indirizzate le missioni popolari⁹⁴.

Di particolare rilievo in questo settore, al di là di qualsiasi valutazione sull'entità del fenomeno, è l'interesse che sin dai loro inizi i gesuiti dimostrarono per questo strumento di azione⁹⁵. Il loro scopo era dichiaratamente quello di assicurare la solida e definitiva affermazione del cattolicesimo romano anche in Italia. Ne scaturiva dapprima un intervento iniziale rivolto a provocare la scomparsa dei gruppi religiosi dissidenti dalla penisola: negli stessi anni Sessanta del secolo XVI, in cui l'assise tridentina si avvia alla sua conclusione, infatti, i padri della Compagnia dirigono le proprie missioni nei confronti delle comunità valdesi dell'Italia meridionale, ricondotte nel seno dell'ortodossia romana anche a costo di avallarne un vero e proprio sterminio o perlomeno la conversione forzata⁹⁶, mentre nel caso delle comunità valdesi delle valli alpine, meno isolate

pp. 175 e 186-87, in luogo del concetto di «cristianizzazione» su cui si sofferma particolarmente J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo* (1971), trad. it., Milano 1976, pp. 240 sgg.

⁹⁴ Oltre all'adeguata messa a punto generale di Peyrous, *Missions paroissiales*, cit., coll. 401-431, la bibliografia più recente relativa all'Italia si trova riportata in R. Colombo, *Il linguaggio missionario nel Settecento italiano. Intorno al «Diario delle Missioni di S. Leonardo da Porto Maurizio»*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 20 (1984), p. 369, nota 1.

⁹⁵ Si veda ancora soprattutto C. Faralli, *Le missioni dei Gesuiti in Italia (sec. XVI-XVIII): problemi di una ricerca in corso*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 138 (1975), pp. 97-116, ed il recente ampio intervento di Orlandi, *S. Alfonso Maria de Liguori e l'ambiente missionario napoletano nel Settecento: la Compagnia di Gesù*, cit., pp. 5-195.

⁹⁶ Cfr. M. Scaduto, *Tra Inquisitori e Riformati. Le missioni dei Gesuiti tra i Valdesi della Calabria e delle Puglie. Con un carteggio inedito del card. Alessandrino... (1561-1566)*, in «Archivum Historicum Societatis Jesu», 15 (1946), pp. 1-76, e *Cristoforo Rodriguez tra i valdesi della Capitanata e dell'Irpinia, 1563-1564 (con nuovi documenti)*, ivi, 35 (1966), pp. 3-78 (sull'argomento è tornato di recente A. Marranzini, *I gesuiti Bobadilla, Croce, Xavierre e Rodriguez tra i Valdesi di Calabria*, in «Rivista Storica Calabrese», n.s., 4 [1983], pp. 393-420).

sia dal punto di vista geografico che da quello politico, il risultato dell'attività dispiegata dai missionari sarà se non altro di confinarle all'interno delle loro enclaves di montagna⁹⁷. Peraltro, tolta tale rilevante eccezione, la scarsa penetrazione delle idee riformate d'oltralpe e la conseguente assenza di un confronto con un avversario tangibile ed organizzato aveva già in precedenza attirato l'attenzione della prima generazione di gesuiti sulla situazione di profonda ignoranza religiosa e morale — almeno secondo i parametri del cattolicesimo cinquecentesco — delle popolazioni nelle aree marginali, fossero esse le campagne o le montagne, oppure isole come la Corsica. A favorire la riformulazione concettuale della propria attività come una «cristianizzazione» delle popolazioni rurali, in se stessa non tanto diversa poi dall'evangelizzazione degli indiani d'America, contribuì un'intensa produzione pubblicistica elaborata all'interno della Compagnia: nella corrispondenza periodica dei gesuiti, infatti, appariva costantemente il *leitmotiv* in base al quale regioni come il Mezzogiorno d'Italia venivano ad essere indicate come *otras Indias*, le «Indie di quaggiù»⁹⁸. Con l'ascesa al vertice della Compagnia di Gesù di Claudio Acquaviva, il quale era stato sino ad allora ministro della provincia napoletana dell'ordine, si assiste al tentativo da parte sua di far diventare lo svolgimento delle missioni popolari un compito primario della Compagnia stessa, come frutto di uno sforzo di riorganizzazione del tutto analogo a quello dedicato all'elaborazione dell'ordinamento pedagogico poi adottato nei collegi gesuiti con la *Ratio studiorum* del 1615.⁹⁹

Gli interventi di Acquaviva in materia di missioni iniziano a partire dalla lettera *De Jubilaeo et missionibus*, indirizzata ai

⁹⁷ Cfr. M. Scaduto, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica (1560-1563)*, in «Archivum Historicum Societatis Jesu», 28 (1959), pp. 51-191.

⁹⁸ Cfr. A. Prosperi, «*Otras Indias*»: missionari della Controriforma tra contadini e selvaie, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze 1982, pp. 205-34.

⁹⁹ Cfr. M. Rosa, *Acquaviva, Claudio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. I (1960), pp. 168-78, e Orlandi, *S. Alfonso... e l'ambiente missionario*, cit., pp. 10 sgg.

superiori provinciali il 12 maggio 1590: in essa, oltre a ribadire l'importanza delle missioni nel contesto della vocazione apostolica dei gesuiti, egli stabilisce, con un evidente richiamo al modello neo-testamentario, che in ogni provincia vengano designati dodici sacerdoti i quali, a due a due, se ne vadano poveramente «per vicos et castella, minori hominum frequentia habitata», allo scopo di diffondere l'invito alla conversione dai peccati ed alla penitenza¹⁰⁰. È chiara dunque la volontà di Acquaviva di prospettare alla Compagnia il compito di portare l'evangelizzazione nelle zone più isolate, servendosi allo scopo di una forma di intervento stabile e accuratamente pianificata.

Le difficoltà in ogni caso non dovettero aspettare ad insorgere, ed in effetti a distanza di non molto tempo, il 12 maggio 1599, Claudio Acquaviva ritenne di dover indirizzare ai superiori provinciali della Compagnia una lunga lettera, in cui si estendeva ampiamente sul «modus eundi in Missionibus». In essa il rinnovato richiamo al modello degli apostoli era finalizzato a rimuovere talune resistenze interne, alla luce delle quali veniva riformulato con maggiore precisione l'assetto istituzionale sul quale si sarebbe dovuta basare in seguito la prassi missionaria dei gesuiti: in ogni collegio della Compagnia almeno due sacerdoti avrebbero dovuto dedicarsi alle missioni, con l'avvertenza di impedire nella maniera più assoluta che, dietro la spinta di pressioni locali, frutto dell'entusiasmo suscitato dalla predicazione dei missionari, venissero trasformate in residenze stabili le dimore provvisorie dei religiosi itineranti¹⁰¹.

Complementari a queste indicazioni sono le prescrizioni contenute in un'ultima lettera, «monita complectens formandis concionatoribus accomodata», da Acquaviva indirizzata ai superiori provinciali della Compagnia il 28 maggio 1613¹⁰². Con maggiore rigore di quanto, nello stesso volgere di anni, si stava verificando anche presso altri Ordini maschili, egli

¹⁰⁰ *Epistolae Praepositorum*, cit., vol. I, pp. 223-30 (la cit. è a p. 227).

¹⁰¹ Ivi, pp. 270-75. Per i rapporti fra strategia insediativa e pratica missionaria nella Compagnia si veda M. Rosa, *Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento*, in Id., *Religione e società*, cit., pp. 260 sgg.

¹⁰² *Epistolae Praepositorum*, cit., vol. I, pp. 338-59.

delinea in modo organico un profilo degli «ordinata studia» necessari a coloro che debbano predicare al popolo, elenca in primo luogo i numerosi e più riprovevoli difetti degli oratori sacri, da evitarsi nella maniera più accurata, ed esorta infine ad at-tenersi alle regole ed ai modelli già forniti da una sua precedente «instructio» del 1° agosto 1594¹⁰³: all'intera Compagnia vengono nei «monita» esplicitamente additati come esempio due gesuiti palermitani, autori di sermoni di recente pubblicazione, Carlo Reggio ed il suo *Orator christianus* e Giulio Mazzarini ed i suoi *Cento discorsi su 'l cinquantesimo salmo, e 'l suo titolo, intorno al peccato, alla penitenza, e alla santità di Davide*¹⁰⁴.

A siffatte articolate indicazioni faranno in sostanza riferimento i predicatori missionari gesuiti almeno sino alla metà del secolo XVII, quando il preposito generale della Compagnia, Vincenzo Carafa, stabilì di istituire la nuova figura di un prefetto delle missioni per ogni singola provincia gesuitica d'Italia¹⁰⁵. In tale decisione deve essere indubbiamente visto un riflesso dell'incremento di questa attività di predicazione, per la quale, almeno nel Vicereame di Napoli sconvolto dalle rivolte antispagnole legate al nome di Masaniello, si può parlare di una notevole consapevolezza dei suoi risvolti politici e sociali da parte dei gesuiti. Si legge in effetti in una relazione dei padri che avevano predicato a Bisceglie, nelle Puglie:

La missione fu cominciata alli 12 ottobre 1647 quando si tumultuava per il Regno (ad ogni modo le missioni da per tutto sono state l'acqua che estingueva il fuoco per divina misericordia), onde li gentil uomini cercavano perdonno alli popolani e li popolani alli nobili e così il clero agli altri¹⁰⁶.

¹⁰³ Ivi, pp. 231-47.

¹⁰⁴ Per le diverse edizioni e la diffusione delle loro opere si vedano rispettivamente C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Bibliographie*, vol. VI, Paris-Bruxelles 1895, col. 1586, e vol. V, Paris-Bruxelles 1894, coll. 826-828.

¹⁰⁵ Cfr. il passo della lettera riportato in Faralli, *Le missioni*, cit., p. 101, e in Orlandi, *S. Alfonso... e l'ambiente missionario*, cit., pp. 14-6.

¹⁰⁶ Da Faralli, *Le missioni*, cit., p. 104.

Negli anni Quaranta del secolo XVII a supporto dell'attività missionaria dei gesuiti, in particolare nella provincia napoletana, si fa ricorso allo strumento della stampa, con pubblicazioni che, da un certo punto di vista, sono rivolte allo scopo di assicurare alla loro predicazione un impatto il più possibile efficace e soprattutto durevole, ma che anche implicano un processo di riflessione sui metodi adottati fino ad allora: dalle più circoscritte cronache delle missioni tenute nella chiesa di S. Nicola Maggiore a Napoli nel 1642, ad Andria nel 1646, a Bitonto nel 1647, a Castellamare di Stabia nel 1649, a Foggia nel 1665, sino ad una sorta di compendio concepito per servire anche da modello per il periodo successivo, la *Missione de' Padri della Compagnia di Gesù nel regno di Napoli*, del padre Scipione Paolucci (Napoli 1651)¹⁰⁷.

Nel diverso clima religioso maturato anche in Italia dopo la metà del secolo XVII ad un altro padre gesuita, Paolo Segneri Seniore (attivo tra 1665 e 1692), viene in ogni caso fatto risalire il diffondersi di una metodologia missionaria ritenuta peculiare della Compagnia, e destinata di conseguenza a divenire il punto di riferimento anche per altri ordini, magari solo per rifiutarla o anche per opporsi ad essa. A questa esemplarità della figura del Segneri Seniore e del suo modo di predicazione contribuisce ancora una volta in maniera rilevante l'utilizzazione della stampa, anche per mezzo di resoconti dei testimoni oculari, come quel L. Bartolini il quale pubblicò a Modena nel 1673 una *Relatione delle missioni fatte su le montagne di Modona dalli Molto RR. PP. Segneri e Gio. Pietro Pinamonti della Compagnia di Gesù l'anno 1672*¹⁰⁸.

Al gesuita venne attribuita l'introduzione della cosiddetta «missione centrale»¹⁰⁹: una coppia di padri predicatori, che si

¹⁰⁷ Le indicazioni bibliografiche relative ai testi menzionati sono in Faralli, *Le missioni*, cit., p. 106, nota 3. Per Scipione Paolucci si veda anche Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., vol. VI, col. 176.

¹⁰⁸ Cfr. G. Orlandi, *L.A. Muratori e le missioni del P. Segneri Jr.*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SS. mi Redemptoris», 20 (1972), pp. 158-65, e più ampiamente Id., *Missioni parrocchiali e drammatica popolare*, ivi, 22 (1974), pp. 313-48. Importante cenno in Id., *S. Alfonso... e l'ambiente missionario*, cit., p. 60.

¹⁰⁹ Per una puntuale descrizione dello svolgimento delle missioni, si rimanda agli studi, qui menzionati nelle note, di Faralli, Rienzo, Orlandi e Colombo.

atteggiano anche esteriormente «all'apostolica» (come prescritto dalla normativa della Compagnia già dai tempi di Claudio Acquaviva), tengono una missione della durata di una settimana, in una località di minore importanza, ma posta al centro di un'area rurale da cui vi vengono fatte confluire le intere popolazioni delle parrocchie circostanti, entro il raggio di sei miglia di cammino. Nel contesto di una azione rituale collettiva accuratamente pianificata, della quale sono particolarmente evidenti gli aspetti scenografici e drammatici predisposti ai fini di un coinvolgimento emotivo, ogni mattina i gesuiti raggiungono i singoli abitati periferici per indurne gli abitanti a recarsi il pomeriggio, processionalmente, al luogo di svolgimento della missione — dove, all'aperto, venivano tenute sia l'istruzione dottrinale, a cura di uno di essi, nel caso il padre Pinamonti, sia la predica, ad opera dell'altro, appunto il padre Segneri. Sopraggiunta l'oscurità, una processione di penitenza organizzata sin nei dettagli finiva con il «mettere in scena» tutti i fedeli. Al termine della missione una comunione generale e la solenne benedizione papale erano impartite dai due missionari gesuiti prima del loro commiato¹¹⁰.

La denominazione di «missione strepitosa», assegnata dai contemporanei a tale genere di predicazione popolare, ed al centro del dibattito sulla validità di una siffatta metodologia pastorale, ne sottolinea senza dubbio una caratteristica fondamentale, vale a dire l'adozione di una precisa serie di tecniche, concatenate fra loro allo scopo di imprimere, in maniera efficace, il messaggio religioso nell'immaginazione delle popolazioni rurali analfabete cui i predicatori si indirizzavano¹¹¹. La «teatralità» di queste missioni è in realtà un'espressione fun-

¹¹⁰ Si veda la breve relazione della missione da loro tenuta a Borgo Val di Taro (Parma) nel 1668, dovuta al rettore di una chiesa parrocchiale: in Faralli, *Le missioni*, cit., pp. 113-14.

¹¹¹ Cfr. Delumeau, *Il Cattolicesimo*, cit., pp. 193 sgg.; B. Dompnier, *Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins*, in *La conversion au XVII^e siècle*, Marseille 1983, pp. 257-83; ed Orlandi, *Missioni popolari*, cit., p. 320, ove giustamente si accosta la metodologia penitenziale dei missionari al teatro didattico dei gesuiti.

zionale del cattolicesimo profondamente ritualizzato dell'età della Controriforma, in cui un simile tipo di pratiche liturgiche ha anche la diretta finalità di assorbire al suo interno altri riti, oltre a comportamenti e costumi di natura consuetudinaria e di origine folklorica¹¹².

Se agli occhi dell'osservatore è l'aspetto esteriore delle missioni popolari, il loro svolgersi in chiave esasperatamente penitenziale, ad apparire con immediata evidenza, non si può peraltro non tenere in adeguata considerazione anche un fatto di notevole importanza, la confluenza cioè delle missioni popolari dei gesuiti e dei religiosi di altri ordini, nella seconda metà del secolo XVII, nella prassi sacramentale della confessione generale, al termine del loro svolgimento. Non è difficile vedere in questa opzione pastorale la decisione di proporre alle popolazioni cattoliche un comportamento di massa chiaramente antitetico agli orientamenti spirituali di matrice quietistica, che stavano in larga misura prendendo piede all'interno di taluni ambienti elitari dei religiosi regolari: contro di essi erano stati innanzitutto i teologi della Compagnia di Gesù ad intraprendere una lotta senza quartiere, per le conseguenze che ne sarebbero inevitabilmente derivate in relazione alla struttura stessa della Chiesa cattolica ed alla prassi liturgica e sacramentale, anche da parte dei fedeli¹¹³.

Non trascurabile è comunque il crescente spazio che, nella struttura organizzativa delle missioni rurali, viene assegnato all'insegnamento dottrinale del catechismo. In questo settore particolare impegno era già stato, ancora una volta, profuso dai gesuiti, alcuni dei quali avevano provveduto alla redazione ed alla stampa di opuscoli il cui carattere didascalico era reso assai più efficace dalla presenza di illustrazioni: dalla

¹¹² Cfr. P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna* (1978), trad. it., Milano 1980, pp. 225-26, e Colombo, *Il linguaggio missionario*, cit., p. 424. Sulla «teatralità» di questi predicatori si veda anche M.G. Rienzo, *Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi*, in G. Galasso-C. Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. I, Napoli 1980, pp. 452-66.

¹¹³ Cfr. il cenno di Orlandi, *L.A. Muratori*, cit., pp. 165-66.

*Dottrina christiana nella quale si contengono li principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per instruzione de gl'idioti, et di quelli che non sanno leggere. Conforme a quello che ordina il sacro Concilio Tridentino nella Sessione XXV, di Giovan Battista Eliano, apparso per la prima volta a Roma nel 1587*¹¹⁴, all'intera serie di libretti «d'imagini e di brevi meditationi», connessi con il culto mariano e con la devozione cristologica, pubblicati a Napoli nell'ultimo decennio del secolo XVI da un altro gesuita, Luca Pinelli¹¹⁵. A riprova della continuità di un simile orientamento pastorale si possono annoverare le numerose ristampe di un catechismo redatto dal compagno di attività dello stesso padre Segneri Seniore, il gesuita Giovanni Pietro Pinamonti (1632-1703): *Breve compendio delle cose più principali che devono insegnarsi nella dottrina cristiana raccolto... per maggior' utile della sacre Missioni*¹¹⁶.

A rendere più pregnante questo elemento caratteristico della predicazione missionaria contribuisce con ogni verosimiglianza l'influenza esercitata dall'esempio della prassi transalpina, soprattutto dopo che in Italia appaiono, intorno alla metà del secolo XVII, i primi insediamenti dei «Padri della Missione» o lazzaristi, in particolare nella città di Napoli e nello Stato Pontificio¹¹⁷. Ulteriore impulso a tale influsso viene conferito dalla circolazione nella penisola di volumi stampati in Francia, come quello di A. Boschet, *Le parfait missionnaire ou la vie du R. P. Julien Maunoir de la Compagnie de Jésus missionnaire en Bretagne* (Paris 1697)¹¹⁸. Con tutto ciò, sia pure con una crescente articolazione al suo interno, già dall'inizio la predicazione

¹¹⁴ Cfr. A. Prosperi, *Un catechismo figurato del tardo '500*, in «Quaderni di Palazzo Te», 2 (gennaio-giugno 1985), pp. 44-53.

¹¹⁵ Per le diverse edizioni cfr. Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., vol. VI, coll. 802-817. Un cenno agli opuscoli mariani in Rosa, *Pietà mariana*, cit., pp. 234-35.

¹¹⁶ Le successive edizioni sono indicate in Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., vol. VI, col. 787.

¹¹⁷ Cfr. L. Mezzadri, *Le missioni popolari della Congregazione della Missione nello Stato della Chiesa (1642-1700)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 33 (1979), pp. 12-44, e Id., *Le missioni popolari dei lazzaristi nell'Umbria (1675-1797)*, in *Vincent de Paul. Actes du Colloque International d'Études Vincentiennes* (Paris, 25-26 septembre 1981), Roma 1982, pp. 310-61.

¹¹⁸ Citato in Orlandi, *L.A. Muratori*, cit., p. 168, nota 42.

missionaria in Italia ingloba al suo interno tanto l'utilizzazione di metodi penitenziali quanto la proposizione di contenuti devozionali e dottrinali¹¹⁹. Più esplicita ne appare solo la consapevolezza, come risulta dal tenore delle deliberazioni di un capitolo provinciale dei domenicani pugliesi, tenuto il 20 aprile 1652:

Finem et scopum nostri Ordinis aspicientes opere praetium duximus, in hac nostra provincia quatuor probatae vitae, ex habilioribus patribus instituere, quorum singulis Nationibus continuo missionibus occupentur, Verbum Dei disseminantes, populo de fidei mysteriis, de doctrina christiana, modo confitendi aliisque necessariis instruentes¹²⁰.

Nemmeno è da sottovalutare, poi, il contraccolpo all'interno degli Ordini religiosi maschili dell'inchiesta della Congregazione sullo Stato dei Religiosi del 1649-1650, e dei conseguenti provvedimenti di soppressione, presi e in parte revocati da papa Innocenzo X tra 1652 e 1654. La vicenda innescò, con ogni verosimiglianza, una rinnovata riflessione sulle loro finalità pastorali, nel cui ambito maggiore attenzione venne prestata alle istituzioni ecclesiastiche per mezzo delle quali gli effetti della predicazione missionaria dovessero radicarsi stabilmente all'interno delle popolazioni. Si voleva in sostanza influire in profondità sul laicato devoto, sia pure tenendo conto dei diversi livelli di recezione. Ad un coinvolgimento diretto delle confraternite puntavano ad esempio a Napoli i padri della Congregazione delle Apostoliche Missioni, che facevano pervenire a ciascuna di esse un bigliettino di invito dal seguente tenore:

Essendosi cominciata fin dal corrente mese la missione nella chiesa di... vengono pregati loro Signori di degnarsi di venire processional-

¹¹⁹ La distinzione fra missione penitenziale e missione catechetica, sin troppo presente nella storiografia, tende a diventare drastica contrapposizione, come ad esempio in alcune pagine di Orlandi, *La missione popolare redentorista in Italia*, cit., pp. 56 sgg. (vedi anche sopra, nota 108).

¹²⁰ Riportate in Esposito, *Aspetti e problemi*, cit., p. 298.

mente nella detta chiesa per comunicarsi e guadagnarsi l'indulgenze e similmente per edificazione di questo pubblico; essendo certo della carità di loro Sig.ri mi dedico per sempre. Il Segretario¹²¹.

All'élite alfabetizzata del laicato pio, inoltre, ci si rivolgeva anche con appositi opuscoli, sul genere della *Ventura di 16 predichine o devoti svegliarini* del gesuita Paolo Segneri Seniore («sedici piccole prediche, distribuite in un foglio stampato in modo da poter essere tagliato e piegato, così che ne rimanesse visibile solo il titolo retrostampato; dovevano essere messe in una borsa ed estratte a sorte una la settimana»)¹²².

Soprattutto, però, è al clero curato che vengono indirizzate particolari attenzioni da parte dei predicatori, non solo con il semplice scopo di coinvolgerlo in prima persona nello svolgimento della missione, quanto per elevarne il livello di istruzione religiosa e teologica al fine di metterlo in grado di mantenere vivi nel tempo, in maniera stabile, gli effetti di una predicazione straordinaria.

5. Predicazione cittadina e revisione del metodo missionario

Sullo scorcio del secolo XVII dubbi sull'efficacia reale della missione «centrale» e «strepitosa», frutto di una rilevazione dei limiti oggettivamente intrinseci ad una siffatta metodologia di apostolato, iniziano ad essere prospettati all'interno stesso della Compagnia di Gesù, prima ancora che dall'esterno ad essa vengano mosse critiche crescenti.

Nel 1701, in effetti, il gesuita Vincenzo Imperiali, superiore della provincia veneta, pubblicò a stampa un opuscolo dal titolo, *Fondazione delle missioni di Modena. Regolamento ed avvertenze forsi non inutili intorno alle medesime*, nel quale si coglieva

¹²¹ Da Rienzo, *Il processo di cristianizzazione*, cit., p. 451, nota 48.

¹²² Cfr. Faralli, *Le Missioni*, cit., p. 111, rinviando a V. Soncini, *Il P. Paolo Segneri 1624-1694 nella storia dei Farnese a Parma con lettere e documenti inediti*, Torino 1925, pp. 22-33 (dove sono editi i testi delle prediche).

con estrema precisione il nucleo centrale del problema allora dibattuto, vale a dire la trasformazione delle missioni in uno strumento pastorale di carattere ordinario:

tali missioni, dovendo essere in questa diocesi frequenti, non possono esser solenni, e di quella gran pompa che tall'ora si costuma: perché troppo incommodo a' popoli, ed a' parroci di tedio intollerabile sarebbe se fosse solenne e strepitoso ciò che deve essere frequente¹²³.

Non vi è da stupirsi se, immediatamente, alle sue indicazioni vennero contrapposte da un anonimo confratello delle *Osservazioni*, nelle quali era assai facile ribadire gli argomenti tradizionali in materia: «devono le missioni essere strepitose, fatte con fervore e zelo tale che se ne commuovano i popoli»¹²⁴. La posizione del padre Imperiali non appariva certo del tutto isolata all'interno dell'Ordine, ma ne esprimeva in realtà un orientamento minoritario, come si può constatare dal fatto che il nuovo superiore generale della Compagnia, il modenese Michelangelo Tamburini (m. 1730), a partire dal 1706 operò invece attivamente allo scopo di far diffondere il metodo segneriano della missione centrale anche al di fuori della penisola italiana¹²⁵.

Il dibattito sulla metodologia missionaria dei gesuiti diviene assai intenso nei primi decenni del secolo XVIII, e si esprime in prevalenza con una serie di valutazioni che riflettono la mutata sensibilità degli ambienti favorevoli ad una riforma della vita religiosa: anche in questo ambito, dunque, si riverbera un diverso clima culturale, nel quale iniziano a prendere consistenza nuove concezioni religiose e, di conseguenza, ad essere prospettate ipotesi di un certo rilievo per interventi concreti sull'assetto stesso delle istituzioni ecclesiastiche¹²⁶.

¹²³ Da Orlandi, *L.A. Muratori*, cit., pp. 166-67. Ulteriori informazioni in E. Rufini, *Imperiali, Francesco Maria*, e Id., *Missionari «Imperiali»*, in *DIP*, vol. IV (1977), coll. 1678-1679, e vol. V (1978), coll. 1447-1449, e Orlandi, *S. Alfonso... e l'ambiente missionario*, cit., pp. 17 sgg. Per i ripensamenti in materia di metodo strepitoso da parte di un missionario gesuita nel 1715 cfr. Faralli, *Le missioni*, cit., p. 104.

¹²⁴ Orlandi, *L.A. Muratori*, cit., p. 168.

¹²⁵ Ivi, p. 170, e Id., *S. Alfonso... e l'ambiente missionario*, cit., pp. 38 sgg.

¹²⁶ Cfr. Rosa (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, cit.

Particolarmente rappresentativo degli atteggiamenti che entravano in conflitto al proposito è il confronto tra le divergenti reazioni suscitate dalla missione, tenuta nel modenese l'anno 1712, dal nipote di Paolo Segneri Seniore, anch'egli membro della Compagnia e a sua volta rinomato predicatore popolare, Paolo Segneri Juniore (m. 1713), e ritenuto dai contemporanei essere l'erede naturale dei metodi del famoso zio¹²⁷. Come di consueto nella prassi, a cura degli stessi gesuiti partì innanzitutto per Roma un rapporto redatto in latino, *Missio per patres Societatis Iesu Mutinae habita, anno 1712*, la cui stesura risultava in verità condizionata alla base da un approccio stereotipo, di carattere provvidenzialistico ed agiografico.

All'estremo opposto faceva riscontro ad essa, invece, la *Relazione delle missioni* elaborata dal monaco benedettino Mauro Alessandro Lazzarelli (1662-1729), un erudito ecclesiastico dichiaratamente infastidito dalle manifestazioni religiose di massa, ed in particolare dagli episodi di flagellazione che le accompagnavano. La sua ricostruzione, per quanto viziata alla radice da una posizione preconcepita, all'interno della quale notevole peso aveva la salda convinzione del carattere totalmente effimero degli effetti della metodologia missionaria, appare per altri versi emblematica delle reazioni derivanti da una sensibilità religiosa cittadina e colta, anche se senza dubbio elitaria:

Fonzione insomma fu questa missione dalla quale si è cavato molto bene, essendosene fatto assai, ma che sarebbe assai fruttuosa se si purgasse da certe attuosità sceniche, che massimamente nelle città sono conosciute di studiato artificio e che, se fanno colpo nella gente rustica, non lo fanno sulla gente civile e di buon gusto, e di cui l'intelletto s'appaga più delle parole ben dette e di forza che dello strepito delle azioni, verificandosi appresso li uomini di senno che le missioni fatte a questa guisa abbiano un non so che di teatrale e di spettacoloso, di modo che il popolo e massimamente il più rozzo, sia tirato da quella attuosa materialità di flagellazioni, di canti e di racconti

¹²⁷ I testi cui si fa riferimento sono editi in Orlandi, *L.A. Muratori e le missioni di P. Segneri Jr.*, cit., pp. 194-294. La citazione nel testo si trova a p. 281.

orrendi e tetri; onde renduto divoto e composto dallo spavento, per non dire più spaventato che divoto [...].

Un tal genere di riserve da parte degli ambienti cittadini non era sconosciuto al padre Segneri Juniore, il quale aveva preferito di conseguenza, anche a Modena, praticare una sorta di strategia di accerchiamento del centro urbano, percorrendo dapprima le campagne ad esso circostanti, allo scopo evidente di prevenire eventuali brucianti insuccessi nel momento in cui trasferiva all'interno della città la propria missione. Sembra che in questo modo egli fosse solito comportarsi:

prendere per blocco, e non per altra maniera; cioè [...] era necessario il dar prima ne' contorni sapore della missione a chi non l'aveva mai gustata, e farne venir voglia a molti, prima di portarla nel cuore della città¹²⁸.

Più sfumato appare, infine, l'atteggiamento di Ludovico Antonio Muratori. Il dotto erudito infatti assistette alla missione modenese del gesuita proprio nel periodo in cui stava gradualmente maturando la sua personale «conversione» a favore di un attivo ministero pastorale all'interno dell'istituzione parrocchiale. La sua scelta ebbe poi modo di trovare un'espressione alquanto articolata in un'ampia serie di opere, destinate ad influenzare profondamente gli orientamenti del cattolicesimo riformatore italiano nella seconda metà del secolo XVIII¹²⁹. In effetti, anche se ad alcuni anni di distanza dalla morte del celebre predicatore Muratori pubblicò una *Vita del P. Paolo Segneri* (Milano 1723), a riflettere in parte gli intensi rapporti personali che avevano legato i due personaggi tempo addietro¹³⁰, la metodologia missionaria non sembra in ogni caso ricevere da parte sua una significativa attenzione. A Mu-

¹²⁸ Dalla *Vita* scritta da Muratori, citata ivi, pp. 172-73.

¹²⁹ Cfr. M. Rosa, *L'età muratoriana nell'Italia del Settecento*, in Id., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari 1969, pp. 9-47, e per il problema specifico Rusconi, *Predicatori e predicazione*, cit., pp. 1010-11.

¹³⁰ Cfr. ancora P. Pirri, *L.A. Muratori e P. Segneri Juniore. Una amicizia santa*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 4 (1950), pp. 5-69.

ratori, al contrario, ben altrimenti rilevante appariva il ruolo religioso del ministero parrocchiale, al punto da indurlo piuttosto ad additare all'imitazione, come modello, l'esempio di un semi-sconosciuto parroco piemontese, nella Vita dell'umile servo di Dio Benedetto Giacobini proposto di Varallo e vicario generale di Valle Sesia (Padova 1747).

All'interno degli Ordini religiosi, per tutta la prima metà del secolo XVIII, si svolse un intenso dibattito sul metodo da adottare nelle missioni popolari, ma di fatto secondo prospettive nelle quali non potevano ovviamente rientrare modelli di evoluzione del tipo di quella propugnata dall'erudito modenese. Si infittiscono, in ogni caso, le stampe di opuscoli e di testi normativi, per il tramite dei quali i maggiori protagonisti delle missioni settecentesche mirano ad assicurare la capillare estensione e l'effettiva omogeneità di una certa metodologia pastorale: almeno nella pratica dei propri confratelli, ma anche nella sua prosecuzione ad opera del clero parrocchiale e soprattutto nell'accettazione da parte dei fedeli¹³¹.

Accade allora che, all'interno della Compagnia di Gesù, la missione «centrale» dei Segneri continui ad essere additata a modello da libri come quello del padre Fulvio Fontana, *Pratica delle Missioni del Padre Paolo Segneri* (1714), la cui seconda edizione, stampata a Venezia nel 1739, è addirittura arricchita da ventisei «figure», a documentare anche visivamente l'apparato scenografico di una missione «strepitosa»¹³².

Un ampio ricorso alla stampa, utilizzata come strumento organico alle altre manifestazioni che integrano lo svolgimento di una missione, è attestato anche dall'attività del frate francescano riformato Leonardo da Porto Maurizio (m. 1751), figura di primo piano nel mondo ecclesiastico italiano per oltre un quarantennio, nel corso della prima metà del secolo XVIII¹³³.

¹³¹ Cfr. le osservazioni di Colombo, *Il linguaggio missionario*, cit., p. 371.

¹³² In parte riprodotte in Faralli, *Le missioni*, cit., e in C. Giorgini, *La Maremma Toscana nel Settecento. Aspetti sociali e religiosi*, S. Gabriele dell'Addolorata (Teramo) 1968.

¹³³ Informazioni fondamentali e bibliografia essenziale in C. Pohlmann, *Léonard de Port-Maurice (saint)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IX (1976), coll.

Egli cerca esplicitamente di accreditarsi come il più autorevole rappresentante di una metodologia missionaria dalla configurazione intermedia, che si collochi fra quella penitenziale, a suo dire caratteristica dell'Italia e dei gesuiti, e quella catechetica, importata al contrario d'oltralpe, in particolare ad opera di un ordine come quello dei lazzaristi:

Due modi di Missionare osservo nella Chiesa di Dio. Il primo è dei P.P. della Compagnia, ed è tutto fuoco con molte processioni ed exteriorità; il secondo è dei P.P. Missionari di S. Vincenzo tutto quiete, ed esclude ogni sorta di exteriorità; ambidue son fruttuosi; eppure io che giro il mondo, ho toccato con mani che il secondo è molto più fruttuoso che il primo; ma perché il primo non dura che otto, o dieci giorni, e non più, né si dà tempo di sciogliere tutti i nodi nel Confessionale, e infatti chi è pratico del mestiere, sa benissimo che nei primi quattro, o cinque giorni vengono nel Confessionale le donnicciuole, e persone devote, sentendo poi dire che nei quattro, o cinque altri giorni si sono sbrigati cinque o seimila peccatori talvolta immersi nelle iniquità sino agli occhi, non può mai credere che ciò possa riuscire senza gran detrimento delle anime. Al contrario nel secondo modo di Missionare si lavora nel Confessionale, ed ogni Missione durerà un mese, ed anche più, e si quietano le coscienze; con tutto ciò io ho giudicato bene prendere una via di mezzo; mi servo dell'esteriorità de' Gesuiti, ma con moderazione, e riprovo la brevità del tempo¹³⁴.

Nel seguito di questa lettera, indirizzata all'arcivescovo di Ferrara il 5 aprile 1746, Leonardo da Porto Maurizio in verità non nasconde affatto di essere ampiamente debitore nei confronti della predicazione gesuitica dei Segneri, la cui importanza come fonte di ispirazione del francescano viene peraltro confermata in maniera puntuale dalla lettura delle sue opere¹³⁵.

646-649; R. Sbardella, *Leonardo da Porto Maurizio, santo*, in *DIP*, vol. V (1978), coll. 589-593. Si veda però soprattutto Colombo, *Il linguaggio missionario*, cit.

¹³⁴ Da *Opere complete*, vol. IV, Venezia 1868, pp. 556-59.

¹³⁵ Cfr. P. Stella, «*Il tesoro nascosto di Leonardo da Porto Maurizio (1737)*», in «*Studi Francescani*», 67 (1970), specie pp. 365 sgg.

Più rilevante è, piuttosto che non una contrapposizione dei metodi missionari, in larga parte artificiosa, l'insistenza sull'importanza dell'ascolto delle confessioni. L'apparato emotivo della missione «strepitosa», in altri termini, a suo avviso doveva venire in una certa misura attenuato, in sintonia con le mutate caratteristiche della sensibilità religiosa del tempo, ma solamente allo scopo di essere reso più funzionale all'orientamento penitenziale consapevolmente assegnato alla predicazione missionaria, che sempre più viene per così dire finalizzata alla confessione generale dei fedeli, da tenere al termine della missione¹³⁶: «nelle Istruzioni catechistiche del mattino S. Leonardo esordiva con un richiamo sistematico a quattro verità preliminari: la necessità di non tacere nessun peccato in confessione, l'importanza dell'atto di contrizione, l'obbligo di fuggire l'occasione prossima di peccare, e l'obbligo di restituire la 'roba' indebitamente sottratta»¹³⁷.

Nell'ambito dell'organizzazione delle missioni settecentesche, una simile opzione comportava una non marginale ristrutturazione, nel momento in cui la predicazione pomeridiana assumeva una rilevanza indubbiamente minore rispetto alla prassi precedente. Soprattutto, però, ne derivava di conseguenza una notevole e pubblica rivalutazione del ruolo pastorale del clero curato, al quale, al termine di ogni singola missione, veniva appunto indirizzato un *Discorso mistico-morale da farsi dopo la Missione per unire in Sagra Lega tutti i confessori a fine di essere uniformi nell'amministrazione del Santo Sacramento della penitenza* (e ben oltre cento pagine nell'edizione ottocentesca delle opere del francescano occupa il suo *Direttorio della confessione generale*), nell'evidente convinzione che i frutti della predicazione missionaria si raccolgano in un'epoca successiva, nella penombra dei confessionali della parrocchia.

Nel corso della prima metà del secolo XVIII, dunque, si configura una nuova forma di organizzazione delle missioni

¹³⁶ Cfr. ancora A. Pierotti, *Alcuni aspetti della strategia religioso-apostolica di S. Leonardo da Porto Maurizio*, in «Studi Francescani», 49 (1952), pp. 103-16.

¹³⁷ Colombo, *Il linguaggio missionario*, cit., p. 384.

popolari, «la più fervorosa di tutte»¹³⁸, ad opera anche di congregazioni religiose di modesta consistenza numerica. Ad Alfonso Maria de Liguori ed ai redentoristi si deve comunque attribuire, in tale periodo, un ruolo di primo piano nel processo di definizione del metodo delle «missioni parrocchiali»¹³⁹. Non è certo frutto del caso che questo genere di missioni si collochi al termine di un'evoluzione maturatasi, all'incirca nell'arco di un secolo, nell'area metropolitana di Napoli, dove il particolare fervore di iniziative religiose si connette senza dubbio con l'enorme pressione sociale esercitata dalle masse popolari¹⁴⁰.

Al principio si era provveduto trasportando in ambiente cittadino i metodi pastorali elaborati per le missioni nelle aree rurali, dalle quali peraltro provenivano in larga misura i fedeli cui si indirizzavano i gesuiti con le loro «missioni urbane»¹⁴¹. Prendendo atto dell'impegno numericamente limitato che i padri della Compagnia potevano dedicare ad un impegno di così vasta portata, il padre Francesco Pavone (1569-1637) istituì la Congregazione dell'Assunzione della Beata Vergine Maria, vale a dire un'associazione di sacerdoti i quali, oltre a dedicarsi alla predicazione delle missioni in città ed all'istruzione catechistica delle popolazioni, si preoccupavano di assicurare un'adeguata formazione al clero diocesano¹⁴². Non si

¹³⁸ L'espressione è riferita alla missione dei lazzaristi a Grosseto nel 1749: da Giorgini, *La Maremma Toscana*, cit., p. 223.

¹³⁹ Se ne veda la recente biografia di Th. Rey-Mermet, *Il santo del secolo dei Lumi. Alfonso de Liguori (1696-1787)* (1982), trad. it., Roma 1983. Molte informazioni anche in G. Orlandi, *La missione popolare redentorista in Italia. Dal Settecento ai giorni nostri*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SS. mi Redemptoris», 33 (1985), pp. 51-141.

¹⁴⁰ Si vedano le osservazioni finali di Rosa, *Pietà mariana e devozione del Rosario nell'Italia del Cinque e Seicento*, cit., pp. 240-42, e Id., *L'onda che ritorna*, cit., pp. 408 sgg.

¹⁴¹ Per queste missioni urbane della Compagnia cfr. Orlandi, *S. Alfonso... e l'ambiente missionario*, cit., pp. 22 sgg.

¹⁴² Per questi gruppi e le loro attività missionarie cfr. in particolare M.G. Rienzo, *Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno*, cit., vol. I, pp. 439-81, e più in sintesi C. Russo, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, Napoli 1984, pp. 372-92. Cfr. di recente anche Orlandi, *S. Alfonso... e l'ambiente missionario*, cit., pp. 25 sgg.

trattava di un'iniziativa isolata, a giudicare dal fatto che a Napoli, nella prima metà del Seicento, esistevano numerose altre piccole congregazioni sacerdotali che si proponevano scopi analoghi — come i Pii Operai, sorti in città a partire dal 1602 ad opera di Carlo Carafa:

La vocazione ed istituto di questa minima Congregazione de' Pij Operarj è l'impiegarsi con ogni studio all'acquisto delle anime [...]. Ed a questo effetto non solo abbraccia l'insegnar la Dottrina Christiana, ed udir confessioni, ministrar sacramenti, predicare e sermoneggiare in quanto li viene così ordinato [...], ma ancora l'andar in Missioni per città, ville e casali, come lor primario istituto, ed insegnare a tutti la via della salute¹⁴³.

Da un altro gruppo di sacerdoti diocesani, anch'esso di dimensioni assai ridotte sul piano numerico ed attivo in un'area geografica sostanzialmente circoscritta al napoletano, la Congregazione delle Missioni Apostoliche, fondata nel 1646 dal vicario curato della cattedrale di Napoli, don Sansone Carnevale, si distaccheranno in effetti, nella prima metà del secolo XVIII, i redentoristi¹⁴⁴.

Queste piccole congregazioni di sacerdoti diocesani si erano moltiplicate nelle aree urbane di maggior rilievo, in una certa misura anche per effetto del contraccollo alla restrizione negli accessi agli Ordini religiosi, in vigore nella seconda metà del secolo XVII. Dal momento che il loro scopo era però sin dal principio limitato al promuovere un ministero pastorale più consono alla domanda di servizi religiosi nella loro epoca, esse non diedero vita ad alcuna organizzazione ecclesiastica propriamente

¹⁴³ Dalle *Costituzioni e regole*, stampate per la prima volta a Napoli nel 1679: cfr. A. Sampers, *Die Mission-Konstitutionen der «Pii Operai» aus den Jahren 1709 und 1735*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SS. mi Redemptoris», 8 (1960), pp. 303-21.

¹⁴⁴ Su questa congregazione cfr. R. Telleria, *Prima S. Alfonsi palaestra missionaria. sodalium Neapolitanum Missionum Apostolicarum*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SS. mi Redemptoris», 8 (1960), pp. 393-452; G. Garzya, *Reclutamento e mobilità sociale del clero secolare napoletano fra il 1650 e il 1675*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno*, cit., vol. I, pp. 264-73 e Id., *Reclutamento e sacerdotizzazione*, cit., pp. 82-4, 113 sgg. e 118-19.

regolare e, come è ovvio, nemmeno ad una strategia insediativa autonoma¹⁴⁵. Anche per i redentoristi bisognerà attendere il succedersi dei provvedimenti di soppressione emanati dai vari governi contro la Compagnia di Gesù, sino a quella definitiva nel 1773, perché si diffondano al di fuori del Regno di Napoli, a prendere il posto — come i lazzaristi del resto — dei religiosi espulsi: peraltro con un numero di insediamenti notevolmente ridotto, e con una profonda trasformazione istituzionale, che portò anche ad una rottura dell'unità dell'Ordine, almeno nel periodo compreso fra 1780 e 1793¹⁴⁶.

A partire dalla seconda metà del secolo la pubblicazione a stampa delle opere di un personaggio noto, come Alfonso Maria de Liguori, conferì una considerevole spinta alla diffusione dei metodi pastorali e missionari adottati dai redentoristi, in cerchie assai vaste, alle quali egli si rivolse con il metodo delle «lettere aperte», come la *Lettera ad un Religioso amico, ove si tratta del modo di predicare all'apostolica con semplicità, evitando lo stile alto e fiorito* (Napoli 1761). A ulteriore riprova di tale rimarchevole influenza interviene la vasta circolazione anche al di fuori dei ranghi dell'Ordine, cui era originariamente destinato, di un corposo manuale come la sua *Selva di materie predicabili ed istruttive [...] per uso de' giovani della medesima Congregazione*, stampata a Napoli nel 1760.

Una progressiva restrizione sul piano geografico dell'attività missionaria, che si preferiva svolgere per un periodo di tempo maggiormente prolungato, ma all'interno di un territorio assai contenuto — in genere identificato con la parrocchia — nel corso del secolo XVIII appare caratteristica di queste congregazioni e di taluni Ordini. Particolarmente indicativa, di questa preoccupazione per un intervento operato in profondità, è la prassi della «tornata», escogitata dai redentoristi: se da un lato, infatti, si auspicava addirittura una frequenza triennale o quadriennale delle missioni in una medesima località,

¹⁴⁵ Cfr. Rienzo, *Il processo di cristianizzazione*, cit., pp. 466 sgg.

¹⁴⁶ Cfr. in breve F. Ferrero, *Le missioni popolari nella Congregazione del SS. Redentore*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SS. mi Redemptoris», 33 (1985), pp. 40-4, e *Santissimo Redentore*, in *DIP*, vol. VIII (1988), coll. 808-817.

per farle in sostanza assurgere a strumento normale della pastorale parrocchiale, dall'altro si stabiliva che alcuni tra quanti le avevano predicate vi dovevano comunque ritornare, a distanza di appena quattro o cinque mesi, per tenervi un breve ciclo di prediche, la cosiddetta «rinnovazione di spirito»¹⁴⁷.

Da questa opzione discendeva direttamente l'assenza di una peculiare strategia insediativa della congregazione, in quanto nelle parrocchie interessate veniva inviata una vera e propria équipe missionaria, composta da una dozzina di ecclesiastici, i quali erano di norma alloggiati presso il clero parrocchiale, e di conseguenza non preventivavano affatto di dare vita ad una rete di insediamenti autonomi — come esplicitamente previsto peraltro dalle regole dei redentoristi approvate da papa Benedetto XIV:

Quest'uso delle rinnovazioni di spirito, conosciuto cotanto utile e profittevole per il bene delle anime, si manterrà sempre nell'Istituto, che a questo fine specialmente tiene le sue case in mezzo alle diocesi né molto lontano da' paesi, a beneficio spirituale de' quali si suole impiegare¹⁴⁸.

Nel complesso, almeno a partire dagli inizi del Settecento, l'attività missionaria svolta dagli ordini e dalle congregazioni religiose, sia pure con scelte strategiche talora solo lievemente diverse, si distribuisce in maniera più o meno uniforme nel corso dell'anno¹⁴⁹: l'unica rilevante eccezione è costituita dal periodo quaresimale, all'evidenza con lo scopo di non sovrapporsi al ciclo di predicazione che viene tenuto in quel periodo, soprattutto nelle città¹⁵⁰. Caratteristica comune è in ogni caso lo

¹⁴⁷ Cfr. Orlandi, *La missione redentorista*, cit., pp. 88-89.

¹⁴⁸ *Codex Regularum*, num. 149. Cfr. G. Orlandi, *Saggio intorno alla «Rinnovazione di spirito»*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SS. mi Redemptoris», 15 (1967), pp. 126-33, e Id., *Benedetto XIV, S. Alfonso Maria de Liguori e i Redentoristi*, ivi, 27 (1979), pp. 289-90.

¹⁴⁹ Si vedano gli esempi addotti da Rienzo, *Il processo di cristianizzazione*, cit., p. 449.

¹⁵⁰ Nell'assenza di contributi di più ampio respiro, cfr. di recente A. Dordoni, *La polemica a Milano contro gli «spiriti forti» attraverso la predicazione*

sganciamento progressivo dal metodo tradizionale della cosiddetta «missione centrale», sia che ci si riferisca alla prassi ed al modello elaborato dai gesuiti sia che si abbiano presenti altre formulazioni, nella sostanza però da quello derivate. La capillarità e la regolarità che programmaticamente vogliono essere peculiari di una siffatta predicazione missionaria, peraltro, ne occultano appena la valenza di energico strumento di controllo e di ricompattazione dei rapporti fra i ceti sociali, soprattutto nei centri minori e nelle aree periferiche. Emblematica da tale punto di vista è l'enfasi con cui, ad un certo punto, i predicatori cominciarono a sottolineare con disapprovazione le liti intercorse tra le varie compagnie di devoti, che dai diversi paesi erano convenute alla missione, a motivo dell'ordine di «precedenza» che doveva essere rispettato fra loro — come accadde ad esempio a Rocca Priora, nei pressi di Frascati (Roma), dove nel 1735 predicava Leonardo da Porto Maurizio: eppure, proprio lo svolgimento della missione su base confraternale, facendo cioè riferimento alle istituzioni associative del laicato, aveva costituito un cardine dell'organizzazione di una forma di apostolato rivolta alla generalità di una popolazione, che in tal modo veniva raggiunta in tutte le sue articolazioni, allo stesso tempo religiose e sociali¹⁵¹.

Le processioni che avevano luogo al termine delle missioni apparivano in realtà un «momento artificiosamente egualitario»¹⁵², dal momento che nella loro concreta disposizione rituale veniva riproposta, in sostanza sacralizzandola, la rigida stratificazione del corpo sociale, a sua volta riflessa in maniera diretta nell'organizzazione confraternale¹⁵³. In una simile finalità di conservazione degli assetti della società rientra anche

dotta e la produzione apologetica, e G. Barbieri, *Esempi di predicazione popolare nel Settecento milanese attraverso alcuni documenti inediti*, in A. Acerbi-M. Marrocchi (a cura di), *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Milano 1988, pp. 88-119 e 120-49.

¹⁵¹ Cfr. Colombo, *Il linguaggio missionario*, cit., pp. 388-90 e 417.

¹⁵² L'espressione è di Colombo, *Il linguaggio missionario*, cit., p. 415: ma si veda più ampiamente alle pp. 413 sgg. Una valutazione analoga è in Rosa, *Pietà mariana*, cit., p. 241.

¹⁵³ Cfr. Rusconi, *Confraternite*, cit., pp. 488-501.

un'intensa attività di «pacificazione», componente non trascurabile dell'opera dei predicatori missionari già a partire dalla seconda metà del secolo XVI, la cui rilevanza aumenta in misura rimarchevole nell'arco di tempo di due secoli, al punto che nel secolo XVIII, almeno in alcune circostanze, si può parlare di una vera e propria funzione di natura politica a servizio dei governi, ad esempio ad opera dei redentoristi nelle Calabrie¹⁵⁴ e del francescano Leonardo da Porto Maurizio in Corsica¹⁵⁵.

Crescenti erano diventate, soprattutto negli ambienti cittadini, le critiche avanzate nei confronti delle missioni popolari, ritenute un'attività che portava ad una perturbazione dell'ordinata convivenza — specie laddove comportavano un'alterazione nel funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche, il cui centro motore si voleva identificare nelle parrocchie: in particolare appare del tutto logica e coerente la decisione del governo austriaco in Lombardia di abolire nel 1767 le missioni urbane della Compagnia di Gesù¹⁵⁶. In effetti i governi riformatori degli Stati italiani del secolo XVIII manifestano nel complesso una crescente diffidenza, che a mano a mano si tramuta in ostilità, per queste forme di predicazione, ed adottano nei loro confronti dei provvedimenti restrittivi, nei quali in determinati casi riformismo religioso e politica ecclesiastica sono inestricabilmente intrecciati. Eppure l'invito a riutilizzare i metodi della predicazione alle masse, in una loro versione secolarizzata, come strumento di propaganda a favore delle repubbliche italiane instaurate per contagio dell'esempio che viene dalla Rivoluzione Francese, compare tanto a Genova sotto la penna del giansenista e giacobino Eustachio Degola, che propugna l'istituzione di «missionari nazionali» nella

¹⁵⁴ Cfr. A. Sampers, *Primi contatti di S. Alfonso e dei Redentoristi con la Calabria. Diocesi di Cassano allo Jonio. 1732-1758*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SS.mi Redemptoris», 27 (1979), pp. 299-318.

¹⁵⁵ Cfr. Colombo, *Il linguaggio missionario*, cit., pp. 402 sgg.

¹⁵⁶ P. Vismara Chiappa, *L'abolizione delle missioni urbane dei Gesuiti a Milano (1767)*, in «Nuova Rivista Storica», 62 (1978), pp. 549-71.

Repubblica Ligure¹⁵⁷, quanto sulle pagine del «Monitore repubblicano» del 5 febbraio 1799, dove Eleonora de Fonseca Pimentel esprimerà un auspicio analogo nell'interesse della Repubblica Partenopea appena instaurata: «Invitiamo il Governo a stabilire delle missioni civiche, siccome ve n'erano prima delle semplicemente religiose; ed invitiamo il gran numero dei nostri non men dotti che civici e zelanti ecclesiastici, i quali han già la pratica della persuasiva popolare, a prestarsi a quest'opera anche senza ordine ed invito del Governo»¹⁵⁸.

6. *Il secolo delle devozioni e la soppressione degli Ordini religiosi*

In un *Foglietto in cui brevemente si tratta di cinque punti, su de' quali, nelle Missioni, deve il predicatore avvertire il popolo di più cose necessarie al comun profitto*, stampato nel 1768 per assicurare la più larga diffusione possibile alla proposta di vita religiosa in esso contenuta, Alfonso Maria de Liguori volle enumerare sinteticamente gli argomenti a suo avviso più importanti, da trattare nel corso delle missioni: l'amore verso Gesù crocifisso; la devozione verso la sua divina Madre; la necessità di pregare per salvarsi; la fuga dalle occasioni cattive; la rovina delle anime che per la vergogna evitano di confessare tutti i loro peccati¹⁵⁹.

Tratto assai caratteristico della predicazione degli Ordini religiosi nel corso del secolo XVIII, accanto ad una organizzazione delle missioni in diretta funzione della confessione sacramentale, è la programmatica diffusione di nuove forme di devozione, che nel loro complesso ruotano intorno a tematiche articolate sulla base di una dimensione profondamente affettiva¹⁶⁰. Nei confronti di questo approccio si diressero, nella

¹⁵⁷ Cfr. M. Caffiero, *Degola, Eustachio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXVI (1988), pp. 178-86.

¹⁵⁸ E. de Fonseca Pimentel, *Il monitore repubblicano del 1799. Articoli politici...*, a cura di B. Croce, Bari 1943, p. 18.

¹⁵⁹ *Opere ascetiche*, vol. III, Torino 1847, pp. 288-97.

¹⁶⁰ Cfr. ancora A. Prandi, *Spiritualità e sensibilità*, e A. Vecchi, *I modi della devozione*, in V. Branca (a cura di), *Sensibilità e razionalità nel Settecento*, Firenze 1967, pp. 65-94 e 95-124.

seconda metà del secolo, le aspre opposizioni e le critiche più feroci degli ambienti ecclesiastici riformatori, culturalmente legati al giansenismo e di conseguenza orientati verso modalità e contenuti della pietà individuale e collettiva profondamente divergenti da quelli propugnati nella pastorale di massa: tra gli episodi più significativi di una pubblica contrapposizione, in questo periodo, bisogna senza dubbio annoverare la polemica sul cosiddetto «voto sanguinario» in difesa dell'Immacolata Concezione della Vergine, propugnato in prima persona dallo stesso Alfonso Maria de Liguori¹⁶¹, ed il dibattito incentrato intorno alle *Riflessioni sopra l'origine, la natura e il fine della devozione al Sacro Cuore di Gesù*, pubblicate nel 1780 dal monaco benedettino Giuseppe Maria Pujati, e dirette contro una forma di pietà che in Italia veniva diffusa in particolare ad opera della Compagnia di Gesù¹⁶² — anche se non in maniera esclusiva (come accadeva peraltro per quasi tutte le altre manifestazioni devozionali), se anche dalla fertile penna del fondatore dei redentoristi era uscita nel 1758 una *Novena del Cuore di Gesù*¹⁶³.

In un momento in cui ai circoli riformatori giansenisti la linea di politica ecclesiastica adottata dalla maggioranza dei governi negli Stati italiani faceva ritenere ormai finalmente giunto il momento per l'effettiva instaurazione di un cattolicesimo «illuminato» nella penisola, un polemista di punta come il Pujati ritenne conveniente scendere di nuovo in campo: egli pubblicava infatti a Firenze nel 1782 il *Pio esercizio detto la Via Crucis*¹⁶⁴, un

¹⁶¹ Cfr. J. Sticher, *La voeu du sang en faveur de l'Immaculée Conception. Histoire et bilan théologique d'une controverse*, Roma 1959.

¹⁶² Per tutto questo si veda M. Rosa, *Regalità e «douceur» nell'Europa del '700: la contrastata devozione al Sacro Cuore*, in F. Traniello (a cura di), *Dai Quaccheri a Gandhi. Studi di storia religiosa in onore di Ettore Passerin d'Entrèves*, Bologna 1988, pp. 71-98.

¹⁶³ Cfr. G. Cacciatore, *Alfonso Maria de Liguori*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. II (1960), p. 348.

¹⁶⁴ Oltre alla polemica ricostruzione di E. Palandri, *La «Via Crucis» del Pujati e le ripercussioni nel mondo giansenistico e in quello francescano ai tempi di Mons. Scipione de' Ricci...*, Firenze 1928 (da «Studi Francescani», 10-13 [1924-1927]), sul monaco benedettino cfr. da ultimo F. Margiotta Broglio, *Atteggiamenti e problemi del riformismo e dell'anticurialismo veneto in alcune lettere di G. M. Pujati, A. J. Ch. Clément, G. Massa (1776-1786)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 20 (1966), pp. 82-158.

opuscolo scagliato in tale occasione contro il crescente numero di indulgenze concesse dai diversi pontefici a favore di una pratica devozionale che era stata particolarmente incentivata ad opera dei predicatori di missioni popolari nel corso del secolo XVIII¹⁶⁵. Nel clima particolarmente fervido dei primi decenni del secolo, la spinta verso una pietà cristologica in chiave «patetica» aveva avuto il suo culmine nel 1721, con l'autorizzazione pontificia a celebrare ufficialmente la liturgia della festa del Preziosissimo Sangue¹⁶⁶. All'interno di questa linea devozionale ben si collocavano anche la pratica di piantare le croci di un Calvario nelle singole località dove si erano tenute le missioni, da parte tanto dei redentoristi quanto di altri Ordini religiosi¹⁶⁷, e il sorgere intorno al 1720, ad opera di un fondatore venerato appunto come s. Paolo della Croce, di un nuovo Ordine religioso, i *passionisti*, la cui predicazione si incentrava intorno alle ultime sofferenze del Cristo¹⁶⁸.

Instancabile propagatore della *Via Crucis*, nella modalità poi generalmente adottata dello svolgimento sotto forma di XIV stazioni, a partire dagli inizi del secolo era stato in particolare il *francescano riformato Leonardo da Porto Maurizio*. Egli aveva in effetti sagacemente intravvisto che ad una sua diffusione di massa un'inarrestabile spinta poteva senza dubbio essere conferita da indulgenze in favore di coloro che la praticavano, a più riprese ottenute da parte dei pontefici: la funzione di propa-

¹⁶⁵ Si vedano in sintesi ancora M.-J. Picard, *Croix, Chemin de*, 3: *Forme définitive du chemin de Croix*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II (1953), coll. 2595-2599, ed A. Wallenstein, *St. Leonard of Port Maurice and Propagation of Devotion to the Way of the Cross*, in «Franciscan Studies», 12 (1952), pp. 47-70. Sul fatto che si tratti di una devozione a suo modo «regolata» si sofferma G.V. Signorotto, *Guadagnini e la fortuna del «pio esercizio»*, in R.A. Lorenzi (a cura di), *Immagini. Arte, cultura e poteri nell'età di Beniamino Simoni*, Brescia 1983, pp. 121-42.

¹⁶⁶ Cfr. Rosa, *Regalità*, cit., p. 85.

¹⁶⁷ Cfr. Giorgini, *La Maremma Toscana*, cit.; F. Giorgini - C.A. Naselli, *Passionisti (Congregazione della Passione di Gesù Cristo)*, in *DIP*, vol. VI (1980), coll. 1235-1247; F. Giorgini, *La missione popolare passionista in Italia. Saggio storico*, Roma 1986.

¹⁶⁸ Cfr. ad esempio V. Gagliardi, *Direttorio Apostolico ossia Metodo di Missione*, a cura di G. Orlandi, in «Spicilegium Historicum Congregationis SS. mi Redemptoris», 30 (1982), p. 188.

gandarne il rito, enfatizzandone quest'ultima peculiarità, venne di conseguenza da lui assegnata anche ad un'apposita opera a stampa, la *Via sacra spianata ed illuminata, dopo la dichiarazione di Clemente XII, con istruzioni per praticare con frutto un sì santo esercizio*, apparsa a Roma nel 1731, mentre a conferire un assetto «regolato» alla devozione erano indirizzati soprattutto novanta brevi testi per la guida della meditazione, da lui diffusi come *Discorsi e fervorini per esercizio della Via Crucis*¹⁶⁹. Alla radice del sorgere e del diffondersi di queste nuove pratiche della pietà popolare di certo non è estraneo un orientamento teologico che fa riferimento alla condanna ufficiale delle dottrine quietistiche da parte della Chiesa di Roma nel 1687. Ed infatti già nell'anno successivo ad essa, al capitolo generale dei frati minori vengono formulate le prime raccomandazioni a favore della propagazione della *Via Crucis*, per la verità importata dalla penisola iberica in Italia già a partire dai primi decenni del Seicento, ad opera di un francescano sardo¹⁷⁰. A supporto e per il mantenimento del fervore nella devozione Leonardo da Porto Maurizio promosse anche l'istituzione di congregazioni laicali, denominate della *Coroncina* e degli *Amanti di Gesù e di Maria*¹⁷¹: a differenza però di quanto era accaduto per le pratiche culturali della Controriforma, queste devozioni specificamente settecentesche non paiono dimostrare la medesima capacità di aggregazione religiosa dei fedeli esplicita in precedenza, come emerge anche dalla fisionomia assunta, nel corso del secolo, dalle numerose congregazioni legate alla Compagnia di Gesù¹⁷².

Durante il Giubileo del 1750 la predicazione missionaria di Leonardo da Porto Maurizio, tenuta nella città eterna e

¹⁶⁹ Anche ad Alfonso Maria de Liguori si deve un *Esercizio della Via Crucis* (Napoli 1761).

¹⁷⁰ Cfr. S. Vitale, *Direttorio della Via Crucis*, Firenze 1628, e *Trilogia della Via Crucis*, Firenze 1629.

¹⁷¹ Cfr. Pierotti, *Alcuni aspetti*, cit., pp. 127-30.

¹⁷² Su cui vedi Rosa, *Pietà mariana*, cit.; Rusconi, *Confraternite*, cit., pp. 492-94; e, più ampiamente, D. Zardin, *Confraternite e «congregazioni» gesuitiche a Milano fra tardo Seicento e riforme settecentesche*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, cit., pp. 180-252.

culminata nella celebrazione della *Via Crucis* al Colosseo¹⁷³, riceveva in tal modo il massimo riconoscimento ad opera di papa Benedetto XIV. In effetti Prospero Lambertini nel periodo durante il quale reggeva la diocesi di Bologna si era già mostrato ampiamente favorevole ad utilizzare nel suo ambito il metodo pastorale delle missioni parrocchiali, secondo le modalità diffuse in particolar modo dai lazzaristi nell'Italia settentrionale, a partire dai primi decenni del secolo XVIII¹⁷⁴. In una sua notificazione, apparsa il 21 marzo 1733, *Intimazione della Missione da farsi nella Chiesa metropolitana di S. Pietro dai PP. della Missione della Fondazione del Beato Vincenzo de' Paulis*, il cardinale aveva pubblicamente dichiarato la sua preferenza per i criteri di predicazione adottati da quell'Ordine, in quanto a suo avviso meglio si inserivano in maniera organica nel contesto della pastorale diocesana: secondo le sue espressioni i lazzaristi, infatti, si adoperavano

particolarmente nelle Missioni de' poveri sventurati Villani con beneficio inesplicabile di quell'Anime, alla cura delle quali non è bastante l'industria di un Sacerdote Curato, benché diligente¹⁷⁵.

Malgrado giovani ecclesiastici, appartenenti al clero diocesano come Ludovico Antonio Muratori oppure al clero regolare come Celestino Galiani, in misura sempre crescente si dimostrino sensibili alle nuove istanze culturali del secolo dei lumi¹⁷⁶, si tratta pur sempre di atteggiamenti e di scelte individuali che non intaccano realmente l'organizzazione e la struttura degli Ordini regolari.

¹⁷³ Cfr. P. Mancinetti, *L'attività di S. Leonardo nel Giubileo del 1750*, in «Studi Francescani», 49 (1952), pp. 249-55.

¹⁷⁴ Cfr. ad esempio G. Orlandi, *Missioni parrocchiali predicate a Cento al tempo di Girolamo Baruffaldi*, in *Girolamo Baruffaldi (1675-1755)*. Atti del Congresso Nazionale di Studi..., Cento (Ferrara) 1977, pp. 867-82.

¹⁷⁵ Citato in Orlandi, *Benedetto XIV, S. Alfonso Maria de Liguori e i Redentoristi*, cit., p. 286.

¹⁷⁶ Per alcuni nomi ed il complesso della questione cfr. Rosa, *Introduzione all'«Aufklärung» cattolica in Italia*, in Id., *Cattolicesimo e lumi*, cit., pp. 7 sgg. e 14.

Sulle attività degli Ordini maschili nell'ambito del ministero pastorale ed addirittura sulla loro stessa esistenza però incombeva ormai il graduale ma radicale mutamento nella politica ecclesiastica degli Stati italiani. I loro rispettivi governi, infatti, dopo una fase di intesa «concordataria» con la Chiesa di Roma, durata dagli anni Venti del Settecento sino al termine del lungo pontificato di Benedetto XIV (1740-1758), si orientarono sempre più, a partire da tale periodo, in senso anti-curiale, e di conseguenza anche «anti-fratesco». Vittima eccellente di una svolta nei fatti di carattere internazionale fu in particolare la Compagnia di Gesù, espulsa da uno stato dopo l'altro, sino a che lo stesso pontefice Clemente XIV non si risolse a decretarne la completa soppressione nel 1773¹⁷⁷. Ai tradizionali interventi di carattere giurisdizionalistico, tipici delle epoche precedenti, erano infatti subentrate una serie di disposizioni legislative — indicate con il significativo termine di «soppressioni»¹⁷⁸ —, le quali, per quanto ispirate a prospettive che potevano variare anche notevolmente dall'uno all'altro Stato italiano, attestavano comunque la volontà dei governanti ad intervenire direttamente in materia, allo scopo in sostanza di rimodellare nei propri territori sia l'organizzazione monastica e conventuale, sia le modalità di reclutamento al suo interno che le forme di attività pastorale di ordini e congregazioni religiose. Particolare spicco assunsero in tale contesto tanto le riforme volute dall'imperatore Giuseppe II per la Lombardia austriaca, dalle quali nelle sue intenzioni sarebbe dovuto sortire un riassetto complessivo delle istituzioni ecclesiastiche, decisamente a favore di un effettivo funzionamento dell'ordinamento diocesano e parrocchiale¹⁷⁹, quanto le dispo-

¹⁷⁷ Per quanto segue si veda in sintesi M. Rosa, *Politica ecclesiastica e riformismo religioso in Italia alla fine dell'antico regime*, in «Cristianesimo nella storia», 10 (1989), pp. 227-48.

¹⁷⁸ Per informazioni generali cfr. la voce di AA.VV., *Soppressioni*, in *DIP*, vol. VIII (1988), in particolare alle coll. 1818-1858.

¹⁷⁹ Sul contesto milanese si veda ora A. Turchini, *Tradizione borromasca, istituzioni ecclesiastiche, indirizzi pastorali nel Settecento milanese*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, cit., pp. 3-33.

sizioni emanate dal granduca Pietro Leopoldo in Toscana, il cui reale ispiratore era Scipione de' Ricci, vescovo di Pistoia e Prato. A quest'ultimo si deve l'iniziativa della convocazione di un sinodo «giansenista» nel 1786, nel corso del quale si approvò, tra l'altro, una durissima condanna delle missioni popolari e dei loro metodi:

Lo strepito irregolare di quelle pratiche nuove che si dissero esercizi o missioni, e il terrore improvviso di una tempesta o di una temporale minaccia, forse non arrivano giammai, o vi arrivano ben di rado, a produrre una conversione compita, e quelli atti esteriori che apparvero di commozione, non furono che lampi passeggeri di un naturale scuotimento¹⁸⁰.

Nel criterio della «pubblica utilità», cui si faceva allora esplicito riferimento, vennero fatte rientrare prescrizioni davvero drastiche, come la riduzione nel numero degli ecclesiastici regolari, a favore di un allargamento dei ranghi e di una migliore preparazione del clero diocesano; la soppressione dei piccoli conventi e delle istituzioni a carattere meramente contemplativo, nell'ambito delle quali solo alcuni monasteri femminili conservavano ancora una qualche ragion d'essere; l'incameramento delle proprietà fondiari e immobiliari, i cui proventi dovevano essere devoluti a favore di istituzioni finalizzate all'istruzione delle popolazioni, ed anche a consentire il funzionamento dei seminari per il clero secolare. Su un analogo orientamento di politica ecclesiastica in seguito si disposero, nel complesso, anche i governi delle repubbliche proclamate in Italia sull'onda della Rivoluzione del 1789, almeno sino al momento in cui l'instaurazione del dominio francese sulla penisola non comportò la progressiva adozione della legislazione transalpina.

¹⁸⁰ Sessione V, Decreto sulla penitenza, V, 2, in *Atti e decreti*, p. 147, ll. 16-25. Cfr. ora *Il Sinodo di Pistoia del 1786. Atti del convegno internazionale per il secondo centenario*, a cura di C. Lamioni, Roma 1991. Per informazioni di carattere generale si veda ancora P. Zovatto, *Ricci, Scipione de'*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XIII (1988), coll. 546-554.

Un apposito decreto venne promulgato nel Regno d'Italia l'8 giugno 1805, allo scopo di addivenire ad una generale riorganizzazione del clero secolare, degli Ordini regolari e degli Ordini femminili. In esso si prevedevano esclusivamente cinque classi di corporazioni religiose, vale a dire i conventi rivolti a scopi di pubblica utilità (quali erano considerate l'istruzione e l'assistenza agli infermi); i conventi dei religiosi non mendicanti; i conventi dei religiosi mendicanti; i monasteri femminili dediti all'istruzione; gli altri monasteri che non rientravano nelle precedenti categorie. Negli anni successivi questa legislazione venne nella sostanza imitata dagli altri Stati italiani, allo stesso modo in cui i diversi governi si adeguarono, pochi anni più tardi, alla soppressione generale di tutti gli Ordini religiosi, decretata per il Regno d'Italia il 25 aprile 1810¹⁸¹.

Anche per effetto dell'accumularsi di questi provvedimenti, a partire dagli anni Sessanta del Settecento, in molte parti d'Italia il venir meno delle consuete forme di ministero pastorale straordinario ad opera dei religiosi degli Ordini regolari indusse progressivamente alcuni piccoli gruppi di sacerdoti diocesani a sostituirsi ad essi¹⁸². Non si trattava di una scelta dalle radici solo occasionali, in quanto derivava da una diversa immagine del ruolo tanto dei vescovi quanto dei parroci¹⁸³. In una lettera circolare del vescovo di Modena, Tiburzio Cortese, del 3 maggio 1804, un'ispirazione tratta dal modello propugnato a suo tempo negli scritti di Ludovico Antonio Muratori non è in verità nemmeno celata:

¹⁸¹ Il modesto lavoro di C.A. Naselli, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano (1808-1814)*, Roma 1986, rende ancora utile ricorrere a M. Roberti, *Milano capitale napoleonica. La formazione di uno stato moderno, 1796-1814*, vol. I, Milano 1946, cap. IV, specie pp. 473-82 e 500-501.

¹⁸² Cfr. G. Orlandi, *Giambattista Cavazzuti (1750-1799). Tre lettere inedite su missioni popolari ed esercizi spirituali*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SS. mi Redemptoris», 32 (1984), pp. 401-25.

¹⁸³ Cfr. da ultimo M. Rosa, *Tra cristianesimo e lumi. L'immagine del vescovo nel '700 italiano*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 23 (1987), pp. 240-78.

Bisogna persuadersi che le voci esterne, benedette da Dio, cagionano conversioni e cangiamenti, che non riportano nelle proprie cure li Parrochi li più zelanti, malgrado le indefesse loro premure. Così avvenne ai tempi di S. Vincenzo de' Paoli, di Benedetto Lodovico Giacobini, prevosto di Varallo, di Giulio Cesare Canali, Parroco della chiesa di S. Isaia in Bologna, e di tanti altri dotti, pii, e santi Parrochi, i quali muniti delle debite licenze della S. Sede e dei rispettivi ordinari si occuparono del Ministero delle Missioni fuori delle loro Parrocchie, come ognuno potrà ravvisare nelle loro vite, e massime nella raccolta delle Vite dei parrochi Santi, stesa dal Dottore Giovanni Miotti, Prete di S. Marco del Ponte di Brenta¹⁸⁴.

La volontà di costituire apposite «associazioni» di parroci-missionari non andava nella stessa direzione della linea di politica ecclesiastica rappresentata in Italia dai regi ministri per il culto, tanto è vero che al medesimo vescovo di Modena, il quale aveva richiesto nel 1805 di essere autorizzato ad istituire nella propria diocesi una «Opera per le missioni», venne opposto un netto rifiuto¹⁸⁵. D'altra parte a soli pochi anni di distanza, e precisamente il 26 settembre 1809, l'imperatore Napoleone I emanava a Schönbrunn un decreto, con il quale stabiliva la definitiva proibizione delle missioni popolari¹⁸⁶.

Malgrado il progressivo invecchiamento del personale ecclesiastico regolare, non diversamente da quanto in effetti era dato riscontrare per il clero diocesano (la cui età media si attestava in ogni caso ad un livello superiore a quella della popolazione maschile complessiva)¹⁸⁷, anche per effetto delle disposizioni restrittive all'ingresso nei conventi e nei monasteri, dettate ad esempio da Ferdinando IV nel 1778 per il Regno di Napoli¹⁸⁸,

¹⁸⁴ Citato da G. Orlandi, *Le campagne modenesi fra Rivoluzione e Restaurazione (1790-1815)*, Modena 1967, p. 321.

¹⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 320.

¹⁸⁶ Cfr. Peyrou, *Missions paroissiales*, cit., col. 419, e più ampiamente E. Sevrin, *Les missions religieuses en France sous la Restauration (1815-1830)*, vol. I, Saint-Mandé 1948, pp. 11-21.

¹⁸⁷ Cfr. le minute annotazioni di Stella, *Strategie familiari*, cit., pp. 101 sgg.

¹⁸⁸ Si vedano ad esempio gli elementi forniti da M. Battistini, *Dati statistici di alcune Province Osservanti e Riformate del Regno di Napoli alla fine del secolo XVIII...*, in «Miscellanea Francescana», 54 (1954), pp. 255-98.

è soprattutto attraverso i predicatori dei diversi Ordini religiosi che venne esercitata, ed ancora per tutto il secolo XVIII, una profonda influenza da parte delle istituzioni ecclesiastiche nelle aree rurali della penisola italiana, ed anche in quelle urbane: a riprova della distanza che separava gli ideali di «regolata devozione», propugnati dal cattolicesimo illuminato e riformatore, dalla religiosità tradizionale delle popolazioni, incentrata intorno ai riti collettivi ed alle devozioni più «sensibili», intervenne la violenta reazione che, in nome della religione cattolica, fu scatenata dapprima contro le riforme negli Stati italiani e subito dopo contro i regimi politici usciti dall'ondata rivoluzionaria¹⁸⁹.

Il processo di ripristino degli Ordini maschili nell'età della Restaurazione non restituì loro un ruolo egemone nella pastorale ecclesiastica, affidata da allora in poi alla prevalente responsabilità del clero parrocchiale¹⁹⁰ — anche se sarebbe davvero difficile non rilevare l'importanza delle missioni popolari predicate dai religiosi nel corso di quel periodo, quando si assistette nuovamente al sorgere quasi simultaneo, ed in contesti anche assai diversi, di piccole congregazioni sacerdotali, dedite in particolar modo all'evangelizzazione delle masse popolari: dagli oblatti di Maria Vergine fondati nel 1816 a Torino dal sacerdote Pio Bruno Lanteri, negli ambienti delle «Amicizie», alla Società dell'Apostolato Cattolico meglio conosciuta dal nome del suo fondatore, Vincenzo Pallotti, ai sacerdoti del Preziosissimo Sangue fondati a Giano dell'Umbria, con il significativo appoggio di papa Pio VII, da Gaspare Del Bufalo, il quale nel 1819 darà alle stampe a Roma un *Metodo delle Sante Missioni, che sogliono stabilirsi in tempo di Missione*, un ennesimo testo normativo destinato a fungere da modello per i predicatori contemporanei¹⁹¹.

¹⁸⁹ Oltre a G. Turi, «Viva Maria». *La reazione alle riforme leopoldine (1790-1799)*, Firenze 1969, si vedano i documenti e la bibliografia raccolti in C. Capra, *L'età rivoluzionaria e napoleonica in Italia (1796-1815)*, Torino 1978, pp. 93-146. Cfr. anche le pertinenti notazioni di Donati, *Dalla «regolata devozione»*, cit., pp. 95-7.

¹⁹⁰ Cfr. le osservazioni sintetiche di Stella, *Strategie familiari*, cit., p. 106; e Rusconi, *Predicatori e predicazione*, cit., pp. 1016 sgg.

¹⁹¹ Si veda la bibliografia fondamentale in Peyroux, *Missions paroissiales* cit., coll. 426-427 e 429, e in L. Mezzadri, *Predicazione*, III: *Missioni e predicazione popolare*, in *DIP*, vol. VII (1983), coll. 571-572.

L'INQUISIZIONE IN ITALIA

di Adriano Prosperi

1. Premessa

Chi affronta in breve spazio il compito di delineare una storia dell'Inquisizione in Italia, deve ricordare che — come disse a tale riguardo Tommaso Garzoni da Bagnacavallo — «ri-cercerebbe questa materia particolare grandissimo spatio di tempo»¹. Il Garzoni sapeva quel che diceva: inquisitore egli stesso, volle inserire anche il suo mestiere tra quelli che popolavano la sterminata *Piazza universale* con la quale cercò il successo letterario. L'amore del mestiere antico di inquisitore dovette fare i conti con le regole del mestiere di letterato — intreccio non insolito in una professione intellettuale per eccellenza — e la materia che gli si offriva sovrabbondante fu condensata in poche pagine. Si era alla fine del Cinquecento e l'Inquisizione romana contava pochi seppur intensi decenni di vita. Ma l'orizzonte storico dell'istituzione quale appariva al Garzoni era molto più vasto: lo delimitavano vicende remote, legate ai nomi di Simon Mago, Valentino, Marcione, Ario, Pelagio. E ancora più vasto sembrava a chi leggeva pochi anni dopo il *Sacro Arsenale* messo a disposizione degli inquisitori da Eliseo Masini.

¹ Tommaso Garzoni da Bagnacavallo, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, Venezia, appresso Gio. Battista Somasco 1589, p. 532 (discorso *De gli heretici et inquisitori*).

Discorrendo della «autorità, dignità et officio dell'Inquisitore», il Masini non trovava momento di fondazione più adeguato per la sua quotidiana pratica poliziesca dell'interrogatorio che si era svolto nel Paradiso terrestre fra Dio e Adamo: «perciocché inquisitore maraviglioso fu Iddio benedetto, che negli antichi tempi castigò Adamo et Eva»². Origini antichissime, continuità millenarie: che non erano del tutto illusorie, si badi bene. Se non dalle origini del mondo né da quelle della Chiesa cristiana, certo dall'epoca meno remota ma pur sempre lontana della lotta contro i catari e gli albigesi, gli strumenti e i metodi di quell'arsenale sacro si erano venuti accumulando fino a delimitare una sfera istituzionale ben precisa, quella tutelata appunto dai segugi della fede — i «Domini canes» dell'antico e ben azzeccato gioco di parole.

E tuttavia, più di quella continuità, pesava nella coscienza dell'epoca la frattura recente della Riforma: lo scontro durissimo aveva messo in pericolo la sopravvivenza dell'intera istituzione ecclesiastica. Era inevitabile che gli inquisitori si sentissero gli eroi di un combattimento mortale. Proprio mentre Tommaso Garzoni consegnava alle stampe la sua opera, si andava concludendo negli Stati italiani la prima e più aspra fase della battaglia: e il bilancio appariva senza ombra di dubbio favorevole alla Chiesa romana. Si poteva — come scrisse il Garzoni — «vedere questa vecchia robusta della Romana Chiesa più giovane che mai nella forza et vigore contra gli insulti di essi (gli eretici) et che a guisa d'uno Anteo valoroso piglia dalle botte et dalle percosse maggiore potere et ognor più si rinfranca»³. Dietro le immagini mitologiche vediamo qui emergere il problema storico per eccellenza della Chiesa cattolica nell'età moderna. Meno colorito ma identico nella sostanza doveva essere nell'Ottocento il punto di vista dello storico protestante Leopold von Ranke, che propose ai lettori della sua *Storia dei Papi* quella stessa antitesi fra la grave crisi del-

² Eliseo Masini, *Sacro Arsenale ovvero pratica dell'Officio della Santa Inquisizione*. In Genova, appresso Giuseppe Pavoni 1621. Cito dall'edizione della Rev. Camera Apostolica, Roma 1705, p. 1.

³ Garzoni, *La piazza universale*, cit., p. 532.

l'istituzione e la sua improvvisa reviviscenza: «Noi vediamo il papato che, minacciato e scosso, resiste e si rafforza, anzi fa nuove conquiste»⁴. Questa coincidenza fra il cattolico romano del Cinquecento e il protestante tedesco dell'Ottocento basta a mostrare l'evidenza del problema. Non di risalire all'Eden primigenio si trattava, ma di capire perché e con quali mezzi la Chiesa di Roma, «vecchia» e logorata apparentemente da critiche violente, avesse potuto sopravvivere alla Riforma. Certo, Roma non aveva superato la crisi senza danni: la frattura dell'unità religiosa dell'Europa non era stata cosa da poco. Ma era pur vero che la Riforma non aveva vinto, non era riuscita a conquistare tutta l'eredità del cristianesimo europeo.

Dietro l'analogia delle constatazioni, tuttavia, non ci possiamo nascondere la diversità delle diagnosi. La frustata salute permette all'organismo colpito di mobilitare energie nascoste. Ma queste energie, per lo storico protestante, sono le «analogie col protestantesimo», le correnti interne di rinnovamento della vita religiosa e della riflessione teologica giunte a rianimare la Chiesa di Roma nel momento decisivo della prova e del confronto coi riformatori d'Oltralpe; per l'Inquisitore, sono quelle aggressive dell'Inquisizione che ristabiliscono l'immobile identità della Chiesa e ne tutelano l'esistenza. Diagnosi contrapposte e polemica antica: la divaricazione è di quelle che si registrano costantemente negli studi su quel momento decisivo della storia della Chiesa. Si è ricondotti, ogni volta, agli schieramenti determinatisi al vertice stesso della Chiesa di Roma davanti alla prima diffusione della Riforma e riassunti emblematicamente nelle due figure di Gaspare Contarini da un lato, di Gian Pietro Carafa dall'altro. E il fatto che si torni a quei personaggi e a quegli anni, testimonia dell'importanza della svolta che allora si è consumata — una svolta che coincise con la nascita dell'Inquisizione romana. Ripercorrerne gli inizi potrà dunque essere utile.

La bolla papale *Licet ab initio* del 15 luglio 1542, con cui Paolo III Farnese istituì la congregazione cardinalizia del «Santo

⁴ L. von Ranke, *Storia dei Papi*, Firenze 1959, p. 10.

Uffizio» della Inquisizione, condivide con tutti i documenti ufficiali emanati da poteri riconosciuti l'indubbia utilità di segnare un momento di svolta o di nuovo inizio. Da qui comincia la storia di quella che fu chiamata Inquisizione romana. Il nome si impose per distinguerla dalla Inquisizione spagnola: e la distinzione aveva la sua importanza in una situazione come quella italiana, dove dal 1530 la presenza massiccia della monarchia spagnola a nord e a sud della penisola comportava la minaccia ricorrente dell'introduzione di quel temuto tribunale dell'Inquisizione. Non erano timori infondati né privi di conseguenze: bastava ventilare una minaccia di quel tipo per produrre nelle maggiori città italiane — Napoli, Milano — violente reazioni, analoghe a quelle violentissime che portarono alla guerra di liberazione dei Paesi Bassi.

La bolla di Paolo III aveva forti elementi di novità: con essa si conferivano poteri eccezionali a un gruppo di cardinali per estirpare la «eretica pravità» dal corpo cristiano. Si trattava di una misura straordinaria: i cardinali, in quanto inquisitori generali con autorità apostolica in tutta la «Respublica christiana» ricevevano ogni potere per procedere contro i sospetti di eresia, gli eretici, i loro fautori e seguaci. Per realizzare i loro obiettivi, i cardinali potevano scegliere degli ecclesiastici da deputare nei vari luoghi. Né si potevano opporre loro privilegi o esenzioni di alcun tipo: chierici secolari e regolari, anche se avevano ricevuto l'ordine del presbiterato, non potevano sottrarsi all'azione inquisitoria dei cardinali deputati. Il papa, per sua parte, si riservava i giudizi di assoluzione e riconciliazione.

La misura era severissima, ma era concepita e presentata come temporanea. La giustificazione fornita dalla bolla affidava a quella congregazione cardinalizia un compito transitorio: era il Concilio che doveva risolvere i problemi della Chiesa. Solo perché il Concilio nell'immediato futuro non era convocabile a causa della guerra aperta in Germania, si disponevano misure di polizia destinate a tutelare la fede dagli attacchi dell'eresia. Dunque, in un momento in cui la parola in materia di eresia e ortodossia sembrava dover passare al Concilio

convocato a Trento, prendeva corpo attraverso quell'organismo una ben diversa volontà — quella (per usare l'espressione favorita dell'ispiratore di quel provvedimento, il cardinale Gian Pietro Carafa) di una «guerra spirituale». Resta tuttavia il fatto che, sulla base di quel documento, nessuno avrebbe potuto immaginare il complessivo e duraturo riassetto delle strutture inquisitoriali che doveva dar vita alla Inquisizione romana. Quel che apparve subito evidente, tuttavia, fu la volontà aggressiva e dura con cui a Roma si voleva fare i conti coi partigiani della Riforma. Chi predicava Cristo «in maschera» e teneva i piedi su due staffe, come il popolarissimo generale dei capuccini fra Bernardino Ochino, si rese conto che era giunto il momento delle scelte a viso aperto e abbandonò senza indugio l'Italia cattolica.

L'uso della violenza in materia di fede e di coscienza, la tortura, i roghi, insomma la persecuzione attivamente esercitata contro gli eretici, sono i tratti più familiari dell'istituzione che allora vide la nascita. Si va dalla fuga dell'Ochino (1542) alle tante vittime che si succedettero nelle stanze di tortura e sui roghi fino a Giordano Bruno (1600), al processo inscenato davanti al cadavere di Marcantonio De Dominis, al ben più celebre e discusso processo contro Galileo Galilei. È una lunga fase di storia italiana che viene in mente. Eppure, va detto subito che — se questa storia c'è innegabilmente stata e non si è trattato solo di immagini riflesse o di battaglie ideologiche — non a questo soltanto si può ridurre il rapporto tra l'Inquisizione romana e la società italiana (come, del resto, non a questo si riduce il rapporto tra l'Inquisizione e la Chiesa). L'attenzione al dramma europeo della Riforma ha suggerito un'idea di quella rete di teologi-poliziotti come di una speciale guarnigione di frontiera, incaricata di vigilare contro i rischi di infiltrazioni ereticali dall'esterno. Ha contribuito a questo esito l'immagine — familiare nel linguaggio teologico e nella propaganda religiosa di allora — dell'eresia come malattia contagiosa, come peste. E, poiché il male è sempre immaginato come esterno all'organismo, la protezione inquisitoriale è stata vista come una barriera alzata contro gli avversari esterni,

analoga a quelle istituite dalle magistrature sanitarie di allora contro la peste.

Quelle esigenze di difesa ci furono certamente; ma non esaurirono la vita dell'istituzione. Riorganizzata, dotata di poteri eccezionali in ragione della gravità della crisi, essa finì con l'essere non solo quella speciale polizia di frontiera che si intendeva produrre ma anche qualcosa di più. I suoi uomini furono quei «cani del Signore» che la tradizione voleva: cani da guardia della Chiesa, nel duplice senso di corporazione di ecclesiastici e di comunità dei credenti, ma anche cani da caccia per stanare e catturare gli eretici. Posti ai punti di contatto di mondi diversi, finirono inevitabilmente per rappresentare l'immagine più accreditata del mondo che tutelavano; d'altra parte, lo svolgimento dei loro compiti li portava a inseguire e raccogliere dati su tutto ciò che si muoveva al di là di quel confine. Insomma, mentre gli archivi dell'Inquisizione si riempivano di dati sui mondi anomici dell'eresia e della superstizione, chi entrava in contatto con la Chiesa cattolica ne percepiva l'assetto repressivo e l'atteggiamento sospettoso come prima e fondamentale immagine.

E tuttavia quella macchina ebbe anche altri e finora meno evidenti ambiti di funzionamento. Nella società ecclesiastica come in quella laica, i suoi poteri e le sue prerogative la resero un punto fondamentale di riferimento per chiunque mirava in alto. I laici potevano ambire al privilegio di diventare «familiari» dell'Inquisizione onde ricavarne vantaggi assai ambiti — quello di portare armi, quello di poter ricorrere a quel tribunale per le proprie faccende (insomma, aggredire e danneggiare impunemente) — e, se letterati o dottori di qualche università, ne potevano sperare l'impiego come consultori. Tra le varie manifestazioni di quel potere, si ricorderà quello della censura preventiva sulle opere destinate alla stampa, misura interna alleata a quella dell'Indice che elencava i libri proibiti. Quel che ne sopravvive nel moderno istituto della recensione basterà a fornire un'idea dell'appetibilità dell'impiego.

Ma è all'interno della società ecclesiastica che il potere della struttura inquisitoriale affondava le sue radici e dunque è ovvio

che qui prima che altrove abbia modificato l'assetto preesistente. Le modifiche avvennero ai livelli più diversi e nei gangli più vitali e delicati. Basterà citarne due, al vertice della gerarchia ecclesiastica e nel punto di contatto tra ecclesiastici e laici che la moderna rivalutazione della persona doveva rendere più intenso e delicato: ci si riferisce da un lato al Papato e dall'altro alla fitta schiera dei confessori. Per quanto riguarda il Papato, è stato notato giustamente come fin dalla metà del Cinquecento cominciasse un fitto elenco di pontefici passati attraverso alte responsabilità inquisitoriali: Marcello II (Cervini), Paolo IV (Gian Pietro Carafa), Pio V (Michele Ghislieri), Sisto V (Felice Peretti), Urbano VII (G.B. Castagna), Innocenzo IX (G.A. Facchinetti), Paolo V (Camillo Borghese)⁵. E si potrebbe continuare a lungo se prendessimo in considerazione le carriere cardinalizie e vescovili. Di fatto, le mansioni inquisitoriali sembrano rivestire in questa epoca quella funzione di promozione sociale che all'interno della struttura ecclesiastica erano state assunte fino ad allora da altri tipi di poteri. È chiaro comunque un fatto: chi controllava la macchina inquisitoriale poteva sbarrare ai rivali l'accesso al papato con l'accusa di eresia. È quanto avvenne in un momento molto delicato del confronto con la Riforma, quando Gian Pietro Carafa stroncò con quel genere di argomenti la candidatura di Reginald Pole, il prelado inglese amico di Vittoria Colonna.

All'altro capo della gerarchia ecclesiastica, là dove la mediazione era richiesta dai laici — e ad essi per la prima volta resa concretamente obbligatoria — per l'assoluzione periodica dalle colpe, si svolsero altri tipi di conflitti: quelli tra il tribunale dell'Inquisizione e il tribunale della confessione. Al successo che l'Inquisizione si vide garantire, va aggiunto quello col quale furono ridotti a miti consigli gli esorcisti: può forse sembrare cosa minore e da poco, ma così non fu. Tutto il potenziale esplosivo contenuto nell'angelologia cristiana e nel controllo degli spiriti in un'epoca caratterizzata da un abnorme

⁵ Cfr. W. Reinhard, *Herkunft und Karriere der Päpste 1417-1963*, in «Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome», 38 (1976), pp. 95-96 e nota 30.

sviluppo dei fenomeni visionari e delle ossessioni nevrotiche fu assoggettato alla fredda logica giuridica dei tribunali inquisitoriali. Gli effetti benefici dello scetticismo e della freddezza, che nacquero dalle nozze della burocrazia romana e del diritto (romano anch'esso) si fecero infine avvertire in una materia socialmente ribollente — quella della stregoneria.

Su alcuni di questi punti si dovrà tornare più avanti. Intanto, si doveva fornire un tracciato sommario delle molteplici diramazioni che la rinnovata Inquisizione romana produsse nella società e nella Chiesa e che la resero, da istituzione medievale, strumento modernissimo di potere. È un processo non isolato nella storia ecclesiastica del periodo: in questo come in altri casi (si pensi alla Compagnia di Gesù) ci si rifece a strumenti e tradizioni medievali per difendersi dall'aggressione della Riforma e si finì col trovarsi poi davanti come realtà moderne e cariche di futuro. E, come nel caso dei gesuiti, quando gli stati trovarono la forza di sbarazzarsi di quel sistema poliziesco, fu perché avevano elaborato meccanismi in grado di rispondere meglio alle stesse esigenze. Ma fino ad allora l'Inquisizione si mantenne saldamente in posizione egemonica, giocando di volta in volta sul tasto dell'emergenza e su quello della normalità, usando il registro duro della violenza penale e quello dolce della persuasione. Di violenza si trattò all'inizio, nel duro lavoro di percuoteré negli sterpi eretici: da un lato la verità, dall'altro l'errore. E chi aveva la forza reclamava il diritto di usarla per imporre la sua verità. Ma, sui tempi lunghi, fu più efficace e importante il semplice fatto della presenza di una rete burocratica e poliziesca sempre più fitta, capace di condurre attraverso le sue maglie fino al vertice del mondo ecclesiastico e ai suoi tesori di ricchezze e di potere — capace altresì di distribuire a tutti i suoi membri e sostenitori non trascurabili frammenti di quei tesori. Così, si guadagnò anche il sostegno e il favore che non mancano mai, nella società come nello stato, al potere vincente: né le mancarono ovviamente i fronzoli e i pennacchi tributati da una casta di letterati che nella retorica era addestrata a nuotare come nel proprio elemento — salvo poi, una volta distrutta quella impalcatura, elaborare rapida-

mente quella «leggenda nera» da cui l'immagine dell'Inquisizione ci è giunta ammantata.

2. *Storiografia dell'Inquisizione*

Dell'Inquisizione, in Italia, si è parlato e discusso in genere in maniera allusiva, con giudizi d'insieme piuttosto che con ricerche specifiche, come di cosa che ben si conosce anche senza piegarsi a indagarne tratti concreti, episodi minuti. Se ne è parlato come di una realtà monolitica, accreditandole una compattezza e una impermeabilità alla storia su cui avversari e apologeti si sono paradossalmente trovati d'accordo. Il fascino romantico (o cattolico-reazionario) del «grande inquisitore», unico soggetto sovraindividuale che tira i fili della storia, si riaffaccia ancora negli studi sull'Inquisizione in Italia, mentre è del tutto assente da quelli sull'Inquisizione spagnola: segno di una diversa cultura storiografica, forse anche di una diversa vita civile.

Una storia dell'Inquisizione in Italia è stata lungamente assente dalla letteratura storiografica e solo in anni recenti si è destato un diffuso interesse in questa direzione, con frutti utili e interessanti: questa è una constatazione preliminare da fare. Né ci sono storie dell'Inquisizione in altri paesi scritte da storici italiani. D'altra parte, per molto tempo alla storia dell'Inquisizione si è accostato per lo più chi aveva motivi di conflitto con quella istituzione e con la gerarchia ecclesiastica. Basta una rapida rassegna a dimostrarlo. La voce *Inquisizione* dell'*Enciclopedia italiana* fu redatta da Mario Niccoli⁶: si è portati a immaginare che questo fine allievo di Ernesto Buonaiuti, studioso di san Francesco d'Assisi, trasferisse sul piano storiografico un rapporto col potere inquisitoriale sperimentato per altre vie. All'altro capo di questa storia delle storie dell'Inquisizione in Italia, troviamo l'opera del Sarpi, che la prima edizione

⁶ N. [iccoli] M.: *Inquisizione*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XIX, Roma 1933, pp. 335-39. Ma di quegli anni è anche l'opera, in apparenza imparziale e «tecnica», in realtà apologetica, di Carlo Della Veneria, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, Milano 1939.

a stampa presentava nel 1638 come «pia, dotta e curiosa, a consiglieri, casuisti e politici molto necessaria»⁷. Frutto postumo di un conflitto che aveva visto per la prima volta mettere in discussione i poteri dell'Inquisizione in uno stato italiano, era anche un testo destinato a circolare fuori d'Italia e ad arrivare in mani italiane solo per vie complicate. La tradusse in latino, garantendole così larga circolazione, Andreas Colvius da Dordrecht, che a Venezia era vissuto tra il 1620 e il 1627 al seguito dell'inviato olandese e aveva avuto rapporti con Sarpi e con Galileo⁸.

Era un'opera concepita nel fuoco di una battaglia e destinata a offrire armi a chi intendeva continuare quella battaglia: il che le assicurò una certa fortuna di lettori nella stagione delle riforme settecentesche, quando l'Inquisizione fu nel mirino delle soppressioni da parte di sovrani illuminati. Allora furono redatti anche nuovi libri di storia, come quelli di Francesco Becattini e di Modesto Rastrelli in Toscana. Esempio, a questo proposito, il modo in cui il Becattini rievocava il rapporto tra quelle riforme e la stesura della sua *Istoria*: «Abolita per sempre dall'Imperatore Giuseppe II nel 1775 l'Inquisizione o S. Uffizio in Milano, e successivamente da Ferdinando IV di Borbone nell'isola di Sicilia e dall'Arciduca poi Imperatore Leopoldo II Granduca di Toscana nel 1782 in Firenze, mi venne in mente di tessere il primo fra tutti gli Italiani una breve istoria di quel terribile Tribunale»⁹. E certo un primato

⁷ P. Sarpi, *Historia della sacra inquisitione composta già dal R. P. Paolo servita, ed hora la prima volta posta in luce, opera pia, dotta e curiosa a consiglieri, casuisti e politici molto necessaria*, in Serravalle, appresso Fabio Albicocco 1638; l'opera, giunta immediatamente in possesso del Sant'Uffizio, fu vista come il prodotto dell'«empia fucina» calvinista di Ginevra, come osserva Francesco Albizzi nella sua *Risposta all'istoria della sacra Inquisitione composta già dal R. P. Paolo Servita...* pubblicata a Roma nel 1678 ma «scritta certamente un quarantennio prima» (A. Rotondò, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, vol. V, I documenti, Torino 1973, p. 1476n).

⁸ *Historia Inquisitionis P. Pauli Veneti. Cui adiuncta est Confessio Fidei, quam ex Italica lingua Latinam fecit Andreas Colvius*, Roterodami, typis Arnoldi Leers, 1651.

⁹ F. Becattini, *Istoria dell'Inquisizione ossia S. Uffizio coredata di opportuni e rari documenti*, Galeazzi, Milano 1797, p. Ar (è la terza edizione dell'opera, che era uscita per la prima volta nel 1782 a Firenze; sul Becattini cfr. la voce

il Becattini lo conquistò: quello di iniziare la lunga serie di libri e saggi di storia sul cui limitare doveva sventolare la bandiera del progresso. Dichiarazioni rituali di quel tipo dovevano infatti diventare pressoché obbligate nella storiografia sull'Inquisizione, deputata a evocare i mostri del passato per confortare a credere nelle sorti progressive del mondo e nei vantaggi del presente. Non è un caso se, a distanza di più di un secolo, lo studio ben altrimenti importante di Vito La Mantia sull'Inquisizione in Sicilia si apriva con la stessa sequenza evocativa¹⁰.

Il fuoco ideologico e l'ansia di essere il primo a impadronirsi dell'argomento, a celebrare lo splendore della «beata stella di libertà» sulle barbarie del passato, dovevano far compagnia a lungo a quel genere di storie, anche da parte di pubblicisti più seri del Becattini. Quanto al Rastrelli, siamo con lui sulla strada che portò alla grande storia dell'Inquisizione spagnola del Llorente: uomini di chiesa e funzionari che ben conoscevano per esperienza diretta quelle carte e quegli archivi e che misero la loro conoscenza al servizio della storiografia. Ma il confronto tra le due opere rende ancora più evidente la disattenzione italiana. Certo, la distinzione che il Rastrelli fece nel titolo tra la storia «generale» dell'Inquisizione e quella «particolare di Toscana» vale a ricordarci una differenza significativa tra Spagna e Italia: se in Spagna c'era stata una monarchia nazionale, in Italia non se ne vedevano nemmeno le premesse all'epoca del volume del Rastrelli; e se in Spagna l'Inquisizione era stata un importante strumento di unità, in Italia si era adattata alle differenze politiche fino a far sbiadire i tratti unitari.

Alla stagione delle riforme e alla corrente giansenista si ri-

di G.F. Torcellan, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. VII, Roma 1965, pp. 394-400); Ab. Modesto Rastrelli, *Fatti attinenti all'Inquisizione e sua istoria generale e particolare di Toscana*, Firenze, per Anton Giuseppe Pagani e comp., 1782 (rist. anast., Forni 1982). Anche il Rastrelli pubblicò la sua opera contemporaneamente alla pubblicazione dell'editto di abolizione, che riportò nella parte conclusiva.

¹⁰ Cfr. V. La Mantia, *Origine e vicende dell'Inquisizione in Sicilia*, in «Rivista storica italiana», vol. III, 3 (Torino 1886); cito dall'ed. Palermo 1977, p. 3.

collegava esplicitamente la *Storia generale* comparsa sotto il nome di Pietro Tamburini¹¹. Ma quando apparve, postuma, l'opera del Tamburini, si era già nel contesto di un interesse romantico per quel tribunale; un interesse che doveva far risplendere sotto nuova luce le violente accuse dei protestanti contro gli inquisitori per le loro pratiche sanguinarie e crudeli: «their cruel and bloody practises», come scriveva un inglese del Seicento¹². A questa data, il Risorgimento italiano risvegliava polemiche antiromane e ridava fiato alla propaganda protestante, a cui rispondeva da parte cattolica un'agguerrita serie di apologeti. Filippo De Boni scriveva un atto d'accusa contro il Sant'Uffizio; Cesare Cantù cominciava il suo lungo lavoro d'indagine archivistica sugli «eretici d'Italia», volto a dimostrare come l'Inquisizione avesse giustamente sospettato e colpito una serie di persone e di libri. La traduzione italiana dell'opera del teologo scozzese Thomas MacCrie e una serie di scritti a carattere di propaganda evangelica rimettevano in circolazione nomi e libri sui quali gli studiosi della storia italiana dovevano a lungo discutere: il *Beneficio di Cristo*, Olimpia Morata, Vittoria Colonna, il Carnesecchi, il Morone. La costruzione dell'ideologia nazionale italiana prendeva ben presto — dopo la sconfitta dei sostenitori del papato giobertiano — la via degli eretici e dei ribelli: democratici come Giacomo Manzoni approfittavano delle occasioni offerte da guerre e sommosse per mettere le mani su documenti dell'Inquisizione, alla ricerca di quelli che, ai tempi di Francesco Crispi, P. Orano doveva definire i «martiri del libero pensiero». Eretici e perseguitati attiravano tutta l'attenzione, sia da parte dei nemici dell'Inquisizione che da quella dei suoi sostenitori. Per questa via, la conoscenza

¹¹ P. Tamburini, *Storia generale dell'Inquisizione, corredata da rarissimi documenti, opera postuma*, Francesco Sanvito, Milano 1862-64. Cfr. E. van der Vekené, *Bibliotheca Bibliographica historiae Sanctae Inquisitionis*, Vaduz 1982, nn. 1167, 1171 (che registra anche l'edizione anonima della *Storia dell'Inquisizione in Italia corredata di opportuni e rari documenti*, Firenze 1860). Ma sulla effettiva paternità dell'opera il Cantù sollevò già allora dubbi sostanziali: cfr. C. Cantù, in «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo», vol. IV (1867), pp. 132-44.

¹² F. Howgill, *The popish Inquisition newly erected in New-England...*, London 1659; cfr. van der Vekené, *Bibliotheca*, cit., n. 1093.

dei meccanismi istituzionali di quel tribunale e della sua storia perdeva ogni interesse. Il dualismo Chiesa-Stato e la lotta del papato contro lo Stato italiano in formazione impedivano di vedere in quella istituzione che era stata diffusa su larga parte del territorio italiano una istituzione nazionale: e in questo stava la differenza con la Spagna.

Quel che si vuol dire è che, se l'Italia era stata «una d'arme, di lingua, d'altare», ai poteri sacri emanati dalla Chiesa si sarebbe dovuto guardare con una certa curiosità. Ma, quando l'unità italiana si realizzò, la religione dominante era quella laica della scienza. Traducendo in italiano la *Storia dell'Inquisizione* di Henry Charles Lea, Maria Pia Cremonini ritenne utile premettervi una introduzione (datata dal Canton Ticino, 13 gennaio 1900) che cominciava così: «Mille novecento anni or sono, nasceva in Galilea Gesù di Nazaret. Durante il suo pubblico ministero, predicò la fratellanza universale, l'universale amore, la tolleranza»¹³. L'Inquisizione, nata dalla Chiesa cristiana, era invece legittima figlia del demonio: così scriveva Lea e così pensava la sua traduttrice («Ecco un sistema che si poteva benissimo considerare invenzione del demonio», osservava infatti Lea alla fine del primo volume).

Ma non c'era, in quelle pagine, il senso aspro di una battaglia in corso. Il fatto è che quella religione della tolleranza aveva trovato i suoi eredi e continuatori nella scienza moderna: «La scienza — poteva concludere la Cremonini — continua la sua marcia, a passo lento, sì, ma sicuro». L'osservatorio era dunque quello sereno e imparziale della scienza moderna, capace di voltar pagina rispetto agli orrori di un passato di pregiudizi e di intolleranza.

Non poteva, comunque, la traduttrice nascondere il fatto che poco, ben poco, si era fatto negli studi storici italiani a questo proposito. Certo, in quegli anni l'Inquisizione era evocata spesso ma solo «ad detestandum»: erano gli anni, per intenderci, del

¹³ H.C. Lea, *Storia dell'Inquisizione. Fondazione e procedura*, Traduzione italiana della Signorina Pia Cremonini preceduta da una istoriografia dell'Inquisizione della traduttrice, fratelli Bocca, Torino 1910. Il saggio introduttivo della Cremonini si intitola *Storia della storia dell'Inquisizione* (pp. XI-XXIII).

monumento a Giordano Bruno in Campo de' Fiori. Gli studi, che l'erudizione dell'età positivista produsse, si aprivano o si chiudevano con detestazioni rituali della macchina storica dell'intolleranza rappresentata dal Sant'Uffizio: «La storia del progresso dei popoli — scriveva ad esempio Stefano Davari nel 1879 — è segnata a pagine di sangue ed è per una continuata serie di martirii che l'umanità pervenne a quella libertà di cui oggi tutti sentiamo i benefici vantaggi» — e la sete storiografica del martirio portò il Davari a vedere vittime anche dove non ce ne erano¹⁴. Solo più tardi, in una situazione profondamente mutata, sarebbe apparsa evidente la funzione unitaria nazionale svolta dalla Chiesa: basti pensare alla tesi di Benedetto Croce, per il quale il legame del Rinascimento col Risorgimento era da individuare nell'unità culturale italiana preservata dalle fratture confessionali proprio per opera della Chiesa¹⁵.

Ma di quei servizi che la Chiesa aveva reso al futuro Stato liberale si esitava a ringraziare: l'Italia era rimasta unita nella fede, ma solo per effetto di un controllo autoritario e oppressivo nel quale si individuava la causa del carattere negativo della Controriforma e della «decadenza» del Seicento. I legami dell'Italia con l'Europa moderna erano visti piuttosto nella tradizione degli eretici e dei martiri dell'Inquisizione: era per merito loro — osservava Croce — che la cultura italiana del Rinascimento aveva anticipato la dissoluzione moderna del principio di autorità. E dunque, agli eretici piuttosto che agli inquisitori fu dedicata l'attenzione degli studiosi italiani, dall'Ottocento in poi. Per questa via i processi inquisitoriali diventarono una fonte ricercata e analizzata: e la storia dell'eresia, nel lungo periodo che va dalla storia della Riforma in Italia del MacCrie agli *Eretici italiani* di Cantimori, fu il banco di prova per gli studiosi di storia italiana. Alle storie del-

¹⁴ S. Davari, *Cenni storici intorno al tribunale della Inquisizione in Mantova*, in «Archivio storico Lombardo», VI (Milano 1879), pp. 547-65, 772-800: vedi p. 547. Sui travisamenti delle fonti in cui incorse il Davari, cfr. John Tedeschi, *The Prosecution of Heresy. Collected studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton, New York 1991, pp. xiv-xvii.

¹⁵ Cfr. B. Croce, *La crisi italiana del Cinquecento e il legame del Rinascimento col Risorgimento*, in *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, vol. I, Laterza, Bari 1958, pp. 1-16.

l'Inquisizione si riserbava la parte facile e obbligata di offrire argomenti per detestare l'intolleranza e l'oscurantismo: era una letteratura fatta di pamphlet e di romanzi storici, destinata a svelare al popolo «le crudeltà gesuitiche», come diceva con grossolano quanto significativo errore di fatto (i gesuiti non avendo avuto nessun rapporto istituzionale con l'Inquisizione) una *Storia dell'Inquisizione* pubblicata a Firenze nel 1849¹⁶. Errore di fatto, ma non di bersaglio: furono infatti i gesuiti, soprattutto attraverso la «Civiltà cattolica», a rispondere agli apologeti della civiltà moderna difendendo l'operato storico dell'Inquisizione.

Comunque, la risposta di parte cattolica ed ecclesiastica fu difensiva e subalterna e tale si conservò a lungo anche nel nostro secolo: basterebbe raccogliere quel che si è pubblicato intorno ai nomi delle più celebri vittime italiane dell'Inquisizione — la triade Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Galileo Galilei — per incontrare la maggior parte di quel che si è scritto sull'Inquisizione da parte dei suoi difensori d'ufficio: in qualche caso, si trattò di collaborazioni tra studiosi di storia (si pensi alla pubblicazione di documenti dall'archivio fiorentino dell'Inquisizione con cui il canonico M. Cioni rispose, nel 1907, allo studio del Favaro su *Galileo e l'Inquisizione*). Ma più spesso furono solo aspre e violente polemiche. In questa battaglia di retroguardia, l'erudizione ecclesiastica riversò le sue energie migliori. Nel secolo abbondante che intercorre tra lo studio di Marino Marini su *Galileo e l'Inquisizione* (Roma 1850) e la pubblicazione della biografia di Galileo scritta da mons. Pio Paschini (1964), passando attraverso il volume di Angelo Mercati sul processo di Giordano Bruno (1942) gli storici di parte ecclesiastica si sono impegnati in una letteratura di tipo prevalentemente biografico, dedicandosi a rivedere puntigliosamente singoli episodi del funzionamento della struttura inquisitoriale: ma non ci hanno mai fornito, nemmeno in manuali o opere generali, una storia della istituzione. Questioni decisive e aspramente dibattute erano quelle delle sofferenze inflitte alle vittime e dell'uso della tortura,

¹⁶ *Storia dell'Inquisizione ossia le crudeltà gesuitiche svelate al popolo italiano*, Firenze 1849.

per esempio contro Galileo; è indicativo del cambiamento di interessi e di domande il fatto che le polemiche più recenti siano invece sorte su questioni come quella del rapporto tra la congregazione del Sant'Uffizio e la Penitenzieria¹⁷.

Sulle ragioni del recente risveglio di interesse, ci sarebbe molto da dire: nel caso degli studi sull'Inquisizione spagnola, una molla importante è costituita dalla rivalutazione di una identità nazionale lungamente tacciata di arretratezza culturale e religiosa. Alle origini della fitta serie di studi storici sull'Inquisizione spagnola ci sono stati la riconciliazione nazionale avviata con la morte di Franco e il conseguente processo di rivendicazione del passato spagnolo come «europeo» a pieno diritto, ivi inclusa l'istituzione più rappresentativa di quel passato. Il modo in cui questo avviene può portare talvolta a una difesa dei meriti del tribunale inquisitoriale: ma siamo in genere lontani da quel giudizio di un ambasciatore spagnolo dell'Ottocento citato dalla Cremonini: «L'inquisizione — diceva costui — al giorno d'oggi, si potrebbe citare quale un modello d'equità»¹⁸. Il carattere analitico delle ricerche, il fatto di indirizzarsi più sulla storia sociale che su quella delle dottrine teologiche e giuridiche, più sulle istituzioni che sulle grandi individualità ha fatto eclissare il «grande inquisitore» a vantaggio dei molti piccoli inquisitori. E, di questi piccoli inquisitori, è emersa la capacità di controllo politico e sociale, di governo delle comunità, di difesa delle regole del diritto contro le pulsioni collettive di intolleranza e di superstizione. Esempio è il caso dell'inquisitore Alonso de Salazar Frías alla cui memoria — quale «difensore delle streghe» — è stata dedicata la ricerca di Gustav Henningsen¹⁹.

¹⁷ Cfr. F. Tamburini, *La riforma della Penitenziera nella prima metà del secolo XVI e i cardinali Pucci in recenti saggi*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLIV (1990), pp. 110-40.

¹⁸ Lea, *Storia dell'Inquisizione*, cit., p. xx.

¹⁹ Cfr. G. Henningsen, *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*. Reno 1980 (trad. it., Milano 1990). L'Inquisizione «Come trama del tejido histórico de nuestro pasado» è l'immagine usata nella presentazione della *Historia de la Inquisición en España y América*, a cura di Joaquín Pérez Villanueva e Bartolomé Escandell Bonet, vol. I, Centro de estudios inquisitoriales, Madrid 1984, p. xxi.

Sulla sua scia, si è poi scoperto Bernardino de Aguilera, inquisitore di Valenza, che fu capace di sostenere una vera guerra con la popolazione della sua città tra il 1612 e il 1620 per resistere alla richiesta collettiva di canonizzazione di un taumaturgo e profeta morto in fama di santità²⁰.

È indubbio un carattere di questi studi, di essere una delle conseguenze di quel fenomeno più vasto che è la crisi dell'idea di progresso e della nozione di modernità. In questo senso, si può capire come e perché l'Inquisizione abbia cessato di apparire come una totalità negativa, un antico e detestabile «impero del male» per configurarsi piuttosto come uno dei tanti strumenti di esercizio del potere e di contenimento e orientamento («disciplinamento») dei comportamenti a cui dette vita la società di antico regime. Ma, d'altra parte, c'è un reale progresso di conoscenze di cui si deve tener conto: al posto di grandi e solenni bandiere ideologiche, di miti e idoli da detestare o esaltare, ci sono studi e ricerche puntuali, concreti. Il carattere statale dell'Inquisizione spagnola, il fatto insomma di configurarsi come una magistratura di governo al servizio di un potere centrale di tipo politico ha favorito certamente questo modo più freddo e analitico di studiarla. E si deve aggiungere un dettaglio forse minore ma che ha la sua importanza per gli studi: che la presenza dello Stato si avverte, in Spagna, nella disponibilità di fonti ordinate e conservate in archivi e biblioteche aperte al pubblico; in Italia, anche se non mancano depositi pubblici di documenti — grazie ai due soli momenti storici in cui lo Stato ha sfrondato e riorganizzato le istituzioni ecclesiastiche, il Settecento riformatore e l'Ottocento unitario e liberale — la dipendenza dalla Chiesa si rivela anche sul piano documentario: ci si deve avventurare in caccia di documenti per archivi ecclesiastici spesso mal tenuti o poco accessibili. E per nulla accessibile resta l'archivio romano del Sant'Uffizio: per cui, si raggiunge il duplice e paradossale effetto di alimentare, da un lato, fantasie, polemiche, misteri sui documenti che

²⁰ Cfr. S. Haliczer, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia 1478-1834*, UCLA, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990, pp. 51 sgg.

non si vedono e, dall'altro, di sollecitare a letture eccitate e sovradeterminate di quelli che ne trapelano.

Si mescolano insieme rigurgiti di apologetica cattolica, rivoli di polemica liberale, processi al passato in nome di errori del presente e così via. La questione della «Riforma in Italia», il processo di Galileo restano i luoghi deputati a queste letture totalizzanti²¹. D'altra parte, è pur vero che alle origini dell'Inquisizione romana si trova la reazione della Chiesa cattolica a una minaccia ereticale ben più grave e diffusa che non in Spagna: per questo, non è un caso che, indagando sulle vicende del processo inquisitoriale contro il cardinal Morone, Massimo Firpo abbia portato un contributo fondamentale per la storia delle origini dell'Inquisizione moderna a Roma. Se nella storia spagnola l'Inquisizione rimanda alle ragioni politiche della monarchia che ne volle il riassetto e ne guidò il funzionamento, in Italia ci si trova ricondotti alla autorità politica e religiosa del Papato: e, come ha mostrato M. Firpo, fu proprio a questo livello che lo spauracchio inquisitoriale dell'eresia servì a regolare in maniera nuova il meccanismo di accesso al potere papale e le forme del suo esercizio all'interno della società ecclesiastica²². Così, il cardinal Morone non è entrato nella schiera dei martiri del libero pensiero o delle vittime del sanguinario tribunale della fede; dal suo caso, si è invece risaliti fino a investire la struttura formale dei processi d'Inquisizione da un lato e, dall'altro, il posto del supremo tribunale della fede nella riorganizzazione del potere ai massimi vertici della Chiesa cattolica in un tornante decisivo della sua storia. Anche questo è un segno di tempi nuovi negli studi.

Altra cosa è la costante e rinnovata curiosità nei confronti delle fonti inquisitoriali come via di accesso al mondo degli eretici, delle streghe e, in generale, delle vittime e delle classi

²¹ Cfr. I. Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa. Sospettare e punire. Il sospetto e l'Inquisizione romana nell'epoca di Galilei*, Milano 1979; P. Simoncelli, *Inquisizione romana e Riforma in Italia*, in «Rivista storica italiana», C (1988), pp. 5-125.

²² Cfr. M. Firpo, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, vol. I, *Il «Compendium»*, Roma 1981.

subalterne. In questo, gli studi sull'Inquisizione beneficiano del più generale impulso a indagare le fonti criminali: gli studi sugli eretici, di lontana origine protestante e liberale, si trasformano in studi sulla cultura e sulla religione delle classi popolari e delle donne. Ma non è facile arrivare, per somma di lettura dei processi che ci sono conservati, a una storia dell'Inquisizione come tribunale e del suo peso complessivo sulla società italiana; i tentativi, certo non inutili, di fare la storia dell'Inquisizione leggendo e raccontando tanti processi quanti possono essere oggi rintracciati negli archivi esistenti e aperti al pubblico, lasciano aperta la questione della vicenda dell'istituzione, dei suoi poteri come risultanti dei poteri della Chiesa e di quelli degli Stati e delle città, dei suoi orientamenti in rapporto agli indirizzi della società ecclesiastica e alle tendenze della società²³. Già si è avviata, intanto, l'indagine sulla cultura giuridica degli inquisitori, sul loro modo di operare: questi uomini erano ben convinti che a loro spettasse procedere con «ordine di giustizia» e non «per indivinatione», o «precipitoso-pazamente», come scriveva l'inquisitore di Como nel 1576²⁴. E lo studio dedicato da Giovanni Romeo all'Inquisizione ci introduce nella storia di una istituzione, di una cultura e di un gruppo sociale, alle prese coi problemi drammatici della strategia nei confronti della stregoneria e delle possessioni demoniache nell'Italia del secondo Cinquecento. Si allarga in questo modo l'ambito delle nostre conoscenze seguendo l'indicazione data dai primi studi realmente innovatori sul tema, quelli di John Tedeschi. Era stato infatti movendo dalla letteratura giuridica dell'inquisizione che Tedeschi aveva portato alla luce le più importanti tracce concrete di indagine storica sull'Inquisizione romana di cui si disponga attualmente²⁵.

²³ Cfr. R. Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento*, Roma 1986- (sono usciti i volumi su Modena, Venezia, Torino e Genova, Milano e Firenze).

²⁴ La citazione è tratta da una lettera dell'inquisitore di Como a Carlo Borromeo pubblicata da G. Romeo (*Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1990, p. 37) che ne sottolinea giustamente il valore di testimonianza di una «sensibilità diffusa».

²⁵ Cfr. John Tedeschi, *Appunti sulla «Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum»*, in «Annuario dell'Istituto storico

La strada è ancora lunga per chi voglia studiare la storia dei tribunali inquisitoriali nell'Italia preunitaria. Per questo, ci si dovrà limitare a proporre domande piuttosto che a disegnare sintesi conclusive. Il tempo delle sintesi sembra ancora lontano. Ma le domande sono tante e non secondarie, investendo aspetti importanti per la storia della Chiesa e della società italiana. Il tribunale, che sta sullo sfondo in tutte le storie che abbiamo letto sui processi di eresia e di stregoneria, è come avvolto dall'ombra; si è tentati di immaginarlo come lo schermo immobile e sempre identico su cui si proiettano storie infinitamente mutevoli. Eppure, sappiamo che non è così. Non solo il tribunale è diversamente composto a seconda del luogo ma è soggetto anch'esso alle variazioni che il tempo porta a ogni cosa umana. Cambia da città a città (e da città a campagna) e da stato a stato; cambiano le norme e le procedure a seconda dei tempi e dei luoghi. E cambiano, ovviamente, i suoi rapporti con la società, sia la società ecclesiastica che gli dà vita sia la società civile in cui opera.

Di queste modificazioni sappiamo poco; la nostra condizione non è molto diversa da quella in cui si trovò un giovane studioso americano diversi anni fa, quando si accinse a studiare l'Inquisizione romana. Sulla base delle informazioni allora disponibili, egli era convinto, ad esempio, che la condanna al carcere perpetuo nelle sentenze inquisitoriali significasse esattamente quello che dicevano le parole — un carcere lungo quanto la vita del condannato. Scoprì poi che, nel periodo che lo interessava, quel tipo di sentenza significava tutt'al più un triennio di carcere; e andando avanti per quella strada scoprì altre cose concrete da sostituire alle schematiche e ingannevoli rappresentazioni sommarie²⁶. Su questa strada si tratta di andare

italiano per l'età moderna e contemporanea» 37-38 (1985-1986), pp. 219-44: ora raccolto in *The prosecution of Heresy*, cit., pp. 205-28.

²⁶ Cfr. J. Tedeschi, *Preliminary Observations on Writing a History of the Roman Inquisition*, in F. Forrester Church-T. George (a cura di), *Continuity and Discontinuity in Church History, Essays Presented to George Huntston Williams on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1979, pp. 232-49 (ora in *The Prosecution of Heresy*, cit., pp. 3-21).

avanti: per questo, formulare le domande può aiutare a scavarne meglio.

L'idea dell'Inquisizione come una struttura atemporale, sempre uguale a se stessa, risale proprio all'Inquisizione. Frapponendosi come tribunale tra l'individuo, la sua coscienza e la società, ha finito col farsi accettare come il luogo deputato alla divisione tra eresia e ortodossia nella Chiesa, cancellando tutti gli altri luoghi e modi che avevano avuto funzioni di quel tipo. Questo processo, appena avviato con la storia dell'Inquisizione medievale, ha avuto una straordinaria accelerazione nella Chiesa cattolica in età moderna. Come e perché sia avvenuto, non è stato mai del tutto chiarito. I luoghi di definizione della verità erano, nel Medio Evo, le università, gli studi generali dei grandi Ordini: in età moderna, questa tradizione si inaridisce e scompare. Il peso dei teologi della Sorbona, che ancora impensierivano Erasmo da Rotterdam, sembra sparire dall'orizzonte delle polemiche teologiche appena si gira l'angolo del Tridentino²⁷. D'altra parte, i canoni dogmatici tridentini adempiono perfettamente ad un compito che non è di ricerca ma di condanna. «Si quis dixerit... anathema sit»; e poiché l'interpretazione del Concilio di Trento venne fin dalla sua conclusione saldamente tenuta in pugno da congregazioni romane, si capisce che la ricerca teologica si sia inaridita e siano invece cresciute le pratiche inquisitoriali. Qualcosa del genere, del resto, avvenne nello stesso periodo col diritto canonico: se il *Corpus Iuris canonici* era stato bruciato da Lutero insieme alla bolla di scomunica, un effetto distruttivo lo avevano avuto anche gli orientamenti romani in materia. Come ha segnalato P. Prodi, la vita giuridica della società ecclesiastica fu oggetto delle decisioni della Congregazione del Concilio, mentre si inaridivano le radici antiche dell'elaborazione e della ricerca²⁸.

²⁷ Cfr. J.K. Farge, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France. The Faculty of Theology of Paris 1500-1545*, Leiden 1985.

²⁸ P. Prodi, *Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina*, in *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972, pp. 191-223.

La cesura, per il diritto e per la teologia, è legata a un processo comune: quello dell'affermazione dell'autorità papale. E non è certo un caso che i sudditi del papa-re si trovassero a essere processati dall'Inquisizione anche per accuse di carattere non dottrinale. Ci fu chi, come Giacinto Centini nel 1635, si trovò processato e mandato a morte per il reato di «lesa maestà divina e umana», per aver tramato contro la vita di Urbano VIII. Come ha notato a questo proposito Luigi Firpo, «il concetto di lesa maestà divina, con la conseguente pena del fuoco, tende a confondersi con quello di offesa alla dignità pontificia, nella sua duplice sovranità spirituale e temporale»²⁹. Il fatto che il potere temporale dei papi è poi stato cancellato, permette di vedere meglio oggi il carattere storico di simili sovrapposizioni nella pratica inquisitoriale. Resta da vedere in che modo la funzione inquisitoriale si è dilatata, cancellando ogni altra forma di discussione teologica e di distinzione tra verità e errore già in uso nella Chiesa pre-tridentina.

3. L'avvio della nuova Inquisizione

Alla metà del Cinquecento, mentre il Concilio di Trento sembrava una parentesi ormai chiusa dopo il trasferimento a Bologna e la sospensione, quella che appariva in evidente crescita era l'Inquisizione. La sua presenza non era una novità: nelle città italiane, prima ancora che Lutero comparisse all'orizzonte, domenicani e francescani avevano esercitato l'ufficio di inquisitori, in collaborazione più o meno stretta coi vescovi. Certo, si dovette avere l'impressione di un impulso nuovo, di una situazione di emergenza. Ma, guardando le cose dalla periferia, come le filze dei nuovi processi contro i «luterani» si depositarono accanto a quelle dei processi per magia, per stregoneria o per eresia accumulatesi nei secoli precedenti, così la nuova inquisizione poté apparire un semplice

²⁹ L. Firpo, *Esecuzioni capitali in Roma (1567-1671)*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento, Miscellanea I*, Firenze-Chicago 1976, p. 318.

prolungamento di quella antica. Indubbiamente, l'organismo — anche se simile all'antico — era ben diversamente robusto e aggressivo. Si capiva che era importante, temibile. Erasmo aveva potuto ironizzare, nei suoi *Colloqui*, sulla *inquisitio de fide* e contrapporre all'odio teologico un dialogo confidente sui fondamenti del cristianesimo. Ora, quell'ironia non sarebbe più stata concepibile: «non me la sento di rischiare la vita per i miei principi», aveva scritto Erasmo in quel colloquio. Il rischio si era fatto concreto, in Italia, proprio con la nascita dell'Inquisizione romana.

Dell'importanza di questa istituzione, non ci furono molti che dubitassero né allora né poi. Se si cerca di capire in che cosa consistesse tale importanza, il giudizio unanime dei contemporanei e dei posteri ci rimanda alla lotta contro l'eresia, cioè al fine proprio e specifico della istituzione.

La letteratura storiografica sul fallimento della Riforma in Italia ha individuato molto presto nell'Inquisizione la causa fondamentale: da Thomas MacCrie a Gottfried Buschbell³⁰, per indicare solo le due opere più significative sull'argomento, il confronto delle forze è apparso schematicamente riconducibile a queste due voci, da un lato l'Inquisizione dall'altro la Riforma. Sullo sfondo, si insinua anche l'altra immagine che aleggia da tempo in questa storia, quella della diffusione delle idee della Riforma solo nei circoli degli uomini di lettere, circoli che appaiono caratterizzati da una sostanziale fiacchezza morale. Ebbene, ambedue questi versanti del discorso — la pressione inquisitoriale e la fiacchezza morale degli Italiani — hanno radici lontane, nella pubblicistica dei primi anni di attività del Sant'Uffizio in Italia.

Intorno alla metà del Cinquecento, la lunga ombra dell'Inquisizione comincia a occupare l'orizzonte dell'Europa in preda ai conflitti religiosi: le lettere dei carcerati nelle prigioni inquisitoriali e le notizie sulle esecuzioni capitali conobbero allora

³⁰ T. MacCrie, *Histoire des progrès et de l'extinction de la Réforme en Italie au seizième siècle*, Paris-Genève 1831; G. Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Paderborn 1910.

una notevole diffusione a stampa. Il primo nome che si affaccia è quello di Fanino Fanini, vero protomartire della Riforma in Italia: la storia della sua esecuzione capitale a Ferrara entra in circolazione a stampa immediatamente³¹. Doppiato il capo della metà del secolo, questa letteratura s'infittisce. Nel 1552, Ortensio Lando pubblica un *Catalogo dei moderni morti per fuoco* che va dal nome di Savonarola a quello di un «N. da Asola del trevigiano... arso per esser anabattista» in cui è stato riconosciuto il vescovo anabattista Benedetto d'Asolo, salito sul rogo a Treviso il 17 marzo 1551³².

La novità dell'Inquisizione romana era denunciata apertamente, in quegli anni, dal mondo riformato. A Basilea, nel 1553, comparve, sotto uno pseudonimo, uno scritto sul modo di procedere della Curia romana nei processi contro i luterani. Vi si racconta il processo fatto a un tal Eusebio Uranio, uomo — come dice il nome — pio e assistito dal cielo, che si rifiuta di abiurare la sua fede. Il testo, in forma di dialogo, racconta come fossero costruiti i processi inquisitoriali nei paesi soggetti alla Chiesa romana e fornisce un primo elenco delle vittime fatte da quei tribunali³³.

Ma la vera e propria leggenda nera dell'Inquisizione doveva cominciare con l'opera di Jean Crespin, l'editore di Calvino: con la sua *Histoire des vrais tesmoins de la vérité de l'évangile*, la detestazione dell'Inquisizione poteva appoggiarsi a una serie di testimonianze appassionate di martiri e, nello stesso tempo, la formazione di una coscienza protestante trovava il modello di uomo a cui rifarsi³⁴. I martirologi della Riforma

³¹ De Fanini Faventini, ac Dominici Bassanensis morte, qui nuper ob Christum in Italia Rom. Pon. iussu impie occisi sunt, brevis historia, Francisco Nigro Bassanensi autore, Clavennae 1550.

³² Cfr. S. Seidel Menchi, *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno al 1550*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 65 (1974), pp. 210-76; vedi p. 274.

³³ Hieronymus Marius, *Eusebius captivus, sive modus procedendi in Curia Romana contra Lutheranos*, Basileae s.a. rist. a Zurigo, per J. Wolfius, nel 1597. L'autore è il medico vicentino G. Massari, esule a Basilea (cfr. *Opera Calvini*, XV, CR 43, col. 45).

³⁴ Cfr. J. Crespin, *Histoire des vrais tesmoins de la vérité de l'Évangile 1570*, ed. anast. a cura di L.-E. Halkin, Liège 1966. Su Crespin e sui martirologi della

si nutrono di Inquisizione: Jean Crespin, Ludwig Robus, John Foxe dovevano far rabbrivire i loro lettori con la narrazione delle atrocità perpetrate da quel tribunale di Anticristo.

Insieme al modello positivo del martire della vera fede, dell'eletto che si manifesta con la sua capacità di resistere alle intimidazioni dei ministri di Anticristo, si era proposto anche un modello opposto e complementare: quello dell'uomo debole nella fede (o del reprobato, a seconda che sia visto da occhi luterani o calvinisti) che si lascia portare all'abiura dal terrore scatenato dagli inquisitori. Una intensa battaglia di opuscoli tra il 1549 e il 1550 mise sotto gli occhi di tutti i lettori interessati a questi problemi in Europa il caso di un avvocato di Cittadella presso Padova, Francesco Spiera. Lo Spiera, processato a Venezia e convinto ad abiurare le dottrine della Riforma, si era poi convinto di aver commesso il peccato imperdonabile, quello contro lo Spirito Santo, ed era morto disperato. In una vera e propria campagna di stampa, le vicende dello Spiera furono raccontate, discusse e interpretate da diversi punti di vista e servirono a offrire un modello negativo, uno specchio sia per i sostenitori luterani o calvinisti della fermezza nella fede sia per chi propagandava invece la simulazione nicodemitica³⁵.

In ambedue i casi — la fermezza dei martiri, capaci di sfidare le sofferenze della tortura e della morte, il colpevole attaccamento ai piaceri e alle comodità della vita terrena — si enfatizzava l'importanza del tribunale dell'Inquisizione, la sua durezza, la sua capacità di individuare e perseguire i fedeli dell'«evangelo», come si definivano i seguaci della Riforma. In quegli stessi anni l'istituzione, inizialmente provvisoria e d'emergenza, si radicava nella realtà italiana. Sui modi e sui tempi di questo radicamento, non tutto è chiaro; ma allo stato attuale delle nostre conoscenze — lo vedremo meglio più avanti — sembra possibile affermare che fu proprio in quel ristretto giro di anni che le istituzioni antiche dell'In-

Riforma cfr. J.-F. Gilmont, *Jean Crespin. Un éditeur réformé du XVI^e siècle*, Genève 1981, pp. 166 sgg.

³⁵ Sul caso dello Spiera e sulla discussione che ne seguì, si rinvia a D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze 1967.

quisizione furono assoggettate a una profonda rielaborazione. Considerazioni analoghe si debbono fare per la storia dell'azione antiereticale dell'Inquisizione: anche qui, il quadro non è certo nitido e definito nei dettagli, ma ne sappiamo comunque abbastanza per riconoscere che nel trentennio successivo al 1542 si svolse lo scontro decisivo col dissenso dottrinale negli Stati italiani.

Ora, la questione è se il riassetto dell'Inquisizione e la sua crescita furono dovute all'efficacia di quella battaglia antiereticale o se il rapporto non vada rovesciato: l'Inquisizione romana poté svolgere una vasta azione di controllo antiereticale perché aveva acquisito per conto suo un potere straordinario radicandosi durevolmente nel sistema di governo ecclesiastico.

Come ha rilevato M. Firpo ricostruendo la storia del processo inquisitoriale contro il cardinal Morone³⁶, fu proprio all'interno e al vertice della Chiesa che il Sant'Uffizio si rivelò strumento versatile di potere: l'esclusione dal Papato per Reginald Pole, il cardinale inglese amico di Michelangelo e di Vittoria Colonna, e l'ondata di processi e di sospetti che investì membri del collegio cardinalizio, illustri prelati e uomini di cultura, videro in primo piano la Congregazione del Sant'Uffizio. La costituzione di un centro di potere sottratto alle istituzioni del governo ordinario e coperto dal segreto modificò sostanzialmente le regole del gioco.

Di fatto, la fisionomia del Papato del secondo Cinquecento è dominata da quel centro di potere: fu solo per questa via che uomini di umili origini come Michele Ghislieri o Felice Peretti poterono ascendere al cardinalato e poi al Papato. Altre carriere, all'apparenza assai più promettenti, come quelle di Pole e Morone, furono invece bloccate per mezzo di opportuni dossier forniti dalla polizia segreta del Sant'Uffizio. Filtrare i candidati al Papato, eliminare dalla rosa degli eleggibili i concorrenti pericolosi, erano certo funzioni piuttosto importanti, visto che — a differenza delle tradizionali lotte per

³⁶ M. Firpo, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone, I: Il «Compendium»*, Roma 1981.

il potere nella Chiesa — tutto questo poteva avvenire all'insegna della tutela della fede nella sua purezza. La storia dei conclavi fu durevolmente modificata dall'esistenza di una struttura centrale di quel genere. La minaccia del papa eretico, che pure era stata analizzata sul piano teorico da teologi e giuristi nei secoli precedenti, si faceva spettro concreto, da agitare contro questo o quel concorrente. Il modello umano a cui si dovettero ispirare i candidati al pontificato e, intorno a loro, l'intera società ecclesiastica, ne fu influenzato stabilmente. La vittoria del modello inquisitoriale portato sul trono di san Pietro da uomini come il Carafa e il Ghislieri non fu un'avventura individuale: quegli uomini promossero un intero corpo ecclesiastico ispirato a tale modello.

Possiamo assumere come episodio esemplare quello che ebbe come scenario il concistoro dell'8 novembre 1570. Quel giorno Pio V conferì la diocesi di Lettere, vacante per la morte del titolare, a un tale Aurelio Griani d'Urcisoni, minore osservante: come raccontò il papa, vent'anni prima, a Bergamo, quel frate aveva dato un cavallo e i mezzi per salvarsi e fuggire al Ghislieri, allora commissario dell'Inquisizione e titolare di un'inchiesta che si era rivelata carica di pericoli sul conto di Vittore Soranzo. Quell'episodio aveva posto le basi della carriera del Ghislieri, che ora si ricordava, a tempo debito, di chi lo aveva aiutato. Era un debito che veniva pagato: ma non si trattava di debiti privati. L'intera struttura ecclesiastica vide allora emergere domenicani e francescani che dai tribunali dell'Inquisizione passarono direttamente alle sedi vescovili e allo stesso soglio pontificio³⁷.

Certo, questo non fu solo il frutto di un arcano potere accentrato nelle mani di pochi uomini: quel potere esisteva e in-

³⁷ Simoncelli (*Inquisizione romana*, cit., pp. 74 sgg.) ha giustamente segnalato, attraverso la lettura della *Tavola degli inquisitori* del domenicano Cipriano Uberti, la funzione di promozione svolta dall'ufficio inquisitoriale nelle carriere domenicane del Cinquecento. Quanto al caso di fra Aurelio, cfr. P. Pietro Tacchi Venturi SI, *Diario concistoriale di Giulio Antonio Santori cardinale di S. Severina*, in «Studi e documenti di storia e diritto», 23 (1902), p. 317; P. Paschini, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Roma 1945, pp. 132-33.

cuteva terrore (il futuro Sisto V, uomo certamente non pavido, si trovò in preda all'angoscia all'idea di comparire davanti a Michele Ghislieri, l'onnipotente «grande inquisitore» che divenne poi Pio V e, infine, san Pio V)³⁸. Ma c'era soprattutto, sullo sfondo, la lacerazione dell'unità religiosa europea, c'era l'importanza nuova assunta dalle differenze di dottrina nei rapporti sociali e politici. Il rapporto di causa è, indubbiamente, tra frattura religiosa europea e creazione degli strumenti richiesti dalla nuova situazione. Sta di fatto comunque che, insieme all'Inquisizione, il conformismo dottrinale entrò stabilmente nella carriera e, prima ancora, nell'antropologia ecclesiastica, intesa come somma delle regole di vita a cui era obbligatorio uniformarsi. Il mondo ecclesiastico ne fu compattato: l'abisso sociale che separava fino alla metà del Cinquecento i «principi della Chiesa» dall'ultimo dei frati o dei curati fu, se non cancellato nella sostanza, mascherato nella forma dall'obbligo di conformarsi nei costumi e nelle dottrine a un unico modello valido per tutti.

Si tratta intanto di capire meglio come questo organismo venne ad assumere i suoi caratteri specifici nella situazione italiana della metà del Cinquecento. Per questo, bisogna riconsiderare gli elementi di continuità e quelli di rottura tra vecchia e nuova Inquisizione. Ora, quel poco che sappiamo sugli inizi del Sant'Uffizio è sufficiente per affermare che ci fu, al vertice della Chiesa, una soluzione di continuità tra vecchi e nuovi indirizzi in materia: gli anni di incubazione hanno lasciato tracce di una persistente ricerca di strumenti straordinari per una situazione d'emergenza. Questa ricerca appare promossa con particolare insistenza e convinzione dal potente cardinale Gian Pietro Carafa: la nuova istituzione prende corpo intorno a lui.

Già prima della bolla di Paolo III, altri documenti papali segnalano che si avvertiva il bisogno di rivitalizzare l'Inquisi-

³⁸ L'episodio è riferito dai biografi di Sisto V; vedi L. von Pastor, *Storia dei Papi*, vol. X, Roma 1928, pp. 25-26, 649-50.

zione e di adeguarla al compito della lotta contro l'emergenza luterana. Tali sono per esempio le bolle di nomina di commissari speciali forniti di pieni poteri e incaricati di percorrere l'Italia per combattere la diffusione di idee ereticali. A questo genere di soluzione si era mostrato favorevole il predecessore di Paolo III, Clemente VII³⁹. E tuttavia, si tratta di una strada che non portò molto lontano; documenti di questo genere ci mostrano solo che la macchina inquisitoriale ereditata dai secoli precedenti non sembrava in grado di affrontare il pericolo luterano e che, d'altra parte, a Roma si cercava una soluzione tale da rafforzare il potere papale.

Ora, che la struttura inquisitoriale preesistente non fosse molto efficiente è assai probabile. Dopo il grande impulso che le era stato dato nella fase iniziale, le erano venuti a mancare molto presto gli stimoli dell'emergenza: come ha rilevato p. Mariano d'Alatri, «verso la fine del Trecento, si ha l'impressione che il tribunale della fede avesse cessato quasi completamente dallo svolgere la sua attività»⁴⁰. Un'opinione analoga fu espressa dal Sarpi nel 1622:

Li inquisitori... restarono più tosto in nome che in fatti, e non erano creati dalla corte romana, ma dal generale della religione, e serviva il nome più tosto per titolo che per carico. Ma dappoi che furono eccitati li motivi da Martin Lutero del 1517, qualche semenza delle sue opinioni passò in Italia, onde tornarono li uffici dell'Inquisizione ad aver negozio et essercitar giudicii⁴¹.

³⁹ Atti significativi in questo senso furono: la nomina di Callisto da Piacenza a inquisitore generale per tutta Italia contro l'eresia luterana, del 4 genn. 1532; la nomina di Tommaso Illirico a inquisitore generale negli Stati del duca di Savoia (13 genn. 1527). Cfr. B. Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in «Archivio della r. Società romana di storia patria», XV (1892), pp. 71-165, 366-474; vedi pp. 97-101, 127-28.

⁴⁰ M. d'Alatri, *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti*, vol. II: *Il Tre e il Quattrocento*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1987, p. 7.

⁴¹ La citazione è tratta dal consulto sarpiano «in materia di crear novo inquisitore di Venezia, 29 ottobre 1622», in P. Sarpi, *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Milano-Napoli 1969, p. 1206.

Quella ripresa doveva seguire la via della nomina di commissari con incarichi e poteri speciali — qualcosa del genere di quel che era accaduto davanti al pericolo dei «fraticelli», con incarichi speciali come quello affidato a Giacomo della Marca. Del resto, apparteneva alla tradizione inquisitoriale il suo carattere di strumento esclusivo nelle mani del Papato; non c'è da stupirsi che la prima reazione alla minaccia luterana fosse di quel tipo.

D'altra parte, l'inefficacia degli strumenti tradizionali — in primo luogo, l'Inquisizione — fu un argomento usato di frequente nell'Europa alle prese con l'esplosione di «eresie» di vario tipo scatenata dalle tendenze riformatrici. Di fatto, nell'Europa degli anni Trenta del Cinquecento, il controllo delle dottrine era ormai un fatto di grande importanza politica. Lo si avvertiva nell'Impero, dove, davanti al problema degli anabattisti, la dieta di Spira aveva cancellato il diaframma del giudice ecclesiastico tra il principe e l'eretico. Lo si avvertì anche nella cristianissima Francia, con la celebre *chambre ardente* istituita da Francesco I dopo la diffusione dei manifesti contro la messa (*placards*): la giurisdizione in materia di eretici fu affidata ai Parlamenti e la cosa suscitò qualche problema a Roma.

L'iniziativa assunta dalle autorità politiche incalzava il Papato anche in un'area alla quale era più sensibile, quella italiana. E l'Italia non era più quel paese lontano dalle minacce della Riforma che si era fino ad allora immaginato. Gli anni Trenta del Cinquecento avevano portato anche qui fermenti e inquietudini: e soprattutto l'allarme era arrivato fino alla sede papale. Uno dei primi documenti del neoeletto Paolo III è un breve indirizzato all'inquisitore di Ferrara l'8 maggio del 1536. È il primo documento relativo al grande «affaire» politico-religioso ferrarese, iniziato con l'alleanza tra quel ducato e la Francia e col matrimonio del duca con Renata di Francia. Alla corte di Ferrara, in una fase politica ormai dominata senza possibilità di alternative dalla potenza imperiale e asburgica, si rifugiarono Clément Marot e forse lo stesso Calvino, fuggiti da Parigi dopo l'affare dei *placards*. Toccò all'inquisitore cittadino intervenire dopo un oscuro episodio di dissenso religioso, di cui si

percepì immediatamente a Roma tutta la gravità: era la prima volta che in una corte italiana trovavano ospitalità e libertà di espressione le idee della Riforma. Era anche uno dei primi documenti in materia del nuovo papa; per questo, quel documento appare doppiamente significativo. Vi si ringraziava quell'inquisitore a proposito di un «luterano» francese arrestato a Ferrara, Jean de Bouchefort e si davano ordini perché lo si trasferisse a Bologna nelle mani del governatore. Erano ordini severissimi che facevano trasparenti allusioni alle ritorsioni politiche che il papa poteva mettere in atto contro i duchi di Ferrara se avessero ostacolato procedimenti contro eretici. Toni così aspri — coi quali si apriva una vicenda drammatica quale quella legata alla duchessa Renata di Francia — erano giustificati da Paolo III sottolineando la novità della situazione che egli vedeva delinearsi in Italia: la notizia della diffusione dell'eresia luterana in Italia era tanto più allarmante quanto più fino ad allora quella peste era rimasta lontana dalla penisola⁴². Bisognava dunque rafforzare gli inquisitori locali e il papa si muoveva in questa direzione, sia conferendo loro autorità delegata sia organizzando concretamente i meccanismi per l'estradizione degli eretici in territorio papale. Quel modello preannunciato da Paolo III doveva venir riproposto più avanti, rispondendo a una sfida del movimento ereticale che apparve sempre più pericolosa.

Se nel caso ferrarese il potere politico appariva connivente con l'eresia, in genere in Italia si verificò il caso opposto, di autorità politiche che intendevano sbrigare la questione duramente e rapidamente e chiedevano per questo carta bianca in materia. Naturalmente, fu nell'Italia spagnola che questo atteggiamento fu più evidente. Nel giugno 1541 il marchese del Vasto, governatore di Milano per conto di Carlo V, ordinava

⁴² «... Quod Dei benignitate hactenus nec etiam auditum fuerit ut huiusmodi pestis in Italia pullulaverit sed ab ea procul permanserit...» (edito sulla minuta vaticana da B. Fontana, *Renata di Francia duchessa di Ferrara... [1510-1536]*, Roma 1889, pp. 501-503; l'originale è conservato in Archivio dei residui ecclesiastici presso la Curia di Ferrara, *S. Domenico, 1*).

la chiusura del convento agostiniano di Tortona e indirizzava a Paolo III una «veemente protesta» contro la debolezza dell'Inquisizione ordinaria⁴³. La proposta che egli faceva, di lasciargli mano libera nel castigo degli eretici, non poteva essere accolta a Roma, dove in quei giorni tornava il cardinal Gasparo Contarini dalla dieta di Ratisbona e si concludeva con bilancio fallimentare il progetto di concordia coi luterani. Così, nel concistoro del 15 luglio 1541, nacque il primo nucleo del Sant'Uffizio: come scrisse l'ambasciatore estense a Roma Bonifacio Ruggeri, «sentendosi che questa lutheranaria etiandio in qualche città d'Italia si spargea, s'era data la cura universale della Inquisizione a doi reverendissimi, Theatino et Brundusino», cioè appunto al Carafa e a Girolamo Aleandro, vecchio e ostinato avversario di ogni proposta conciliante⁴⁴. Il provvedimento doveva tacitare le proteste e garantire interventi efficaci nelle situazioni più gravi, come quelle di Modena e di Lucca. I due cardinali affrontarono la situazione modenese firmando insieme la sentenza di condanna del modenese Bertari⁴⁵. Intanto, si andava avanti sulla strada della eliminazione degli ostacoli che avevano reso poco efficace la struttura inquisitoriale ereditata dal passato: il 14 gennaio 1542 un *motu proprio* papale abolì le esenzioni e gli indulti di ogni tipo nei confronti dei poteri inquisitoriali⁴⁶.

Alla sistemazione complessiva della materia con la bolla *Licet ab initio* si arrivò in una situazione caratterizzata — sul piano internazionale — dalla ripresa dell'iniziativa papale nei confronti del progetto di Concilio di Carlo V e, sul piano interno al collegio cardinalizio, dal ridimensionamento del potere di Gian Pietro Carafa. La morte del cardinal Aleandro e l'ingresso nel collegio di Morone, Cortese e Badia furono

⁴³ Cfr. F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971, pp. 321-22; la lettera di del Vasto è stata edita da P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. I, 2, Roma 1931, pp. 127-29.

⁴⁴ Il documento è edito da M. Firpo-D. Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone, II: Il processo d'accusa*, p. II, Roma 1984, pp. 1031 sg.

⁴⁵ Cfr. la scheda dedicata al Bertari da Firpo, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone, I*, cit., p. 301.

⁴⁶ Editto da Fontana, *Documenti vaticani*, cit., pp. 119-20.

la premessa per arrivare alla creazione della Congregazione cardinalizia. Si deve ricordare che la lotta contro gli eretici non era certo il problema che stava più a cuore a Paolo III; né era, in generale, l'emergenza principale con cui il papato del Cinquecento aveva da fare i conti. I pontefici dell'epoca avevano problemi ben più urgenti che si chiamavano estensione e tutela del loro potere, controllo del collegio cardinalizio. L'idea messa in atto da Paolo III, quella cioè di affidare il compito di dare la caccia agli eretici a una commissione speciale di cardinali, dette soddisfazione a un cardinale particolarmente potente, Gian Pietro Carafa; ma, nello stesso tempo, segnò quasi inavvertitamente la scoperta del modo più efficace per sminuire il potere del collegio cardinalizio come corpo. Su quella strada si doveva procedere, come ha notato Paolo Prodi⁴⁷, istituzionalizzando e moltiplicando il sistema delle congregazioni. Di fatto, la questione della lotta contro l'eresia scomparve dai dibattiti concistoriali. Vi si affacciò rapidamente il 5 marzo 1571, quando Pio V affidò la materia alla revisione dell'Indice dei libri proibiti e varie altre questioni attinenti al controllo librario a un gruppo di cardinali⁴⁸. Era nata così la congregazione dell'Indice. Quando Sisto V, con la costituzione *Immensa aeterni Dei* di pochi anni dopo, regolamentò l'intera serie delle congregazioni, al posto del Senato cardinalizio come corpo collegiale capace di tener testa al papa e di condizionarlo rimase solo un sistema di commissioni specializzate in diverse mansioni, legate al papa e alle sue strette dipendenze. Che la Congregazione del Sant'Uffizio si vedesse riconosciuta la preminenza su tutte le altre sanciva la funzione duplice di quell'organismo: supremo controllore della fede da un lato, strumento privilegiato del potere accentratore del Papato dall'altro.

La soluzione di continuità era effettiva: la nuova Inquisizione spazzava via ogni resistenza e ogni intralcio valendosi dell'autorità suprema conferita dal papa ai cardinali delegati.

⁴⁷ P. Prodi, *Il sovrano Pontefice. Un corpo e due anime*, Il Mulino, Bologna 1988.

⁴⁸ Cfr. Tacchi Venturi, *Diario Concistoriale*, cit., p. 28.

Era quel medesimo sistema della delega dell'autorità papale col quale si avviava negli stessi anni la riorganizzazione del governo pastorale nelle diocesi italiane. Intanto, col meccanismo della articolazione in congregazioni, veniva meno la tradizionale funzione di controllo e di co-governo esercitata dall'intero collegio cardinalizio o dalle maggioranze che di volta in volta vi si potevano costruire. Per di più, la vittoria della corrente intransigente della Riforma cattolica — che doveva apparire irresistibile con l'elezione di Giampietro Carafa — faceva crescere enormemente l'importanza dell'Inquisizione.

La questione non era dunque quella della maggiore o minore crudeltà di questo o quel tribunale: era, piuttosto, quella dell'autorità a cui spettava giudicare gli eretici. E qui l'antagonista che la Chiesa si trovava di fronte era l'autorità politica; gli Stati italiani non sfuggivano alla regola. Fu dunque nel rapporto tra Chiesa romana e Stati italiani che si venne definendo l'assetto della nuova Inquisizione.

4. Il campo inquisitoriale: i confini

Di che cosa si occupava l'Inquisizione? La cosa non doveva essere molto chiara. Il 12 giugno 1620 l'inquisitore di Modena chiese a un giovane notaio modenese, Francesco Zarlatti, accusato di aver letto e fatto leggere libri proibiti, se conoscesse le materie che si trattavano in quel tribunale. Il notaio rispose che, per quanto sapeva, vi si trattavano cose di eresia, «stregarie et altri malefitii»; l'inquisitore ribatté puntigliosamente che a quel tribunale erano soggetti anche i bestemmiatori, i superstiziosi, i lettori di libri proibiti e altri ancora⁴⁹. L'ignoranza di quell'uomo di legge, a prima vista stupefacente, aveva le sue ragioni: le frontiere di quel tribunale si erano spostate rapidamente, occupando via via nuovi territori. All'inizio,

⁴⁹ Archivio di Stato di Modena, fondo *Inquisizione, Processi*, b. 57. Riprendo la citazione dalla tesi di M.C. Capucci, *Libri proibiti, librai e lettori nella Modena del primo Seicento*, discussa presso l'Università di Bologna, a.a. 1988/89, rel. Ottavia Niccoli, vol. I, p. 67.

certo, vi si trattava solo di eresie; ma già intorno agli anni Ottanta del Cinquecento, le superstizioni, le magie, le bestemmie e altre materie ancora vi avevano cominciato a prendere il posto dell'eresia come dissenso consapevole e ostinato. Nella nozione di eresia rientrarono in rapida successione: a) le superstizioni; b) le bestemmie; c) la poligamia; d) l'uso della confessione da parte dei sacerdoti per allacciare relazioni amorose (*solicitatio ad turpia*); e) singoli e ben determinati peccati, come la sodomia e la bestialità. Le giustificazioni che furono elaborate in tutti questi casi hanno in comune un'applicazione della dottrina del sospetto: si trattava di presupporre possibili risvolti dottrinali o elaborazioni intellettuali di tipo ereticale dietro i comportamenti «immorali». Ma, piuttosto che seguire le laboriose argomentazioni con cui si tentò di attrarre determinati comportamenti nell'orbita di un reato di tipo concettuale, sembra più utile cercar di seguire la storia di come, quando e in qual misura questi reati entrarono nel campo d'azione inquisitoriale. Nel caso di Modena, già Cantimori segnalava, in una recensione a Febvre, che il passaggio dalla lotta contro l'eresia consapevole ad altre questioni era registrabile nell'infiltrarsi di processi per bestemmia negli ultimi decenni del Cinquecento⁵⁰. Ma, negli stessi anni in cui le filze processuali si riempiono di nomi di processati per bestemmia, si trovano editti del potere temporale che elencano le pene per le bestemmie accanto agli editti inquisitoriali che fanno la stessa cosa; se il duca Cesare d'Este minacciava di perforare la lingua di chi bestemmiava Vergine e santi, gli editti dell'Inquisizione dedicavano sempre maggior spazio alla materia della bestemmia. Solo un'analisi attenta dell'attività nel tempo di qualcuno dei tribunali di cui ci restano i documenti potrà dare un'idea esatta di quanto i confini dell'Inquisizione fossero mobili.

Ma la metafora territoriale copre una realtà di conflitti di potere, dei quali si deve almeno dare un cenno; per attrarre determinate materie nella sfera di competenza del Sant'Uffizio bisognava sottrarle ad altri tribunali e la cosa non era così

⁵⁰ Cfr. D. Cantimori, *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, in «Annales ESC» (maggio-giugno 1960), pp. 556-68.

semplice. E, per sorvegliare territori che si allargavano, ci voleva un personale adeguato, per qualità e per quantità.

I conflitti con gli altri tribunali debbono essere ricostruiti nei dettagli; che ci siano stati, è facile immaginarlo. La bestemmia, ad esempio, era prevista negli statuti cittadini come un reato di pertinenza dei tribunali laici; gli editti che minacciavano la gogna ai bestemmiatori e le storie di persone punite con la lingua «inchiodata» punteggiano le cronache delle città italiane. L'Inquisizione si appropriò progressivamente di questo reato: rientravano nella nozione di eresia — secondo le norme di quel tribunale — particolari tipi di bestemmie che sottraevano a Dio attributi essenziali o gliene attribuivano di contrari alla natura divina.

Dicesi bestemmia ereticale quella che o dà a Dio qualche attributo che non gli conviene o gli toglie qualcosa che gli appartiene, come «Dio traditore», «al dispetto di Dio» etc.⁵¹.

Ora, poiché le bestemmie se la prendevano in genere con gli attributi divini, non è chi non veda quale vasto ambito di attività si aprisse al tribunale dell'Inquisizione. E l'esempio riferito dà un'idea della discrezionalità dei criteri. Ma vediamo un caso concreto.

Matteo Giazotto, un contadino di Spezzano nel Modenese, fu processato per bestemmie nel 1598⁵². Lo aveva denunciato sua moglie e tra i testimoni a carico fu ascoltata anche sua figlia: si sa quanto la ricerca di testimonianze valide per scoprire gli eretici non si arrestasse davanti a nessun legame umano:

⁵¹ «Blasphemia haereticalis est qua vel aliquid Deo tribuitur quod illi non convenit, vel aliquid ab eo aufertur, quod convenit, ut 'Dio traditore', 'Al dispetto di Dio' etc.» (*De casibus reservatis Eminentiss. et Reverendiss. D.D. Jacobo tit. S. Mariae in Via SRE Presb. Card. Boncompagno, Bononiae, typis Io. Antonii Sassi impress. archiep., s.d., p. 4*).

⁵² Riprendo le citazioni dallo studio di M.-J. Piozza-Donati, *Procès contre Matteo Giazotto modénais soupçonné d'hérésie à la fin du XVI^e siècle*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age - temps modernes», 89 (1977), pp. 945-82.

A provare il delitto d'eresia nel Santo Offitio si ammettono il figlio contro il padre et il padre contro il figlio, la moglie contro il marito, il marito contro la moglie, il servo contro il padrone, il padrone contro il servo (af. 147).

Che cosa ci fosse poi di ereticale nelle bestemmie di quel contadino modenese, non è chiaro. Certo, Matteo Giazotto era un cattivo cristiano; aveva mangiato un pollo durante il digiuno delle quattro tempora; era violento; quando si arrabbiava, diceva alla moglie cose come questa: «sia maledetto quel can prete che ti confessa e ti mette l'ostia in bocca» (e doveva avere i suoi motivi per prendersela con chi, evidentemente, minava il suo dominio sulla donna e sulla famiglia). Ma, se il prete in confessione sapeva i fatti suoi, il tribunale dell'Inquisizione andò ben oltre, ascoltando le testimonianze a suo carico della moglie Lucrezia e della figlia Camilla. La figlia confermò che il padre era un uomo duro e violento: una sera l'aveva picchiata fino a farle sanguinare il naso. Ora, su queste testimonianze ci sarebbe molto da dire: evidentemente, l'allargarsi del campo inquisitorio passava attraverso una crisi profonda dell'istituto della famiglia. Ma sembra più importante sottolineare invece la dinamica attraverso la quale si era giunti alla denuncia e il modo in cui era stata raccolta. La pubblicazione di un editto inquisitorio che dedicava largo spazio alla bestemmia (1598) spinse la moglie del contadino modenese a recarsi dal vicario dell'Inquisizione e a denunciare suo marito come bestemmiatore. È singolare e da tenere presente la motivazione che ella stessa dette al vicario per spiegare perché, mentre suo marito era un bestemmiatore da sempre, soltanto allora fosse scattata la denuncia: non aveva parlato prima perché il prete diceva dall'altare che bisognava confessare i propri peccati e non quelli degli altri; ma, vista la bolla, aveva capito di dover denunciare i peccati del marito. Era una modifica non da poco nella tradizione della confessione individuale dei peccati; ed era un palese conflitto tra gli avvertimenti del parroco e l'editto dell'Inquisizione.

Lucrezia si era presentata davanti a fra Leandro Capugno, che predicava la quaresima a Spezzano. In tempo di qua-

resima era stato anche pubblicato l'editto dell'Inquisizione e fra Leandro gli aveva dato pubblicità durante le prediche. Era quanto gli faceva obbligo l'editto del Santo Ufficio di Reggio del 20 ottobre 1598:

Tutti i reverendi rettori et curati delle chiese parrocchiali et i superiori de' monasterii... abbiano una copia di questi nostri editti... e per l'avenire ogn'anno in una domenica della Quadragesima debbano leggere o far leggere... in tempo che sarà congregato maggior numero di popolo... et ne teneranno una copia in Sacristia, et l'altra l'attaccheranno alla porta maggiore delle loro chiese, talmente che non si possa staccare, et sotto pena arbitraria nissuno le removi... Alli Reverendi predicatori che habbino una copia di questi nostri editti et li publichino in una o più prediche⁵³.

Lucrezia era andata a confessarsi per la quaresima; e qui era scattato l'altro ordine contenuto nell'editto:

Alli Reverendi confessori che tutti habbino una copia di questi editti, et siano diligenti ad interrogare i penitenti secondo giudicheranno espediente, et ritrovatoli colpevoli per haver commesso alcuno di questi delitti o per non haver denotato i delinquenti, non li assolveranno se prima non haveranno satisfatto al Santo Ufficio secondo che sarà possibile.

Infatti, risulta dal processo che il parroco, don Girolamo, le ha consigliato di denunciare il marito (e, cosa che la donna non dice, le ha negato l'assoluzione finché non avesse fatto la denuncia). I limiti del potere dei confessori erano ormai stati sanciti da tutta una serie di interventi, a partire soprattutto da quelli del «grande Inquisitore» fra Michele Ghislieri; qui basterà ricordare gli *Avvertimenti per li confessori* dell'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo, che aveva imposto al confessore:

Né anco assolve... quelli che non hanno notificato quello che sanno di cose, che siano stati ammoniti di notificare per publico editto,

⁵³ Ivi, p. 952.

o monitorio papale o archiepiscopale, se prima non fanno la notificazione e sodisfazione⁵⁴.

Il predicatore fra Leandro raccoglie la denuncia di Lucrezia per risparmiarle un viaggio fino a Modena — motivazione «economica» che copre una trasformazione del ruolo del predicatore di penitenza. Di fatto, in questa maniera il predicatore diventa un inquisitore e la quaresima — tempo tradizionale del perdono — diventa il tempo del sospetto e dell'accusa.

Proprio in termini di opposizione tra perdono e condanna e tra fiducia e sospetto la questione era stata posta da un uomo che se ne intendeva: il «grande inquisitore» Michele Ghislieri, poi papa e santo, che si impegnò decisamente nel controllo dei confessori. Il gesuita Cristoforo Rodriguez era stato inviato nel 1563 in Puglia e in Calabria, al seguito della campagna militare di Filippo II contro i valdesi come inquisitore (anche se si era preferito coprire la sua reale missione facendogli dare l'incarico di vicario vescovile, per non suscitare reazioni da parte della monarchia spagnola). Nelle lettere che il Ghislieri gli scrisse — documento di una precisione inesorabile fino ai minimi dettagli della caccia agli eretici, ivi inclusa la sorte delle ossa nei cimiteri — si legge questo passo:

Avvertisco anchora V.R. che altro è la persona di confessore, altro è di giudice: il confessore crede tutto quello che li viene detto; il giudice ha sempre sospetto il reo della verità, et massime in hoc genere causarum⁵⁵.

La massima passò nella letteratura inquisitoriale: la legge del sospetto fu continuamente proposta a tutti gli operatori di quel tribunale come la norma fondamentale a cui obbedire.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Lettera dell'8 sett. 1563, edita da Mario Scaduto S.I., *Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei Gesuiti tra Valdesi della Calabria e delle Puglie, con un carteggio inedito del Card. Alessandrino (S. Pio V)*, in «Archivum historicum Societatis Iesu», XV (1946), p. 45 dell'estr. In una lettera del 25 gen. 1559, il Ghislieri aveva impartito ordini severi a tutti i confessori di non assolvere eretici (Archivio di Stato di Venezia, fondo S. Ufficio b. 160, cc.n.n.).

E i manuali degli inquisitori ribadirono il concetto in ogni occasione: l'inquisitore — scriveva Ignazio Lupi — non si interessa delle intenzioni del peccatore né accetta di buon grado quel che gli viene detto; il suo punto di partenza e la sua regola fondamentale sono indicate dalla legge del sospetto. Chi è davanti all'inquisitore è presunto colpevole⁵⁶.

Queste sono cose note; ma quella distinzione tra confessione e Inquisizione non era una pacifica definizione dei confini. Era piuttosto un armistizio provvisorio durante un conflitto in corso. Conflitto di interessi, intanto: l'inquisitore che vuole sapere tutto quanto può essere utile per la sua ricerca della verità può fermarsi davanti al tribunale della confessione? Può rinunciare a perseguire chi è stato già assolto dal confessore? La normativa medievale sembrava andare in questa direzione⁵⁷. Ma la questione si riaprì nel Cinquecento e giunse a un esito diverso.

Il punto d'arrivo è segnato da un aforisma relativo alla pratica inquisitoriale che possiamo riportare con le parole del Masini:

L'eretico assoluto nel foro della coscienza, etiamdico dall'istesso romano pontefice, se poi vien accusato nel foro esterno non perciò schifa le pene agl'eretici dovute; perciocché per la pena proposta nel foro interno sodisfa a Dio et a lui si riconcilia: ma la pena del foro esterno spetta alla pubblica vendetta et alla sodisfazione della Repubblica⁵⁸.

Una norma di questo tipo toglieva alla confessione sacramentale ogni valore protettivo e lasciava campo aperto agli inquisitori e alla loro volontà di sapere. Non era stato sempre così: nella storia dell'Inquisizione medievale, si era accettato il principio che l'assoluzione impartita da un confessore igno-

⁵⁶ «Inquisitor reo sibi denunciato minime credere tenetur... Confessarius vero credit poenitenti tam pro se quam contra se dicenti...» (*Commentariorum in Edictum S. Inquisitionis adm. R. P. Ignatii Lupi... pars prima*, Bergomi, sumptibus Marci Antonii Rubei 1648, ann. IV: «discrimen inter Reverendiss. Inquisitorem et Confessarium...»).

⁵⁷ C. Henner, *Beiträge zur Organisation und Kompetenz der päpstlichen Ketzergerichte*, Leipzig 1890, pp. 235 sgg.

⁵⁸ Masini, *Sacro arsenale ovvero pratica dell'ufficio della S. Inquisizione*, Roma 1705, p. 356.

rante ma in buona fede a un eretico liberava quest'ultimo dalle sue colpe⁵⁹. Invece, fin dai primi atti della nuova Inquisizione, era apparso evidente il desiderio di tradurre le confessioni sacramentali e orali in denunce scritte, utilizzabili a fini processuali. Un caso di questo genere si ebbe a Salerno nel 1558: qui si cercò di spingere un anonimo penitente a trasformare la confessione (già fatta) in una autodenuncia scritta, «con farli specificare li complici, et se ha notitia de qualsevoglia persona che sia infetta de heresia...»⁶⁰. Era per esigenze di questo genere, come ha notato Giovanni Romeo, che si doveva generalizzare il ricorso alla cosiddetta «comparsa spontanea».

La questione delle definizioni formali e del loro rapporto con le pratiche effettive è ancora aperta alla ricerca storica. Tuttavia, da alcuni indizi sembra possibile registrare uno spostamento dei rapporti di forza tra Inquisizione e confessione a favore della prima. È vero che i padri tridentini ribadirono il principio del potere vescovile di assolvere anche in casi riservati alla Santa Sede, ivi incluso il delitto d'eresia (per il quale, tuttavia, i vescovi non potevano delegare a eventuali vicari il loro potere)⁶¹. Ma nel corso del secolo si fece più insistente e autorevolmente sostenuta l'opinione che gli inquisitori potessero perseguire con l'imputazione di eresia anche coloro che se ne erano fatti assolvere dal confessore. È notevole, a questo riguardo, l'insidiosa argomentazione di Francisco Peña: poiché i peccati non vengono confessati al sacerdote ma a Dio, la testimonianza del confessore non poteva valere a discarico dell'imputato⁶². Con questo, il «foro esterno» rivendicava la più ampia libertà di procedere senza farsi bloccare dalla dichiarazione di un qualche confessore. Non si trattava solo di posizioni teoriche: nel caso dell'Inquisizione modenese, sappiamo che fra Paolo Costabili, una volta assunto il suo ufficio, riprese in mano gli elenchi degli ere-

⁵⁹ Così si dispose nel concilio di Tarragona del 1242 (Henner, *Beiträge* cit., p. 237).

⁶⁰ Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe*, cit., pp. 191-94.

⁶¹ Sessione XXIV, c. 6 de reform.

⁶² L'annotazione del Peña compare nell'ediz. 1595 del trattato di Eymereich; su di essa ha attirato l'attenzione Henner, *Beiträge*, cit., p. 239 e nota.

tici assolti dal vescovo Egidio Foscarari e tradusse il nudo elenco di nomi lasciato dal vescovo in filze e filze di atti processuali⁶³. Ma si poteva andare oltre: la coscienza del potere di cui si disponeva condusse gli appartenenti al tribunale dell'Inquisizione fino a invadere il campo dei confessori con iniziative talvolta clamorose. È il caso del vicario dell'Inquisizione di Pietrasanta che, nella settimana santa del 1591 — e dunque nel periodo di massima affluenza al confessionale — pubblicò un'ordinanza con cui vietava ai curati di confessare «alcune persone espressamente nominate, da lui inquisite come heretici»⁶⁴.

Al di là delle definizioni giuridiche, stava la realtà dei rapporti di forza. E, per sapere chi fosse riuscito vincitore dal contrasto, bastano talvolta dei semplici indizi: Francesco Montichiarri, vicario vescovile a Fivizzano, diventato vicario dell'Inquisizione prese possesso del suo nuovo incarico con questa ben precisa coscienza di aver compiuto un salto di qualità: «Come vicario del vescovo ho fatto quanto ho potuto ma adesso *con braccio più tremendo* spero con l'aiuto di Dio estirpare ogni cosa»⁶⁵. Che il braccio acquistato fosse veramente più temibile del precedente lo mostra il primo atto che il nuovo vicario si preparava a fare:

Radunerò in più luoghi li confessori... et non li leggerò la bolla *contra sollicitantes* solo, ma li astringerò anco a sottoscrivere di essere diligenti in fare osservare l'editto generale vulgare, massime contra le superstitioni et biasteme.

La bolla *Contra sollicitantes* era stata pubblicata da Pio IV il 16 aprile 1561 e si era iscritta subito nel punto centrale del conflitto tra i due tribunali: vi si stabiliva la competenza inquisitoriale nella repressione degli amori nati in confessionale

⁶³ Cfr. A. Biondi, *Streghe ed eretici nei domini estensi all'epoca dell'Ariosto*, in *Il Rinascimento nelle corti padane, Società e cultura*, Bari 1977, pp. 193-94.

⁶⁴ Il documento è citato da Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe*, cit., p. 197.

⁶⁵ La lettera del 5 marzo 1623 è stata pubblicata da me in appendice a *Vicari dell'Inquisizione fiorentina alla metà del Seicento. Note d'archivio*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII (1982), pp. 275-304; v. pp. 303 sg.

tra sacerdoti e penitenti. Il provvedimento, inizialmente limitato all'Italia, fu esteso ad altre parti del mondo cattolico fino a diventare valido in generale con la costituzione *Universi* del 30 agosto 1622⁶⁶. A partire da questo momento, la subordinazione dei confessori agli inquisitori era garantita: nessuna discussione astratta sul rispetto di una ipotetica divisione di campo — agli uni il «foro interno», agli altri il «foro esterno» — poteva celare il dato di fatto di una minaccia costante sospesa sulla testa dei confessori e di una loro permanente condizione subalterna rispetto al terribile tribunale della fede. I modelli di deposizione inseriti nei manuali degli inquisitori parlano chiaro: le donne insidiate dai confessori dovevano sì tacere, nelle loro denunce, i peccati che avevano confessato, ma dovevano descrivere minuziosamente tutto il resto, a partire dalla struttura del confessionale fino a tutto ciò che il confessore aveva detto o fatto. E la questione dilagò in misura straordinaria nella prassi inquisitoriale tra Cinquecento e Seicento, anche fuori d'Italia. I processi e le denunce per casi di *sollicitatio* riempirono gli archivi inquisitoriali, dall'Italia fino al Perù. La figura del confessore si circondò di un alone ambiguo. E le cose si aggravarono col Seicento, quando le eresie da combattere divennero il molinismo, il quietismo e altre tendenze di questo genere, radicate all'interno di una direzione delle coscienze sempre più personalizzata e intima, caratterizzata dal rapporto di «figliolanza spirituale». La diagnosi che di quei fenomeni fu data nella *Prattica* del cardinal Scaglia fu netta: alla radice di problemi come la stregoneria, le possessioni demoniache, la santità «affettata» c'era una questione di rapporti troppo stretti fra le donne da un lato, i confessori e gli esorcisti dall'altro. La vigilanza degli inquisitori su queste due articolazioni della struttura ecclesiastica doveva dunque essere stretta, mentre poteva

⁶⁶ La questione è legata all'introduzione del confessionale come arredo ecclesiastico. Su questo si rimanda all'importante studio di W. de Boer, «*Ad audiendi non videndi commoditatem*». Note sull'introduzione del confessionale soprattutto in Italia, «Quaderni storici», n. 77 (agosto 1991), pp. 543-72. Ringrazio il dott. Wietse de Boer per avermi consentito di seguire le sue ricerche e per avermi fatto leggere in dattiloscritto il suo lavoro.

essere ridimensionata la paura della presenza demoniaca nel mondo — quella stessa paura alla quale l'Inquisizione doveva in buona misura la sua ragion d'essere⁶⁷.

Era una svolta importante per la storia della lotta contro stregoneria, magia e superstizioni. Era anche l'atto conclusivo di un contrasto sotterraneo ma importante tra diverse articolazioni del clero e diverse forme del rapporto tra clero e laici. Affermare la supremazia degli inquisitori sui confessori voleva dire modificare sostanzialmente la costituzione non scritta che legava il clero ai fedeli: la norma del perdono cedeva il posto alla legge del sospetto e della persecuzione.

E tuttavia sarebbe avventato ricavare da ciò un generalizzarsi delle forme di aggressione nel corpo dei fedeli per iniziativa del potere inquisitoriale: un conto era ampliare i limiti del territorio governato (e, di conseguenza, generalizzare la pratica del sospetto) un conto era l'uso concreto dei poteri in forma aggressiva. L'importante era che il potere venisse riconosciuto e tenuto presente, che si affidasse a quella magistratura il diritto di stabilire i confini del credibile e di difenderli dall'errore. Quel potere, sottratto alle pulsioni emotive della collettività e alle esigenze dei capi politici di tener conto degli umori dei governati, poteva anche rivelarsi più cauto e moderato nel credere alla presenza diabolica nel mondo di quanto non lo fossero altri e concorrenziali poteri: è qui che si pone la questione storica delle strategie adottate dall'Inquisizione nel trattamento della stregoneria. È un fatto, come hanno dimostrato gli studi di John Tedeschi, Gustav Henningsen e Giovanni Romeo, che in questo ambito si affermò molto presto una tendenza moderata

⁶⁷ Rinvio a questo proposito a quanto ho scritto in *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 88-118. Sulla figura del cardinal Scaglia e sulla sua *Prattica* si rinvia agli studi di John Tedeschi. Per quanto riguarda gli esorcisti, già M. Petrocchi aveva segnalato il fioccare di condanne sui manuali, da quello del Menghi a quello di Candido Brugnoli (*Storia della spiritualità italiana, secc. XIII-XX*, Roma 1984, pp. 337-57).

da parte dei tribunali inquisitoriali in Spagna e in Italia. Paradossalmente, una volta ottenuto il potere di far confessare con la forza i sospetti, l'Inquisizione pose a se stessa dei limiti nell'esercizio di quel potere e si interrogò sulla credibilità di quelle confessioni. Come e perché questo sia avvenuto è ancora lungi dall'essere chiaro. Bisognerà esaminare attentamente i dibattiti, spesso aspri, che si svolsero all'interno stesso di quei tribunali per sapere come e perché si affermasse tra Cinquecento e Seicento l'opinione di chi riduceva la stregoneria a illusione di menti deboli (femminili, ovviamente). Non fu una vittoria incontrastata: nel momento in cui nel mondo mediterraneo già si delineava la vittoria delle posizioni più moderate, dalle frontiere di quello germanico uomini come Peter Binsfeld continuavano a sostenere la credibilità delle confessioni estorte con la tortura alle streghe. L'opera di Binsfeld, costruita su di un agghiacciante elenco di donne da lui mandate a morte per stregoneria, portava la cupa epigrafe biblica: «Maleficos non patieris vivere»⁶⁸. Di fatto, uomini e soprattutto donne continuarono a morire ancora a lungo per quell'accusa: morirono, però, anche e forse soprattutto lontano dai territori governati dalle due strutture centralizzate del mondo cattolico, l'Inquisizione spagnola e quella romana.

Perché e lungo quali linee di frattura si schierassero fautori e avversari della presenza demoniaca nel mondo, è materia di ricerca ancora aperta. Certo, la delega all'autorità ecclesiastica nel mondo cattolico ha contribuito a minare la fiducia nel dettato della propria coscienza: e forse ha contribuito a ridurre nella coscienza il peso di un'immagine del mondo come campo di battaglia tra spiriti del bene e spiriti del male — una immagine che invece venne esaltata in ambito protestante; ed è probabile che la lotta individuale contro il male perseguita

⁶⁸ P. Binsfeld, *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum... an et quanta fides iis adhibenda sit?*, Augustae Trevirorum, ex officina typographica Henrici Bock, 1595 (la prima edizione, in tedesco, era apparsa presso lo stesso editore nel 1590; la traduzione latina nel 1591).

dal protagonista puritano del *Pilgrim's Progress* avesse dei risvolti non trascurabili su questo terreno. Ora che la storia dell'Inquisizione romana si è, per certi aspetti, conclusa — grazie alle misure degli illuminati governanti del Settecento — problemi di questo tipo possono essere affrontati senza pericolo: e questo è già qualcosa.

VESCOVI E DIOCESI D'ITALIA
DALL'ETÀ POST-TRIDENTINA
ALLA CADUTA DELL'ANTICO REGIME

di Claudio Donati

1. *Premessa*

Ripercorrere circa due secoli di storia italiana, per cercare di cogliere le caratteristiche peculiari e la dinamica del ruolo svolto dai vescovi e dalle diocesi in rapporto all'evoluzione generale della società e delle istituzioni, è un compito che (al di là dei limiti propri di una sintesi di necessità rapida, e perciò inadeguata a sviluppare in modo approfondito tutti i temi in qualche misura legati all'oggetto principale dell'indagine) presenta più di una difficoltà.

Non ci soffermeremo su quelle, per così dire, connaturate allo studio stesso delle istituzioni ecclesiastiche, secondo alcuni imprescindibile da una prospettiva provvidenzialistica e «salvifica», e dunque affrontabile solo in un'ottica di teologia della storia. Il dibattito su questo punto è tutt'altro che esaurito, e anzi si ripropone e forse continuerà a riproporsi, nei paesi di tradizione cattolica, ogni qual volta una ricerca sulle istituzioni ecclesiastiche non risulti espressamente ispirata a paradigmi confessionali coerenti col magistero della Chiesa¹.

¹ Molto istruttiva, da questo punto di vista, risulta la lettura degli atti del *Simposio Hubert Jedin* tenutosi a Trento nel novembre 1980 (pubblicati negli «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VI [1980, ma 1982], pp. 25-255), e soprattutto dell'affascinante affresco di L. Mangoni, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Einaudi, Torino 1989. Si rammenti quanto scrisse De Luca in

Ma anche se diamo per acquisita la possibilità di tracciare un quadro storico delle istituzioni e delle persone ecclesiastiche nei loro rapporti con la società nel suo complesso, rimangono sul tappeto alcune questioni relative appunto alle vicende delle diocesi e dei vescovi italiani durante i secoli dell'antico regime.

Innanzitutto c'è da osservare che talune fortunate concettualizzazioni storiografiche (come la jediniana «riforma cattolica» e il più recente «disciplinamento» post-tridentino) se hanno costituito un indubbio stimolo per ricerche nuove talora di notevole valore, non sempre si sono rivelate utili a cogliere nella sua globalità l'evoluzione dei rapporti via via instauratisi tra i vescovi, in quanto pastori, amministratori e principi della Chiesa, e le altre figure istituzionali e sociali dell'Italia d'antico regime².

Occorre poi considerare l'ambiguità del termine stesso di «Italia», da un lato inadeguato a cogliere la realtà cinque-settecentesca caratterizzata dalla presenza nella penisola e nelle isole adiacenti di strutture politico-amministrative e di tradizioni culturali talora assai differenziate, ma d'altro canto legittimo

un appunto del 1950 a proposito della pubblicazione della storia del Concilio di Trento di Jedin: «Io mi domando che cosa è significato nella reale opera cristiana della salvezza il Concilio. Necessaria, utile, bella (a chi piace) ma l'azione storica della Chiesa è sempre un accessorio dell'opera interiore e segreta, vera opera cristiana della salvezza, della quale bisognerebbe poter fare la storia, cogliendone ogni sintomo e segno» (ivi, pp. 364-65).

Importante per il rinnovamento degli studi sul ruolo delle istituzioni ecclesiastiche nella storia d'Italia è stato il volume curato da G. Chittolini e G. Miccoli, *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino 1986. Per le discussioni suscitate dalla pubblicazione di quest'opera a più voci si veda soprattutto la recensione di G. Martina in «Archivum Historiae Pontificiae», XXV (1987), pp. 436-41, e gli interventi di vari studiosi in «Società e storia», XI (1988), n. 41, pp. 625-68 (in particolare R. Bizzocchi, *Chiesa e Chiese tra centro e periferia*, e G. Fragnito, *Vescovi e cardinali fra Chiesa e potere politico*).

² Sempre utili, a proposito degli studi sulla «riforma cattolica» le osservazioni di M. Rosa, *Per la storia della vita religiosa e della Chiesa in Italia tra il Cinquecento e il Seicento. Studi recenti e questioni di metodo*, in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, De Donato, Bari 1976, pp. 75-144. Per una critica della categoria del «disciplinamento» si veda ora E. Brambilla, *Modello e metodo sulla «società di corte» di Norbert Elias*, in D. Romagnoli (a cura di), *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra Medioevo ed Età Moderna*, Guerini, Parma 1991, pp. 149-84 (in particolare pp. 178-79).

quando si tenga presente l'eccezionalità del rapporto della «Chiesa italiana» con Roma, il papa e la Curia pontificia³.

Ben consapevoli di queste difficoltà, ci proponiamo di delineare, in via del tutto provvisoria e non tacendo (ove sia necessario) dubbi e incertezze, le linee di una ricostruzione globale degli episcopati d'Italia nei secoli dell'età moderna, in attesa e nella speranza che un giorno sia possibile disporre non soltanto di una *Lombardia Sacra*, come di recente auspicava Giorgio Chittolini, ma addirittura di un' *Italia Sacra* che rinnovi dopo oltre tre secoli l'ancor fondamentale lavoro di Ferdinando Ughelli⁴.

2. Geografia e storia delle Chiese d'Italia ed isole adiacenti nei secoli XVI-XVIII

Nelle vicende storiche degli episcopati italiani dal tardo Cinquecento alla fine del Settecento è possibile individuare quattro fasi tra loro distinte:

a) l'epoca post-tridentina, compresa grosso modo tra i pontificati di Pio V e di Paolo V (1566-1621) e segnata dal tentativo, ora più ora meno incisivo, da parte dei vescovi di dare applicazione ai decreti conciliari riguardanti la riforma disciplinare del clero e del popolo nonché la riorganizzazione amministrativa delle diocesi loro affidate, e al contempo di ripristinare le proprie competenze giurisdizionali nei confronti di altre potestà laiche ed ecclesiastiche;

³ Una buona introduzione a questo tema è costituita dal libro di D. Hay, *La Chiesa nell'Italia rinascimentale*, Laterza, Roma-Bari 1979. Ma si ricordino anche le osservazioni di F. Bolgiani, *Per un dibattito sulla storia religiosa*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», V (1969), pp. 601-22 (in particolare p. 615).

⁴ L'auspicio di G. Chittolini si trova nella sua Introduzione al volume di AA.VV., *Gli Sforza, la Chiesa lombarda, la corte di Roma. Strutture e pratiche beneficiarie nel ducato di Milano (1450-1535)*, GISEM-Liguori, Napoli 1989, p. XXI. Quanto all'*Italia Sacra* di F. Ughelli, la cui prima edizione apparve nei decenni centrali del Seicento, avremo occasione di ritornarvi in un prossimo paragrafo.

b) il pieno Seicento, in cui parve eclissarsi ogni pretesa di centralità delle funzioni giurisdizionali e pastorali degli episcopati di fronte a diffusi fenomeni di disgregazione (non generalizzabili tuttavia all'intera area italiana) delle strutture amministrative diocesane a vantaggio di altre forme di organizzazione ecclesiastica;

c) l'età compresa tra i pontificati di Innocenzo XI e di Benedetto XIV (1676-1758), in cui il ruolo dei vescovi all'interno degli Stati italiani assunse un rilievo fino a quel momento sconosciuto, e per certi versi paragonabile a quello degli episcopati nazionali di altre aree europee, dalla Francia alla Spagna all'Impero;

d) il secondo Settecento, caratterizzato da riforme anche radicali promosse dai governi d'antico regime nel campo delle istituzioni ecclesiastiche, e poi dalla diffusione delle idee e delle leggi provenienti dalla Francia rivoluzionaria: il che significò per i vescovi la necessità di scelte non facili né sempre scontate.)

Tra un periodo e l'altro, da un lato si modificò in misura più o meno rilevante l'immagine e il ruolo stesso degli episcopati, ma soprattutto mutò il rapporto tra questi e le altre componenti della *societas christiana* (dal papa alle Congregazioni romane, dagli ordini religiosi al clero secolare diocesano, dalla nobiltà civile al popolo delle città e delle campagne).

L'attenzione che, in questo saggio, sarà posta sui momenti di snodo, di passaggio tra una fase e l'altra, non deve tuttavia indurre a trascurare quei fattori che, nei due secoli considerati, si dimostrarono resistenti alle novità. Merita qualche attenzione, in modo particolare, la esiguità dei mutamenti intervenuti nella struttura territoriale delle diocesi d'Italia e isole adiacenti nel periodo compreso tra la metà del XVI e la metà del XVIII secolo, che fa da contrasto alle radicali trasformazioni intervenute in questo campo tra fine Settecento e primo Ottocento⁵.

⁵ Per i dati che seguono, ho tenuto conto soprattutto di due opere (entrambe da usare con cautela): G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia dalla loro origine ai nostri giorni*, 21 voll., Antonelli, Venezia 1844-1870; *Hierarchia Catholica*

Nel periodo compreso tra i decenni centrali del Cinquecento e gli inizi del secolo successivo, le novità più rilevanti riguardarono: la Marca pontificia, con un profondo rimaneggiamento dei confini e dei rapporti gerarchici tra le sedi già esistenti, e insieme con la creazione dei nuovi vescovati di Ripatransone (1571), Loreto (1586), Montalto (1586), San Severino (1586)⁶; la promozione a sede metropolitana di Bologna (1582), posta al centro di una provincia ecclesiastica molto estesa, i cui confini non si limitavano ai domini pontifici, in quanto tra le suffraganee erano comprese la nuova diocesi di Crema (in territorio veneto), Modena e Reggio (estensi), Parma, Piacenza e dal 1604 la nuova sede di Borgo San Donnino (farnesiane)⁷; la Toscana, dove furono istituite le nuove diocesi di Montepulciano (1561), Colle (1592) e San Miniato (1622).

Dalla metà del Seicento al primo Settecento il quadro rimase immobile, a parte poche eccezioni⁸. Dagli anni Venti

Medii et Recentioris Aevi, Muenster 1933-1935, Padova 1952-1958, voll. III-VI.

Per quel che riguarda l'epoca precedente a quella da me considerata, segnalo, oltre a Hay, *La Chiesa*, cit.: G. Chittolini, *Progetti di riordinamento ecclesiastico della Toscana agli inizi del Quattrocento, in Forme e tecniche del potere nella città (secoli XIV-XVII)*, Perugia 1980, pp. 275-96; A.A. Settia, «*Fare Casale ciptà*»: prestigio principesco e ambizioni familiari nella nascita di una diocesi tardomedievale, in G. De Sandre Gasparini-A. Rigon-F. Trolese-G.M. Varanini (a cura di), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*. Atti del VII Convegno di storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987), Herder, Roma 1990, pp. 675-715 (e, nello stesso volume, i contributi di G. Picasso e R. Turtas).

⁶ Per Montalto si veda B.G. Zenobi, *Il «sommerso» delle classi al potere in antico regime. Montalto da Sisto V a Napoleone*, Giuffrè, Milano 1984. Per la Marca in generale: Id., *I caratteri della distrettuazione di Antico Regime nella Marca pontificia*, in R. Paci (a cura di), *Scritti storici in memoria di Enzo Piscitelli*, Antenore, Padova 1982, pp. 61-106.

⁷ L'elevazione a metropolitana di Bologna, dovuta al papa bolognese Gregorio XV Ludovisi, suscitò una dura lite con Ravenna, che venne composta da Clemente VIII il 15 dicembre 1604 con un decreto concistoriale che restituì alla metropoli di Ravenna le diocesi di Cervia e Imola confermando la provincia bolognese per le altre diocesi. Cfr. P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1967, vol. II, pp. 433-39.

⁸ Le principali novità furono: l'istituzione della nuova sede di Sant'Angelo in Vado e Urbania nel 1635: la soppressione della diocesi di Castro nel 1649 in seguito all'assassinio del vescovo, il barnabita Cristoforo Giarda,

del XVIII secolo cominciò un processo di trasformazione del panorama diocesano, che in un primo tempo riguardò prevalentemente (come nel tardo Cinquecento) i domini pontifici e la Toscana, ma che successivamente coinvolse tutte le aree italiane e in particolare i territori dei Savoia e quelli di Casa d'Austria, che fino allora avevano conservato pressoché immutata la rete diocesana esistente nel primo Cinquecento. A tale proposito, si ricordi l'istituzione delle nuove diocesi sabaude di Pinerolo (1748), Iglesias (1764), Biella (1772), Susa (1772); la soppressione del patriarcato di Aquileia e la contestuale creazione delle nuove sedi di Udine in territorio veneto e di Gorizia in territorio austriaco (1751-52)⁹; i complicati rimaneggiamenti che coinvolsero le chiese delle province imperial-regie del Litorale tra 1788 e 1791; e, più in generale, i due processi, che riguardarono pressoché tutta l'area italiana, di adeguamento dei confini diocesani a quelli politici e di costituzione di province ecclesiastiche coincidenti con la struttura amministrativa statale¹⁰. In-

e la contemporanea erezione della nuova diocesi di Acquapendente; l'unione «aeque principaliter» della chiesa prepositurale di Prato, elevata a città, con la diocesi di Pistoia (1653). In merito a quest'ultima vicenda cfr. le osservazioni di M. Rosa, *La Chiesa e la città*, in E. Fasano Guarini (a cura di), *Prato: storia di una città. 2. Un microcosmo in movimento (1494-1815)*, Comune di Prato-Le Monnier, Prato-Firenze 1986, pp. 512-13.

⁹ Su questa notissima vicenda rimandiamo alla monografia di F. Seneca, *La fine del patriarcato aquileiese (1748-1751)*, Deputazione di storia patria per le Venezie, Venezia 1954. E si vedano ora gli atti del convegno *Carlo M. d'Attems primo arcivescovo di Gorizia (1752-1774) fra Curia romana e Stato absburgico*, Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei, Gorizia 1990.

¹⁰ Possiamo citare alcuni esempi: nel 1784, la cessione di 10 parrocchie appenniniche appartenenti alla diocesi di Bologna, ma soggette al granduca di Toscana, alle diocesi di Pistoia e di Firenze (U. Mazzone, *La visita e l'azione pastorali di Giacomo Boncompagni, arcivescovo di Bologna [1690-1731]*, in «Cristianesimo nella storia», IV [1983], p. 345); tra 1784 e 1787, lo scambio di parrocchie tra Mantova da una parte, Brescia e Verona dall'altra, per far coincidere i confini politici austro-veneti con quelli ecclesiastici (X. Toscani, *Il clero lombardo dall'ancien régime alla Restaurazione*, Il Mulino, Bologna 1979, p. 266); negli stessi anni, lo scambio tra l'arcivescovo di Milano e il vescovo di Bergamo di parrocchie situate rispettivamente nel territorio veneto e in quello austriaco (B. Belotti, *Storia di Bergamo e dei Bergamaschi*, vol. IV, Bergamo 1959, pp. 250-51; E. Cattaneo, *Parrocchie di rito ambrosiano già di Milano ora nella diocesi di Bergamo*, in «Archivio storico lombardo», 1957, pp. 410-18); nel 1787 la convenzione del vescovo di Cortona con quelli di Perugia e di Città di Castello per la rettifica dei confini diocesani, che venne approvata

fine, quasi a suggello di questa tendenza di fondo, che caratterizzò la seconda metà del Settecento e i primi anni del secolo seguente, col concordato del 1818 venne ridisegnata completamente la geografia diocesana del Regno delle due Sicilie: nel Mezzogiorno continentale si ebbe un accorpamento di molte sedi esistenti con una conseguente drastica riduzione del numero complessivo, mentre in Sicilia alle poche diocesi per lo più risalenti all'epoca normanna si aggiunsero le nuove circoscrizioni di Caltagirone, Nicosia e Piazza Armerina¹¹.

Un altro dato da non trascurare è la durata nel tempo delle caratteristiche peculiari delle diverse aree regionali e delle corrispettive istituzioni ecclesiastiche, quali si erano venute costituendo e consolidando tra i secoli del Medio Evo e l'età della formazione degli Stati del Rinascimento. A tale riguardo, e relativamente al periodo quattro-cinquecentesco, è stato opportunamente osservato che

non esiste un'unica Italia, ma esistono più Italie, molto diverse fra loro: l'Italia meridionale e insulare, l'Italia dello Stato papale, l'Italia

dai rispettivi capitoli e quindi sanzionata dai governi toscano e pontificio (G. Mirri, *I vescovi di Cortona dalla istituzione della diocesi [1325-1971]*, Cortona 1972, p. 426); tra 1799 e 1819, lo smembramento della diocesi di Pavia, che ne ridusse l'estensione di 2/3 a favore degli ordinari delle province piemontesi (Toscani, *Il clero*, cit., p. 315).

¹¹ L'art. III del Concordato del 1818 tra Santa Sede e Regno di Napoli sopprime o unì 53 piccole diocesi, riducendone il numero globale a 78 oltre a 3 abbazie «nullius». Cfr. A. Lauro, *La Curia romana e la residenza dei vescovi*, in *La società religiosa nell'età moderna*, Atti del Convegno di studi di storia sociale e religiosa (Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972), Guida, Napoli 1973, p. 883. Si rammenti che nel 1742 il Mezzogiorno continentale era suddiviso in 131 vescovati e arcivescovati oltre all'arcipretura di Altamura. Si veda l'elenco compilato per la «Tassa delle franchigie della gabella sopra della farina, e del pane, da concedersi agli Arcivescovi, Vescovi, ed Ordinari delle Città, Terre e luoghi di questo Regno di Napoli...», in S. di Bella (a cura di), *Chiesa e società civile nel Settecento italiano*, Giuffrè, Milano 1982, pp. 167-87.

Per la Sicilia cfr. A. Sindoni, *Dal riformismo assolutistico al cattolicesimo sociale*, vol. I, *Il tramonto dell'antico regime in un'area centrale della Sicilia*, Roma 1984, pp. 168-76; S.M. Pagano-G. Castaldo, *Le visite ad limina apostolorum dei vescovi di Piazza Armerina e le loro relazioni sullo stato delle diocesi (1818-1920)*, in «Archivio storico per la Sicilia orientale», LXXXIII (1987), pp. 73-135 (in particolare pp. 82-91).

delle signorie del Nord. E anche all'interno di queste ampie zone il panorama si presenta variegato e complesso: le strutture della Chiesa veneta hanno, ad esempio, peculiarità di lunga durata che le distinguono dalle chiese delle regioni confinanti non su punti secondari, ma su punti centrali della vita cristiana e sociale¹².

Negli ultimi anni si sono moltiplicate le ricerche sulle diverse Chiese regionali nella prima età moderna¹³; e dunque

¹² P. Prodi, Introduzione, in P. Prodi-P. Johanek (a cura di), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 16-17.

¹³ Per l'area settentrionale e centrale: G. Chittolini, *Stati regionali ed istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centro-settentrionale del Quattrocento*, in *Storia d'Italia. Annali* 9, cit., pp. 147-93; A. Prosperi, «*Dominus beneficiorum: il conferimento dei benefici ecclesiastici tra prassi curiale e ragioni politiche negli Stati italiani tra '400 e '500*», in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania*, cit., pp. 51-86. Per gli Stati sabaudi: A. Erba, *La Chiesa Sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1630)*, Herder, Roma 1979. Per il Ducato di Milano: G. Chittolini (a cura di), *Gli Sforza, la Chiesa lombarda, la corte di Roma*, cit. Per lo Stato farnesiano: A. Prosperi, *Dall'investitura papale alla santificazione del potere. Appunti per una ricerca sui primi Farnese e le istituzioni ecclesiastiche a Parma*, in M.A. Romani (a cura di), *Le corti farnesiane di Parma e Piacenza (1545-1622)*, vol. I, *Potere e società nello stato farnesiano*, Bulzoni, Roma 1978, pp. 161-88. Per gli Stati estensi: A. Prosperi, *Le istituzioni ecclesiastiche e le idee religiose*, in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, De Donato, Bari 1977, pp. 125-63; Id., *Lo spazio della Chiesa tridentina. Qualche domanda*, in G. Papagno-A. Quondam (a cura di), *La Corte e lo spazio: Ferrara estense*, Bulzoni, Roma 1982, vol. I, pp. 83-93. Per la signoria di Carpi: A. Zarri, *La proprietà ecclesiastica a Carpi fra Quattrocento e Cinquecento*, in *Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*, Antenore, Padova 1981, vol. II, pp. 503-99. Per il Ducato di Urbino: G. Zarri, *Le istituzioni ecclesiastiche nel ducato di Urbino nell'età di Federico di Montefeltro*, in G. Cerboni Baiardi-G. Chittolini-P. Floriani (a cura di), *Federico di Montefeltro. Lo stato*, Bulzoni, Roma 1986, pp. 121-75. Per la Repubblica di Venezia: P. Prodi, *The Structure and Organisation of the Church in Renaissance Venice: suggestions for research*, in J.R. Hale (a cura di), *Renaissance Venice*, Faber & Faber, London 1973, pp. 409-30; G. Cozzi-M. Knappton, *Storia della Repubblica di Venezia. Dalla guerra di Chioggia alla riconquista della Terraferma*, UTET, Torino 1986, pp. 233-52. Per la Repubblica fiorentina: G. Chittolini, *Progetti di riordinamento ecclesiastico della Toscana agli inizi del Quattrocento*, in S. Bertelli (a cura di), *Forme e tecniche del potere nella città (secoli XIV-XVII)*, in «*Annali della Facoltà di Scienze Politiche. Università di Perugia*», 1979-80, pp. 275-96; R. Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Il Mulino, Bologna 1987. Per il Regno di Napoli: M. Rosa, *Geografia e storia religiosa per l'«Atlante storico italiano»*, in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno*, cit., pp. 17-74; Id., *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali* 9, cit., pp. 295-345.

non appare più remoto il tempo in cui potrà essere abbozzata una sintesi comparata su questo tema, in grado di sostituire i magistrali (ma inevitabilmente invecchiati) lineamenti storici che Francesco Ruffini nel 1893 pose in appendice alla traduzione del manuale di diritto ecclesiastico del Friedberg, e di ampliare l'acuto sguardo d'insieme sui vescovi italiani partecipanti alla prima fase del Concilio di Trento, tracciato da Giuseppe Alberigo una trentina d'anni fa¹⁴. A noi basta aver richiamato qui l'importanza delle peculiarità regionali, quali si erano venute costituendo e rafforzando nell'epoca precedente a quella qui presa in esame, nell'influenzare e condizionare i criteri di scelta, il comportamento, la mentalità, i rapporti coi diversi poteri civili ed ecclesiastici, degli episcopati della «Chiesa italiana». Nel corso della nostra ricostruzione avremo occasione, ove se ne presenti l'opportunità, di soffermarci su tali peculiarità, che d'altra parte (occorre precisarlo con forza) non si devono riguardare come caratteri immutabili, deterministicamente connessi a un territorio, a un popolo e a un sistema politico-istituzionale, ma sempre storicamente passibili di variazioni e trasformazioni anche profonde in seguito al modificarsi dei rapporti tra gli elementi già presenti o all'intervenire di fattori esterni.

3. La restaurazione romana del potere vescovile: progressi e limiti (1580-1630)

È ben noto come, il 13 dicembre 1540, più di ottanta vescovi, che si trattenevano a Roma senza metter piede nelle rispettive diocesi, furono convocati dal papa Paolo III e ammoniti a recarsi nelle loro sedi per adempiere all'obbligo della cura

¹⁴ L'appendice del Ruffini al manuale del Friedberg è stata riproposta, senza apparato documentario, in F. Ruffini, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, a cura di F. Margiotta Broglio, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 219-305.

Il libro di F. Alberigo cui si allude è *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Sansoni, Firenze 1959.

pastorale. In un memoriale presentato poco dopo al pontefice, i vescovi denunciarono l'impossibilità di amministrare in modo ordinato le proprie diocesi, enumerando i motivi di tale situazione: le esenzioni di corpi e persone fisiche; le riserve e i diritti di patronato, che lasciavano all'ordinario un'influenza molto piccola nella destinazione dei benefici; il monopolio detenuto dagli Ordini Mendicanti esenti nella predicazione, nella confessione e in genere nella cura pastorale nelle città; la facilità di scavalcare il tribunale vescovile con un appello a Roma o con un ricorso ai giudici secolari. A questi motivi di lamentela si sarebbero potuti aggiungere lo strapotere dei canonici capitolari, organicamente alleati ai gruppi dominanti locali, e l'abuso diffusissimo delle ordinazioni fuori sede, che sottraeva al vescovo una delle sue prerogative fondamentali. Insomma, chi avesse voluto risiedere nella sua diocesi ed adempiere al suo dovere di pastore, di sicuro sarebbe andato incontro a una catena di amarezze, delusioni, processi; non c'era quindi da stupirsi né da scandalizzarsi se molti vescovi preferivano starsene a Roma, magari sotto la protezione di qualche cardinale amico¹⁵.

Questo episodio, precedente alla convocazione del Concilio tridentino e meno noto del citatissimo *Consilium de emendanda Ecclesia*¹⁶, aiuta a comprendere quali fossero i termini reali

¹⁵ H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1973, pp. 492-93.

¹⁶ Ivi, vol. II (1974), pp. 367-426; vol. IV, I (1979), pp. 187-218.

Molto interessante, per esemplificare la posizione di un vescovo di fronte al nodo della residenza negli anni Cinquanta, è lo scambio epistolare tra Ludovico Beccadelli, vescovo di Ravello e nunzio a Venezia, e il cardinal Marcello Cervini (marzo-giugno 1554). Scriveva il primo: «nella conscientia mia mi punge spesso un pensiero, ricordandomi che presto saranno cinque anni che sono vescovo et che sino a qui non ho ancho vedute non che pasciute le mie pecorine... Dall'altro canto, un altro pensiero mi vuol diffendere dicendomi che sono qui per obediencia di chi può commandarmi, et che m'affatico pro republica, et che qui importa più ch'a Ravello et simili argomenti, ma sento replicarmi che qui anco la carne ha molto bene la parte sua per l'honore et utile che ne cavo, il che se non fosse, non ci starei così paziente... Talché spesso mi trovo confuso». Il Cervini lo tranquillizzava: sulla residenza dei vescovi i pareri erano discordi e il Concilio non aveva voluto sentenziare, limitandosi a prescrivere una «licenza in scriptis dalla Sede Apostolica» per chi non poteva risiedere;

della questione della residenza, in cui si intrecciavano molti nodi non facili da sciogliere. E non a caso su tale questione si sarebbe aperto a Trento un contenzioso acceso e tormentato, che sarebbe approdato a pochi, non risolutivi e francamente contraddittori punti fermi¹⁷. Il Concilio da un lato insistette sull'importanza e la centralità della *cura animarum* da parte del vescovo, fornendo una definizione molto ampia dei principali diritti-doveri di questo, con una accentuazione particolare sui sinodi, le visite pastorali, la fondazione di seminari diocesani; ma, d'altra parte, negò che l'obbligo di residenza avesse il carattere di *ius divinum*, e dichiarò ammissibile l'esistenza dei «vescovi titolari», nominalmente pastori di territori situati per lo più nell'Impero ottomano, in realtà privi di legami con una diocesi e un gregge (e dunque, per definizione, non residenti).

Insomma, l'indicazione del Concilio era ambigua: da un lato, l'obbligo della residenza veniva di fatto reso di difficile attuazione da misure punitive inadeguate a scoraggiare gli inadempianti; ma d'altra parte, la figura del vescovo era posta al centro dell'intera opera di riforma, ed in particolare del disciplinamento e della educazione del clero in cura d'anime. Ma come avrebbe fatto il vescovo a svolgere questa funzione essenziale per la riscossa del cattolicesimo, se poteva con facilità continuare a sottrarsi all'obbligo della residenza?

nel caso specifico, poi, il Beccadelli era ampiamente giustificato, in quanto ottemperava alle richieste di un superiore (il papa) «per facende non private ma publiche». Cfr. F. Gaeta (a cura di), *Nunziature di Venezia. Vol. VI (2 gennaio 1552 - 14 luglio 1554)*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1967, pp. 334, 255, 362. Sul Beccadelli, oltre alla voce di G. Alberigo nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. VII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1965, pp. 407-13, si vedano gli studi di G. Fragnito, *Memoria individuale e costruzione biografica. Beccadelli, Della Casa, Vettori alle origini di un mito*, Argalia, Urbino 1978; Id., *Per lo studio dell'epistolografia volgare del Cinquecento: le lettere di Ludovico Beccadelli*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XLIII (1981), pp. 61-87; Id., *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Arsenale, Venezia 1988, pp. 65-108.

¹⁷ Dall'esame delle decisioni conciliari relative all'episcopato, Giuseppe Alberigo ha tratto «un'impressione di frammentarietà, nel senso che il Concilio non appare guidato da un progetto e soprattutto da un'immagine precisa di vescovo» (G. Alberigo, *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino*, in «Cristianesimo nella storia», VI [1985], p. 76).

A partire da Pio V i pontefici cercarono di risolvere questo problema attraverso una serie di misure tra loro coordinate. Prima di tutto occorre operare una più attenta selezione tra i pretendenti all'episcopato. Nel concistoro segreto del 18 aprile 1567, Pio V prescrisse che ogni vescovo destinato a sedi d'Italia fosse esaminato a Roma da un'apposita commissione. La Costituzione di Gregorio XIV del 15 maggio 1591 regolò le procedure relative a questo punto: i candidati ai vescovati erano sottoposti a un duplice giudizio, e cioè a un processo informativo sull'origine familiare e sul modo di vita del nominando, seguito da un interrogatorio diretto di quest'ultimo per saggiarne la cultura teologica e giuridica. Clemente VIII diede attuazione a questa misura, prescrivendo il duplice esame per tutti i vescovati di libera collazione dell'Italia ed isole circostanti, come pure per quelli di nomina regia. A tal fine fu creata una Congregazione cardinalizia integrata da alcuni prelati esaminatori, che cominciò a operare nel luglio 1592 alla presenza dello stesso pontefice¹⁸.

Contemporaneamente, i papi post-tridentini cercarono di limitare l'inosservanza dell'obbligo di residenza. Nel concistoro del 19 settembre 1572, Gregorio XIII decise che non ne fossero eccettuati neppure i cardinali detentori di una diocesi; inoltre i nunzi furono invitati a porre particolare attenzione a questo problema e ad ammonire i vescovi che si trattenevano nelle città capitali senza raggiungere le loro sedi (il fenomeno era particolarmente massiccio a Venezia e a Napoli)¹⁹. Nell'ottobre

¹⁸ L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, Desclée & C., Roma, vol. VIII (1951), pp. 151-52; vol. X (1955), p. 561; vol. XI (1958), p. 458; N. Del Re, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1970, pp. 113-14.

¹⁹ Pastor, *Storia*, cit., vol. IX (1955), pp. 52-54.

Per la corrispondenza tra Roma e i nunzi su questo tema si veda, ad esempio: *Nunziature di Venezia*, vol. VIII (marzo 1566-marzo 1569), a cura di A. Stella, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1963, pp. 59, 63, 73, 81, 98-99, 416, 437; *Nunziature di Venezia*, vol. IX (26 marzo 1569-21 maggio 1571), a cura di A. Stella, ivi 1972, pp. 173-74, 177, 179, 182; *Nunziature di Napoli*, vol. I (1570-1577), a cura di P. Villani, ivi 1962, pp. 179-89, 220-21, 235-36, 266, 280, 311-12, 360, 362, 366-67; *Nunziature di Savoia*, vol. I (15 ottobre 1560-29 giugno 1573), a cura di F. Fonzi, ivi 1960, pp. 331, 456, 461.

1585, Sisto V emanò uno speciale decreto sulla residenza, che fu rinnovato dieci anni dopo da Clemente VIII, il quale vi aggiunse, come misura punitiva, che nessun vescovo «non residens actu in sua ecclesia vel non solitus residere possit in cardinalem assumi». La prescrizione rimase lettera morta; e che non fosse facile tener fede a simili rigori, si vide quando lo stesso Clemente VIII giustificò e difese, di fronte alle obiezioni del cardinal Roberto Bellarmino, l'uso di vescovi quali nunzi pontifici, il che comportava di necessità una prolungata assenza dell'ordinario dalla sua diocesi²⁰. Fu proprio il Bellarmino a spingere Paolo V, nel concistoro del 7 novembre 1605, a dar ordine al vicario di Roma di sollecitare tutti i vescovi presenti in Curia, come pure i cardinali titolari di vescovati, a ritornare nelle loro sedi; in realtà il Bellarmino, che aveva appena rinunciato all'arcivescovato di Capua, avrebbe desiderato una misura più drastica, e cioè il divieto per i membri del Sacro Collegio di ricevere una diocesi²¹.

²⁰ Pastor, *Storia*, cit., vol. X (1955), p. 100; vol. XI (1958), pp. 456-57.

Sul memoriale riservatissimo del Bellarmino presentato a Clemente VIII nel settembre-ottobre 1600 si vedano le osservazioni di P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 213-14 e di Fragnito, *Vescovi e cardinali*, cit., p. 650.

Assai eloquente risulta pure una lettera del nunzio a Torino Vincenzo Lauro del 4 aprile 1569. Il Lauro, che era contemporaneamente vescovo di Mondovì, così scriveva a Michele Bonelli, nipote e segretario di Pio V: «Essendo questi giorni stato avvertito dal mio vicario del Mondovì che vi erano alcuni, li quali desideravano ordinarsi, non ho voluto mancare di trasferirmi ne la mia chiesa, per dare loro quella soddisfazione, et per consacrare anche la cresima et l'olio degli infermi. Et così ho presa hoggi licenza dal duca / Emanuele Filiberto /, con animo di ritornarmene la settimana vegnente dopo le tre feste di Pasqua; la quale assenza non può apportare disturbo veruno a la mia carica, perciò che S.A. suole ogni anno la settimana santa ritirarsi dalle faccende nel convento di San Domenico, per attendere con maggior divotione a la santa confessione et comunione... Non essendo dunque questa mia andata d'impedimento al servizio di N.S., voglio fermamente sperare che ella sarà presa in buona parte da la molta benignità di S.B.ne» (*Nunziature di Savoia*, vol. I, cit., pp. 173-74). Come si vede, il Lauro si giustificava di una temporanea contravvenzione all'obbligo di residenza alla corte sabauda, che gli veniva dall'essere nunzio, per poter rispettare l'obbligo di residenza nella sua sede diocesana, che gli derivava dall'essere vescovo!

²¹ Pastor, *Storia*, cit., vol. XII (1962), p. 161.

Ma né una più attenta selezione dei vescovi, né l'insistenza sull'obbligo di residenza, potevano mutare i termini della questione, finché non fossero venute meno le condizioni di disagio, che abbiamo viste denunciate nel memoriale del 1540 a Paolo III, per colpa delle quali risultava poco praticabile o troppo difficoltoso un impegno serio da parte degli ordinari nei compiti amministrativi e pastorali loro prescritti dai canoni tridentini. Tanto più, in quanto (malgrado tante dichiarazioni di principio) i vescovi raramente potevano contare sull'effettivo appoggio dei tribunali romani nei frequenti e defatiganti conflitti con persone ed enti che rivendicavano la propria esenzione dalla potestà episcopale. Non si poteva pretendere da tutti la combattività, il rigore e l'attivismo di un Carlo Borromeo²². Soprattutto, occorreva garantire ai vescovi impegnati nell'opera di riforma una disponibilità di fondi adeguata ai compiti da svolgere. Ma proprio su questo punto emergeva una delle più gravi carenze dell'apparato episcopale in quanto tale, e cioè la crescente decurtazione delle entrate, di cui in teoria gli ordinari avrebbero dovuto beneficiare, in conseguenza dell'imposizione di «pensioni» a favore di terzi sulle rendite delle mense episcopali²³. Qui sopra abbiamo richiamato il caso del

²² Sulla figura e l'opera di san Carlo esiste una bibliografia sterminata: è una selva selvaggia, da cui non è facile discernere (per usare una metafora evangelica) il poco grano dal molto loglio. Ci limiteremo a indicare, tra gli studi più recenti, quelli raccolti nel volume *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte* (Milano, 21-26 maggio 1984), Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1986, e il libro di A. Turchini, *La fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*, Marietti, Casale Monferrato 1984. In quest'ultimo è seguita, con grande attenzione alla cronologia, la trasformazione dell'immagine di Carlo Borromeo proposta al mondo cattolico. Soprattutto a partire dal 1603, anno di presentazione a Roma della richiesta di canonizzazione, l'esemplarità carolina venne legata alle qualità personali del Borromeo, e non alle sue funzioni episcopali, che rimasero sullo sfondo quando addirittura non furono taciute (Turchini, *La fabbrica*, cit., pp. 22-39).

²³ Ci limiteremo a illustrare un caso, tratto da una fonte più volte citata in precedenza. Il 14 settembre 1570, obbedendo a un ordine del segretario di Pio V Girolamo Rusticucci, il nunzio a Torino avvertì l'arcivescovo della città, Gerolamo della Rovere, che Sua Santità desiderava che egli soddisfacesse «dell'intiero pagamento delle pensioni, che debbe alli sigg. nipoti di mons. ill. mo San Giorgio / cioè il cardinal Giovanni Antonio Serbelloni /».

Bellarmino, che nel 1605 rinunciò all'arcivescovato di Capua, ritenendolo incompatibile con la dignità cardinalizia. Ma la notizia sarebbe incompleta, se non aggiungessimo che, all'atto della rinuncia, il cardinale gesuita si fece riservare una pensione annua di 1900 scudi sulle rendite della mensa²⁴.

Chi colse il nocciolo della questione con la abituale acutezza fu Paolo Sarpi nel *Trattato delle materie beneficarie*, composto tra il 1608 e il 1610, in cui era sostenuta la tesi che l'inaudita «frequentia» delle pensioni assegnate «dopo la celebratione del Concilio di Trento» dipendeva dal fatto che «è molto più utile aver pensione che beneficio». Infatti, per ottenere una pensione bastava la prima tonsura e l'età di sette anni, anzi l'assegnatario poteva anche essere un laico: inoltre le pensioni erano cumulabili, senza scrupoli canonici e senza rischi di incompatibilità, e potevano essere trasferite a un terzo con estrema facilità «anco in ponto di morte»; e infine si potevano «estinguere, il che in italiano vuol dir farne pecunia numerata», cioè «ricever una quantità di denari / naturalmente superiore all'importo di un'annualità, e proporzionata all'età più o meno matura del pensionario / per liberar il beneficiario dal pagarla». Rimane da chiedersi perché mai i papi, visto il dilagare delle pensioni, non pensassero di regolare più rigidamente questa materia, introducendovi quelle cautele e quei divieti che il Tridentino aveva decretato riguardo ai benefici. La risposta, che ricaviamo dalle pagine del Sarpi, è quanto mai significativa, perché apre uno spiraglio sul nodo irrisolto (e di fatto, neppure affrontato) dal Concilio, cioè la riforma «in capite» della Chiesa: «La pensio-

L'arcivescovo, pur lamentandosi della «soverchia et insopportabile carica di questa sua chiesa», promise una pronta obbedienza agli ordini del papa grazie a un prestito con cui «fra un mese o due al più» avrebbe potuto «pagare le dette pensioni» (*Nunziature di Savoia*, vol. I, cit., p. 282).

²⁴ *Hierarchia catholica*, cit., vol. IV, p. 133. La mensa, secondo una fonte di poco più tarda (1622), rendeva 8000 ducati napoletani all'anno. 1900 scudi nell'anno 1605 corrispondevano a circa 5900 o 5700 ducati napoletani (rispettivamente se si trattava di scudi da 10 giuli o scudi delle stampe): in ogni modo una tale pensione risultava di gran lunga superiore a 1/3 dei frutti della mensa, cioè alla percentuale massima consentita dal Tridentino. Per il corso dei cambi tra Roma e Napoli si vedano le tabelle nel libro di L. De Rosa, *I cambi esteri del Regno di Napoli dal 1591 al 1707*, Banco di Napoli, Napoli 1955.

ne non può essere imposta da nessuno, salvo che dal papa, cosa di grand'emolumento alla corte romana»²⁵.

Il legame strettissimo tra Curia romana ed episcopati in questa fase della storia della Chiesa cattolica trovava molti modi di manifestarsi: e non tutti vanno necessariamente interpretati nel senso di un'estraneità di fondo da parte degli ambienti curiali allo spirito e alla prassi riformatrice. Intanto c'è da osservare che molti cardinali, nel rassegnare un vescovato, si trattenevano la totalità dei frutti della mensa, salvo una piccola porzione (di regola mille ducati) lasciata al nuovo presule, e talora si riservavano il diritto di nominare ai benefici vacanti in quella diocesi cui avevano rinunciato²⁶. Il che configurava

²⁵ P. Sarpi, *Lettere a Gallicani e Protestanti. Dalla «Relazione dello stato della religione». Trattato delle materie beneficarie*, a cura di G. e L. Cozzi, Einaudi, Torino 1978, pp. 197-201. Fondamentali su questo tema: il saggio di M. Rosa, *Curia romana e pensioni ecclesiastiche: fiscalità pontificia nel Mezzogiorno (secoli XVI-XVIII)*, in «Quaderni storici», 42 (1979), pp. 1015-1055, che nella prima parte prende spunto dalle pagine sarpiane per tracciare un quadro della trattatistica sulle pensioni lungo tutto il Seicento; il libro di E. Stumpo, *Il capitale finanziario a Roma fra Cinque e Seicento. Contributo alla storia della fiscalità pontificia in età moderna (1570-1660)*, Giuffrè, Milano 1985, in particolare pp. 203-12; il saggio di W. Reinhard, *Finanza pontificia, sistema beneficiale e finanza statale nell'età confessionale*, in H. Kellenbenz-P. Prodi (a cura di), *Fisco religione Stato nell'età confessionale*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 459-504.

²⁶ Il fenomeno è stato rilevato per il Mezzogiorno continentale da Rosa, *La Chiesa meridionale*, cit., p. 308. Da un sondaggio effettuato sui voll. III-IV della *Hierarchia catholica* ho potuto costruire questa tabella, relativa al secolo compreso tra il 1565 e il 1665:

Rassegne di vescovati con la riserva dei frutti della mensa a favore del dimissionario

Anno	Diocesi	Vescovo eletto	Vescovo dimissionario
1565	Verona	Agost. Valier	card. Bern. Navagero
1573	Monreale	Ludov. de Torres	card. Aless. Farnese
1574	Melfi	Gaspere Cenci	Aless. Ruffini
1574	Novara	Romolo Archinti	card. G. Ant. Serbelloni
1574	Perugia	Francesco Bossi	card. F. della Cornia*
1576	Viterbo	Carlo Montiglio	card. G. Fr. Gambara*
1577	Novara	Pomponio Cotta	card. G. Ant. Serbelloni
1577	Fermo	Domenico Pinelli	card. Felice Peretti*
1577	Senigallia	Franc. Mar. Enrici	card. Gerol. Rusticucci

* Col diritto di conferire i benefici di collazione episcopale.

un rapporto di subordinazione feudale-patrimoniale della dignità vescovile al cardinalato: tema che meriterebbe indagini approfondite, al di là di ogni disputa sulla «rifeudalizzazione» secentesca, per cogliere nella sua intrezza quel che significava davvero, tra XV e XVII secolo, essere vescovo.

Anno	Diocesi	Vescovo eletto	Vescovo dimissionario
1577	Treviso	Francesco Corner	Giorgio Corner
1579	Vicenza	Michele Priuli	Matteo Priuli
1584	Novara	Gaspere Visconti	card. G. Ant. Serbelloni
1584	Novara	Cesare Speciano	card. G. Ant. Serbelloni
1588	Cesena	Camillo Galandi	Odoardo Galandi
1591	Novara	P. Martire Ponzoni	card. G. Ant. Serbelloni
1591	Senigallia	Pietro Ridolfi	card. Gerol. Rusticucci
1591	Martorano	Roberto Filio	card. M. Pierbenedetti*
1591	Chieti	Orazio Samminiati	card. G.B. Castrucci
1599	Jesi	M. Ant. Dandini	card. Camillo Borghese
1599	Ceneda	Leonardo Mocenigo	M. Ant. Mocenigo
1600	Lucca	Aless. Guidiccioni	Aless. Guidiccioni (sen.)
1604	Jesi	Pirro Imperiali	card. Camillo Borghese
1605	Ascoli P.	Sigism. Donati	card. Gerol. Berneri*
1606	Fermo	Aless. Strozzi	card. Ottav. Bandini*
1606	Parma	Papirio Picedi	Ferdinando Farnese
1606	Tivoli	Giambatt. Toschi	card. Domenico Toschi
1606	Vicenza	Dionisio Dolfin	card. Giovanni Dolfin
1607	Bisignano	Gio. Giacomo Amati	Bernardo del Nero
1607	Manfredonia	Annibale Ginnasi	card. Domenico Ginnasi
1610	Policastro	Gio. Ant. Santorio	card. Filippo Spinelli
1611	Imola	Rofoldo Paleotti	card. G.G. Millini**
1615	Siena	Aless. Petrucci	card. Metello Bichi**
1615	S. Severo	Vincenzo Caputo	card. Fabrizio Veralli
1619	Imola	Ferdinando Millini	card. G.G. Millini**
1621	Jesi	Tiberio Cenci	card. Camillo Borghese
1621	Fermo	Pietro Dini	card. Ottav. Bandini*
1622	Ancona	Gio. Luigi Galli	card. Giulio Savelli
1623	Urbino	P. Emilio Santorio	Ottavio Accoramboni
1624	Cosenza	Giu. Ant. Santorio	P. Emilio Santorio
1630	Montefiascone	Gasp. Cecchinelli	card. Laudivio Zacchia
1642	Padova	Giorgio Corner	card. Federico Corner
1643	Perugia	Orazio Monaldi	card. Bened. Baldeschi
1645	Bologna	Nic. Albergati-Lud.	card. Gerol. Colonna
1645	Lucca	Giambatt. Rainoldi	card. M. Ant. Franciotti
1645	Ravenna	Luca Torrigiani	card. Luigi Capponi
1651	Bologna	Gerol. Boncompagni	card. Gerol. Colonna
1658	Salerno	Giov. de Torres	card. Fabr. Savelli*
1665	Aversa	Paolo Carafa	card. Carlo Carafa

* Col diritto di conferire i benefici di collazione episcopale.

** Col diritto di conservare la giurisdizione su determinati castelli o feudi di pertinenza vescovile.

A tale proposito, pare opportuno ribadire che non esisteva alcuna netta separazione tra vescovi e personale di Curia; anzi, da quest'ultimo era reclutato un numero crescente di ordinari diocesani, i quali d'altra parte non di rado mantenevano i propri uffici curiali o ne assumevano di nuovi senza per questo rinunciare all'episcopato. Tipico, a tale riguardo, è il caso dei nunzi apostolici, reclutati di regola tra prelati italiani, che erano stati nominati vescovi di diocesi della penisola, in maggioranza del Mezzogiorno continentale e delle province pontifice²⁷.

²⁷ Diamo qui di seguito, in ordine cronologico, un elenco di nunzi attivi tra 1565 e 1665, indicando tra parentesi la diocesi di cui erano titolari all'epoca della nunziatura:

Vincenzo Lauro (Mondovi), Paolo Odescalchi (Penne e Atri), Francesco Alciato (Civita), Ottavio Mirto-Frangipani (Caiazzo, poi Tricarico), Camillo Caetani (Alessandria d'Egitto, tit.), Giambattista Castelli (Rimini), Giulio Rosini (Amalfi), Ottavio Santacroce (Cervia), Gerolamo Federici (Lodi), Feliciano Ninguarda (Scala, poi S. Agata dei Goti), Giulio Otinelli (Castro di Puglia), Annibale di Capua (Napoli), Filippo Segna (Piacenza), G. Andrea Caligari (Bertinoro), Alberto Bolognetti (Massa Marittima), Lorenzo Campeggi (Cervia), Giambattista Santorio (Tricarico), Giulio Otinelli (Fano), Alfonso Visconti (Cervia), Cesare Speciano (Cremona), Antonio M. Graziani (Amelia), Claudio Rangoni (Reggio Emilia), Guglielmo Bastoni (Pavia), Stefano Zorzi (Brescia), Offredo Offredi (Molfetta), Gaspare P. Albertoni (S. Angelo dei Lomb.-Bisaccia), Valeriano Muti (Città di Castello), Decio Carafa (Damasco, tit.), Attilio Amaltei (Atene, tit.), Ludovico Sarego (Adria), Lelio Ruini (Bagnoregio), Innocenzo Massimo (Bertinoro), Carlo Carafa (Aversa), Cosimo de Torres (Adrianopoli, tit.), Fabio Lagonissa (Conza), Giambattista Aguchia (Amasea, tit.), Lorenzo Tramallo (Gerace), Ranuccio Scotti-Douglas (Borgo San Donnino), Alessandro Scappi (Piacenza), Alessandro Bichi (Isola), Alessandro Castracani (Nicastro), Lorenzo Gavotti (Ventimiglia), Martino Alfieri (Isola), Fabio Chigi (Nardò), Giorgio Bolognetti (Rieti), Gaspare Mattei (Atene, tit.), Alessandro Sperelli (Gubbio), Pietro Vidoni (Lodi), Annibale Bentivoglio (Tebe, tit.), Nicolò Guidi di Bagno (Atene, tit.), Giovanni de Torres (Adrianopoli, tit.), Francesco Boccapaduli (Città di Castello), Giulio Spinola (Laodicea, tit.), Francesco Caetani (Rodi, tit.), Antonio Pignatelli (Larissa, tit.), Federico Borromeo (Alessandria d'Egitto, tit.), Celio Piccolomini (Cesarea, tit.), Carlo Bonelli (Corinto, tit.), Giacomo Altoviti (Atene, tit.), Marco Gallo (Rimini), Stefano Brancaccio (Adrianopoli, tit.), Vitale Visconti (Efeso, tit.), Pietro Bargellini (Tebe, tit.).

Come emerge nitidamente da questo elenco, nell'ultima parte del periodo considerato (e soprattutto dopo la metà del Seicento) i nunzi furono di regola prescelti tra i vescovi titolari di diocesi «in partibus infidelium»: il che evitava una contravvenzione all'obbligo di residenza, perché ovviamente i vescovi in partibus non risiedevano nelle loro sedi soggette al dominio ottomano. Quest'uso si generalizzò nel corso del XVIII secolo.

È poi importante ricordare che, soprattutto con i pontificati di Gregorio XIII e di Sisto V²⁸, l'impulso al rafforzamento delle strutture diocesane non venne promosso, tranne qualche importante ma sporadica eccezione, per iniziativa diretta e autonoma dei vescovi locali, ma fu guidato, orientato e controllato da istituzioni centralizzate che avevano sede a Roma ed erano formate da personale di Curia: le Congregazioni cardinalizie.

Basti qui richiamare il ruolo fondamentale svolto, in questa direzione, sia dalla Congregazione dei Vescovi (la cui attività regolare ebbe inizio nel 1573 col compito, oltre che di trattare i problemi delle singole diocesi italiane, di seguire e coordinare lo svolgimento delle visite apostoliche)²⁹, sia dalla Congregazione del Concilio istituita da Pio IV nel 1564. A quest'ultima Sisto V attribuì nel 1585, accanto alla funzione originaria di interpretare «authentice» tutti i decreti disciplinari del Tridentino e di provvedere «in universo orbe christiano» alla riforma del clero e del popolo secondo le prescrizioni conciliari, l'incarico di vigilare sui concili provinciali, sui sinodi diocesani e soprattutto sull'obbligo della «Visitatio ad limina Apostolorum». Questa, che per i vescovi d'Italia, Sicilia, Sardegna, Corsica, Dalmazia e Grecia, aveva una periodicità triennale, comportava, oltre all'omaggio recato dall'ordinario o da un suo procuratore al Vicario di Cristo, la presentazione alla Congregazione del Concilio di una relazione sullo stato della diocesi³⁰. Questo tipo di documentazione è stato definito di recente «il prodotto per eccellenza della burocrazia ecclesiastica della Controriforma»³¹, la fonte cioè che meglio contribuisce

²⁸ Ci atteniamo alla periodizzazione proposta nell'incompiuto saggio di D. Cantimori, *Galileo e la crisi della Controriforma*, in Id., *Storici e storia*, Einaudi, Torino 1971, pp. 657-74, e confermata da molti recenti studi monografici.

²⁹ Basato soprattutto sulla documentazione prodotta da tale Congregazione è il saggio di A. Borromeo, *San Carlo Borromeo arcivescovo di Milano e la Curia romana*, in *San Carlo e il suo tempo*, cit., pp. 237-301.

³⁰ Pastor, *Storia*, cit., vol. X (1955), pp. 101-102; Del Re, *La Curia Romana*, cit., pp. 149-62. Per una sistematica utilizzazione delle relazioni «ad limina» si veda Rosa, *Geografia e storia religiosa*, cit.

³¹ L. Donvito, *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e Seicento*, Angeli, Milano 1987, p. 18.

ad illuminare, nelle sue realizzazioni e nei suoi limiti, il processo di centralizzazione delle istituzioni ecclesiastiche locali, e in particolare di affermazione della giurisdizione episcopale su corpi e persone ecclesiastiche, che rivendicavano tradizionali «libertà». Come, con una formula sintetica, affermò nel 1605 Orazio Mattei, vescovo di Gerace e nunzio a Venezia ai tempi dell'interdetto, «nell'elemosine e divozioni non consiste la perfezione cristiana, essendo il cimento di quella l'essaltazione della giurisdizione ecclesiastica»³².

Un tale processo, pur attraverso fasi tutt'altro che lineari, e in presenza di varianti regionali e locali talora accentuate, toccò il suo culmine intorno al 1610. È appunto nei primi anni del Seicento che molti vescovi riuscirono a convocare, celebrare e pubblicare sinodi diocesani, che per la minuziosità delle loro prescrizioni e soprattutto per l'impronta che lasciarono sulle successive assemblee sinodali, ci testimoniano del livello raggiunto, e per lungo tempo non oltrepassato, dalla potestà vescovile. Ed è sempre in quest'epoca che fu creata e perfezionata, soprattutto nelle diocesi dell'area settentrionale e centrale (anche se non disponiamo di ricerche comparate su questo argomento), quella rete di vicariati foranei, che, come aveva dimostrato nell'arcidiocesi milanese Carlo Borromeo, era in grado di consentire una rapida e omogenea trasmissione di ordini e comunicazioni tra centro e periferia. A proposito del centro, sempre in questo periodo le curie episcopali vennero riorganizzate su nuove basi, in grado di sorreggere lo sforzo di centralizzazione dei vescovi e dei loro collaboratori, tra i quali conservò un ruolo importante il vicario generale, che nel mutare (sia pur meno frequente che in età pretridentina) dei titolari diocesani impersonò, come in passato, l'elemento di continuità amministrativo-giudiziaria; al contempo emersero nuove figure di ministri episcopali, per certi versi comparabili ai coevi «segretari» dei principi laici, che svolsero una funzione

³² E. D'Agostino, *I vescovi di Gerace-Locri*, Frama Sud, Chiaravalle Centrale 1981, p. 112.

essenziale nell'opera di ristrutturazione e di centralizzazione degli istituti diocesani³³.

Alcune monografie recenti ci consentono di dare indicazioni più articolate su questo generale processo di rafforzamento delle strutture diocesane tra fine Cinquecento e primo Seicento. Ne abbiamo privilegiate due, dedicate rispettivamente a una diocesi nord-orientale e ad una pugliese, le quali offrono molti utili elementi di riflessione sui temi affrontati, in una forma di necessità sintetica, nel presente saggio.

Nel vastissimo patriarcato di Aquileia (diviso in una parte sottoposta alla sovranità veneta e in una parte soggetta agli arciduchi d'Austria), malgrado nel ventennio successivo alla chiusura del Concilio fossero celebrati due sinodi e svolte numerose visite da parte di vicari generali e visitatori apostolici, l'applicazione della riforma procedette assai lentamente. Una svolta si verificò nel 1590, quando Francesco Barbaro, patrizio veneto con alle spalle importanti missioni diplomatiche (era stato ambasciatore a Torino dal 1578 al 1581), fu nominato coadiutore con futura successione dello zio patriarca Giovanni Grimani, e si recò a Roma per compiere la visita «ad limina». Durante il soggiorno romano il Barbaro poté entrare in diretto contatto con autorevoli personaggi della chiesa post-tridentina, e da loro trasse precise indicazioni per il governo della diocesi che gli era stata affidata. Innanzitutto, se si voleva garantire la residenza del patriarca, occorreva dotarlo di una dimora adeguata; se poi la giurisdizione patriarcale doveva essere qualcosa di concreto e non una pura affermazione di principio, bisognava costruire idonee carceri; infine, perché il controllo sul clero diocesano fosse garantito nel tempo, era indispensabile l'erezione di più seminari, rispettivamente per gli ecclesiastici italiani, tedeschi e slavi. Tornato in Friuli, il Barbaro si impegnò a fondo nella realizzazione di tali punti programmatici: tra 1597 e

³³ Su questi e altri temi connessi all'organizzazione ecclesiastica diocesana in età moderna offre molti spunti di riflessione P. Prodi, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in G. Benzoni-M. Pegrari (a cura di), *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Morcelliana, Brescia 1982, pp. 209-23.

1600 fu portata a termine la costruzione del palazzo patriarcale, nel cui piano superiore egli fece collocare i ritratti dei predecessori, segno tangibile di una tradizione di potere che affondava le radici in un remoto passato; nel 1601 venne inaugurato il seminario di Udine, che nei primi anni ebbe complessivamente tra 25 e 40 alunni (ma che — come gran parte di consimili istituti nella medesima epoca — non riuscì a decollare e ad imporsi come principale centro di formazione del clero diocesano). Oltre alle strutture, servivano uomini adatti alla riforma. In una lettera del 1594 il Barbaro confidava all'amico Minuccio Minucci (futuro vescovo di Zara) di essere alla ricerca di «un buon vicario, che sia pratico del governo ecclesiastico, non tanto in civile e in criminale, quanto nella riforma, e che mi possi aiutare nell'ordinar li sinodi sì diocesani come provinciali, et infine che per bontà, dottrina e pratica sia sufficiente a regger carica tanto importante»: in tal senso aveva già scritto al cardinal Paleotti arcivescovo di Bologna, e ora si raccomandava al Minucci nel caso gli fosse capitata «qualche persona eccellente e pratica della scola di Borromeo o d'altri che avessero ben governate le chiese». È significativo che, una volta trovati gli uomini adatti (entrambi ex collaboratori del Paleotti), il Barbaro li nominasse suoi segretari e luogotenenti patriarcali, tenendo ben distinte le loro funzioni da quelle del vicario generale, giurista scelto sulla base della competenza professionale, cui fu lasciata la direzione dell'attività giudiziaria della curia udinese. Altrettanto importante fu, per il Barbaro, dar vita a una rete di collaboratori fidati, ben distribuiti su tutto il territorio, con funzioni di tramite fra la curia patriarcale e il clero locale, sul modello dei vicariati foranei istituiti da Carlo Borromeo a Milano nel 1565. Il progetto fu definito nel 1595, e i vicari foranei divennero una delle colonne portanti del potere patriarcale, con vaste prerogative di controllo sul clero e sul popolo: a loro, ad esempio, fu riservato nel 1605 l'esame e l'approvazione delle ostetriche, nonché la sorveglianza sull'adempimento degli obblighi relativi alla comunione pasquale. Ma era poi vero che tutto il clero e tutto il popolo dimoranti entro i confini del patriarcato aquileiese

fossero di fatto soggetti alla giurisdizione del Barbaro e dei suoi ministri? Anche senza tener conto della situazione particolare della parte austriaca della diocesi, c'è da rilevare che le aspirazioni «assolutistiche» del patriarca incontrarono seri ostacoli soprattutto per l'opposizione di varie forze («abbati, preposti, capitoli, piovani, monache, comunità, iurisdicenti») ben decise a non rinunciare ai propri secolari privilegi. In particolare, i potenti capitoli di Aquileia, Cividale e Udine e le abbazie di Rosazzo, Moggio e Sesto al Reghenò, che potevano disporre di entrate molto superiori a quelle della mensa patriarcale, e che controllavano la nomina di numerosi curati, ricorsero ai tribunali romani ogni volta che si sentirono minacciati dal vescovo nelle proprie prerogative giurisdizionali; contro questi enti, che potevano contare su influenti protezioni sia a Venezia sia a Roma, il Barbaro condusse un conflitto ininterrotto ed estenuante, con risultati mai decisivi. Né miglior sorte ebbero i suoi scontri con le comunità e i giurisdicenti feudali, per toglier loro il giuspatronato su numerose parrocchie del patriarcato: «questa materia — notava già nel 1590 il Barbaro — è molto sostenuta e protetta dalli principi». Resta da dire qualcosa dei rapporti del Barbaro appunto con uno dei due principi da cui dipendeva: Venezia. Fedele per tradizione familiare e per intime convinzioni al partito filoromano, il patriarca si trovò in serio contrasto col governo della Serenissima ai tempi dell'interdetto: un prelado come lui, organicamente legato agli ideali e alla prassi della restaurazione cattolica, ebbe modo in quella circostanza di sperimentare quanto fosse difficile far coesistere senza lacerazioni la triplice fedeltà a Dio, alla patria e alla famiglia, cui si richiamavano costantemente i vescovi veneti. La famiglia, appunto, intesa in un significato allargato a comprendere le casate legate da vincoli di alleanza e parentela, aveva giocato un ruolo da protagonista nella nomina di Francesco a coadiutore dello zio. E ancora la logica familiare e «privata» presiedette alla scelta di un coadiutore per lo stesso Francesco: a succedergli fu destinato nel 1595 (cioè nel pieno della sua azione di riforma) il fratello Ermolao. Nel 1608, quando il patriarca si ritirò a Venezia stanco e malato, il governo della diocesi fu assunto

dal vicario generale Francesco Franco, mentre Ermolao continuò a risiedere nel palazzo di famiglia a Venezia e raramente si fece vedere a Udine sia come coadiutore sia poi come vescovo (tale fu dal 1616 al 1620). Con Ermolao Barbaro si ritornò quindi, dal punto di vista del comportamento e dell'immagine del vescovo, a una «situazione di tipo pre-tridentino», anche se sul piano delle strutture diocesane era evidente un duraturo irrobustimento e una riorganizzazione dovuta alla azione di riforma di Francesco Barbaro³⁴.

All'altro capo d'Italia, nell'arcidiocesi di Taranto (una delle 24 del Regno di nomina regia)³⁵, il primo prelado «tridentino» fu il napoletano Lelio Brancaccio, consacrato nel 1574. In un memoriale al papa del 1575 egli ricordava che

questa diocesi non ha havuta vera residentia di prelado da tanto tempo, che non c'è memoria d'huomo in contrario, et li vicarii per lo passato sono stati paesani medesimi o sono stati meri mercenari che non hanno atteso ad altro, che a disegni proprii et alla loro utilità, se ci n'è stato alcuno di qualche utilità e timore di Dio è stato di modo calunniato e tribolato, che alla fine è stato costretto lassarli vivere a loro modo.

Occorreva perciò una visita pastorale accurata e severa per mettere ordine negli affari spirituali, temporali e soprattutto patrimoniali della diocesi. Questi propositi del Brancaccio incontrarono, come non era difficile prevedere, gravi ostacoli: per oltre un quindicennio si trascinarono le diatribe tra l'arcivescovo e il clero, finché nel 1593 il vicario apostolico Camillo Borghese riuscì a far firmare un compromesso tra il Brancaccio

³⁴ Tutte le notizie che precedono sono tratte da G. Trebbi, *Francesco Barbaro Patriarca Veneto e Patriarca d'Aquileia*, Casamassima, Udine 1984, in particolare pp. 70-71, 74-81, 210-22, 220-22, 240-61, 273-79.

³⁵ In base al trattato di Barcellona del 1529 tra Clemente VII e Carlo V, erano di nomina regia gli ordinari di Acerra, Gaeta, Pozzuoli, Aquila, Lanciano, Trivento, Giovinazzo, Monopoli, Trani, Brindisi, Gallipoli, Otranto, Mottola, Matera e Cerenza, Taranto, Ugento, Potenza, Cassano, Crotone, Reggio, Tropea, Castellamare di Stabia, Salerno e Ariano. Cfr. G. Coniglio, *I benefici ecclesiastici di presentazione regia nel regno di Napoli nel secolo XVI*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», V (1951), pp. 269-74.

e il capitolo della cattedrale, che consentì all'ordinario di dare inizio alla sua opera riformatrice attraverso una visita pastorale nel 1594, un concilio provinciale e un sinodo diocesano nel 1595. La sede rimase vacante dal 1601 al 1605, anno in cui fu consacrato Ottavio Mirto Frangipane, già vescovo di Tricarico e nunzio a Colonia e nelle Fiandre; il processo concistoriale lo descriveva come «molto pratico nelle cose de' Stati et delle cose delli governi». A lui successe nel 1613 il cardinale Bonifacio Caetani dei duchi di Sermoneta, fratello dell'arcivescovo di Capua che era nunzio apostolico a Madrid. Bonifacio voleva lasciare il vescovato di Cassano, di cui era ordinario, per quello di Taranto «residenza molto più proportionata a Cardinale, che Cassano»; per questo si raccomandò al duca di Lerma, al confessore del re Filippo III, al cardinal nipote. In una eloquente lettera al fratello nunzio, il Caetani rilevò una certa opposizione «in dar chiese ai Cardinali per la difficultà della Residenza la quale viene a privar il Re di quel servitio che pretende dai Cardinali nella corte di Roma»: osservazione che aprì ulteriori squarci sui termini reali della questione della residenza, un obbligo su cui tutti potevano concordare in linea di principio, ma che all'atto pratico era reso difficoltoso da consuetudini ed esigenze di natura e origine molteplici³⁶.

Al di là delle differenze, determinate dal diverso contesto politico-sociale e dalle peculiari tradizioni ecclesiastiche consolidate nel tempo, i due casi di Aquileia e di Taranto presentano più di un aspetto comune. L'analogia può essere estesa

³⁶ Le notizie che precedono sono tratte da V. De Marco, *La diocesi di Taranto nell'età moderna (1560-1713)*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1988, in particolare pp. 49-155. Merita di essere riportato un giudizio sui pregi di questa chiesa, che ben ci fa comprendere il metro di valutazione che spingeva a ricercare o a rifiutare una determinata sede. Si tratta del passo di una lettera scritta da Roma il 4 settembre 1568 a Ludovico Beccadelli da Gio. Agostino Fanti, familiare del cardinale Girolamo da Correggio cui Filippo II aveva dato il vescovato tarantino: «Taranto è poi una delle principali città del Regno, fortissima, nobilissima. È arcivescovato. Ha d'entrata intorno a 7000 scudi. Ce ne sono sopra di pensione 1500. Ha in alcune terre dominio temporale e spirituale. In soma è un'honorata e bona chiesa» (Biblioteca Palatina di Parma: Ms. Pal. 1030/15, f. 67v. Ringrazio per la cortese segnalazione Gigliola Fragnito).

a numerosi altri vescovati d'Italia: qui ci limiteremo a citare qualche esempio tratto da altrettante cronotassi diocesane, genere storiografico estesissimo per mole, anche se non sempre criticamente perspicuo. A Mantova, dove dal primo Cinquecento alla tragedia del 1630 fu fortissima «l'incidenza della signoria nella vita ecclesiale», ebbe grande rilievo l'episcopato del francescano Francesco Gonzaga (1593-1620), caratterizzato da «una vastità di disegno ed alacrità di zelo quali la diocesi non aveva forse mai né per lungo tempo avrebbe più conosciuto». A Monopoli la riforma fu impostata dal vescovo Antonio Porzio nel sinodo del 1585 secondo due linee d'intervento, rispettivamente verso una limitazione del peso dei canonici capitolari e verso una regolamentazione del traffico delle messe, principale fonte di sostentamento per il clero locale. Il vescovo di Macerata Galeazzo Moroni (1573-1613), nipote di Carlo Borromeo, seguì l'esempio dello zio sia riguardo alla frequenza dei sinodi, sia nella cura posta nel fissare i confini delle parrocchie, e fu considerato uno dei migliori prelati della Contro-riforma. A Cortona il vescovo Giovanni Alberti (1585-1596) fu il primo a far stampare un sinodo nel 1588, e si distinse nell'opera di recupero a favore della mensa di possessi ceduti o allivellati in epoche precedenti. Negli stessi anni è notissima la figura di Feliciano Ninguarda, vescovo di Como (1588-1595), che visitò l'intera diocesi redigendo una magistrale descrizione analitica di pievi, chiese, monasteri ed altri enti ecclesiastici, che può reggere il confronto con quelle borromaiche. A Urbino, in concomitanza col venir meno del controllo del principe sugli episcopati del ducato, emerse la figura del vescovo Benedetto Ala, cremonese (1610-1620), che a imitazione di san Carlo tenne annuali sessioni sinodali e condusse una grandiosa visita pastorale, attraverso la quale affermò il primato storico e giuridico della Chiesa nella regione. Nello stesso volger d'anni il domenicano Michelangelo Seghizzi, vescovo di Lodi (1616-1625), coadiuvato dal vicario Defendente Lodi, preparò e indisse un sinodo (1619) che si concluse con una vera e propria statistica generale della diocesi. Nel suo breve governo come arcivescovo di Chieti (1616-1618) il teatino Paolo

Tolosa si distinse per aver tenuto il primo sinodo della diocesi e per aver fatto dipingere nella sala del palazzo vescovile la serie dei predecessori, segno tangibile dell'antichità di un potere che voleva rivendicare il proprio primato sul piano locale³⁷.

Non intendiamo insistere in questa elencazione di successi, che rischia di assumere i toni di un bollettino di guerra, nascondendo (come tutti i bollettini di guerra) le eventuali zone d'ombra, gli insuccessi parziali, le distruzioni e i disagi provocati dall'avanzata vittoriosa. Pensiamo, invece, che sia utile porsi due domande intorno a questa azione riformatrice dei vescovi post-tridentini: innanzitutto, in che misura e con quali reazioni fu avvertita da clero e popolo la più intensa presenza del vescovo e delle strutture diocesane sul territorio; e in secondo luogo, in quale ambito l'opera dei vescovi di questo periodo si rivelò più fragile.

Sul primo punto, a parte i conflitti di giurisdizione tra il vescovo e le altre potestà laiche ed ecclesiastiche (tema a cui abbiamo fatto ripetutamente cenno a proposito dei due casi di Aquileia e di Taranto), c'è da considerare l'impatto esercitato sulla vita quotidiana delle popolazioni da alcuni interventi normativi dei tribunali episcopali. Basti citare il problema cruciale del controllo sui matrimoni, con la concessione di dispense per i gradi di consanguineità e affinità secondo le prescrizioni tridentine³⁸. Nel giro di pochi decenni l'uso diffusissimo degli sponsali sulla parola, celebrati cioè «per verba de praesenti» senza l'intervento del parroco, fu ridotto drasticamente (anche se tale giudizio meriterebbe di essere corroborato da un

³⁷ A. Caprioli-A. Rimoldi-L. Vaccaro (a cura di), *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Mantova*, La Scuola, Brescia 1986, p. 124; Donvito, *Società meridionale*, cit., p. 205; O. Gentili, *Macerata sacra*, Recanati 1947, p. 53; Mirri, *I vescovi di Cortona*, cit., pp. 263-72; A. Caprioli-A. Rimoldi-L. Vaccaro (a cura di), *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Como*, La Scuola, Brescia 1986, p. 101; B. Ligi, *I vescovi e arcivescovi di Urbino. Notizie storiche*, Urbino 1953, vol. II, pp. 170-73; L. Samarati, *I vescovi di Lodi*, Milano 1964, pp. 232-36; *Memorie storiche intorno la serie de' vescovi ed arcivescovi Teatini...*, Napoli 1830, p. 37.

³⁸ Su questo tema: R. Merzario, *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como, secoli XVI-XVIII*, Einaudi, Torino 1981.

numero di ricerche più ampie di quelle fino a oggi disponibili). Per i casi pregressi i vescovi adottarono misure di vario genere: così durante la visita del 1575 nella sua diocesi di Brescia, Domenico Bollani talvolta intervenne d'autorità per imporre la regolarizzazione, in altri casi «cercò invece di sanare la situazione ricorrendo ad una dispensa curiale», soprattutto quando il matrimonio era stato contratto «propter paupertatem». Molto meno morbido fu l'intervento del Bollani nei confronti di una pratica legata al battesimo, cioè la consuetudine «baptizatos infantes in altari collocandi, ut eos inde muneribus compatres redimant». Contro quest'uso, che era visto con favore sia dai parroci che ne ricavano un utile, sia dalle famiglie che vedevano riconosciuto ed enfatizzato il ruolo primario dei padrini, il vescovo non adoperò nelle sue *Constitutiones* la formula consueta «moneamus», ma un più forte e definitivo «penitus abrogamus»³⁹. In generale, testi come le visite pastorali dei decenni successivi alla conclusione del Tridentino offrono l'impressione che i vescovi entrassero in un rapporto conflittuale, più apertamente di quanto fosse accaduto prima di allora, «con la rete di vincoli familiari e con le solidarietà ad essi sottese»⁴⁰. In questo contesto va collocata la regolamentazione delle confraternite secondo modelli uniformi, così come l'imposizione della clausura alle comunità monastiche femminili che avvenne per lo più «tra la disperazione delle monache, le proteste dei parenti, i tentativi di mediazione delle città». Inoltre «le norme relative alle doti, alla prefissione del numero, alla differenziazione delle categorie all'interno del monastero non ebbero soltanto ripercussioni sul piano disciplinare ed economico, ma anche sociale»⁴¹.

³⁹ D. Montanari, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 192-96.

⁴⁰ J. Bossy, *Controriforma e popolo nell'Europa cattolica*, in M. Rosa (a cura di), *Le origini dell'Europa moderna. Rivoluzione e continuità. Saggi da «Past and Present»*, De Donato, Bari 1977, p. 286.

⁴¹ G. Zarri, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali 9*, cit., pp. 413, 420. Sulle confraternite: G. Angelozzi, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, La Scuola, Brescia 1978; D. Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in «Società e storia», X (1987), pp. 81-137.

Dove invece l'azione dei vescovi mostrò le carenze più evidenti, fu nella formazione e nel controllo del clero secolare diocesano con o senza cura d'anime. A tale riguardo Mario Rosa ha osservato che «la stessa cellula di base dell'organizzazione secolare, la parrocchia, poteva di diritto e di fatto largamente sfuggire al controllo vescovile, almeno — e non era poco — in uno dei momenti più delicati della sua esistenza istituzionale, cioè al momento della nomina o della scelta del parroco, nonostante l'obbligo del concorso sancito dal Tridentino, qualora la parrocchia fosse di patronato laico, feudale, privato e di comunità e, in certa misura, anche qualora essa fosse di patronato ecclesiastico»⁴². Una documentata ricerca monografica sulle parrocchie urbane di Pisa offre, a tale proposito, un quadro molto significativo: a fine Cinquecento, su 44 chiese parrocchiali, 37 sfuggivano completamente o in parte al controllo della Curia episcopale per quel che riguardava la nomina del titolare⁴³.

Il sintomo più evidente del fallimento dell'azione di controllo dei vescovi sul clero secolare fu il mancato decollo dei seminari diocesani. Se è vero che nel trentennio 1563-1594 ne furono aperti in tutta Italia non meno di 125, è pure innegabile che buona parte del clero continuò a non essere formata in questi istituti, che in gran parte rimasero «meri convitti d'abitazione»⁴⁴. Ci limiteremo a citare, tra i tanti, due casi. A Cesena il seminario, fondato nel 1569, visse stentatamente, finché nel 1590 si dispose di non accogliervi più di 12 alunni; solo nella prima metà del Settecento la situazione mutò grazie all'acquisto di un palazzo e al rinnovo delle strutture⁴⁵. Nelle

⁴² Rosa, *Religione e società*, cit., p. 167.

⁴³ G. Greco, *La parrocchia a Pisa nell'età moderna (secoli XVII-XVIII)*, Pacini, Pisa 1984, pp. 37-63.

⁴⁴ M. Guasco, *La formazione del clero: i seminari*, in *Storia d'Italia. Annali 9*, cit., pp. 647-57. Dati significativi sui seminari del Mezzogiorno tra Cinque e Seicento in Rosa, *La chiesa meridionale*, cit., pp. 323-24.

⁴⁵ A. Turchini, *Una regolata società. La diocesi di Cesena in età moderna*, in A. Prosperi (a cura di), *Storia di Cesena*, vol. III, *La dominazione pontificia (secoli XVI-XVII-XVIII)*, Cesena-Rimini 1989, pp. 121-23.

diocesi comprese nei domini del duca di Savoia fino al 1630 non risulta l'esistenza di seminari diocesani a Saluzzo, Fossano, Annecy, Tarentaise, Maurienne e Nizza, mentre quello di Aosta venne soppresso nel 1595. Questo generalizzato fallimento di uno dei cardini della riforma indicata dal Concilio, e cioè la formazione di un clero secolare preparato ed agguerrito sotto il controllo dell'ordinario, andò di pari passo coll'affermazione delle strutture educative degli Ordini religiosi, e in particolare dei gesuiti: nei medesimi territori sabaudi, la Compagnia di Gesù aprì tra il 1561 e il 1628 sette scuole, a Mondovì, Chambéry, Torino, Vercelli, Nizza, Pinerolo e Cuneo, mentre i barnabiti si stanziarono a Vercelli, Thonon, Annecy, Asti⁴⁶. Questo processo fondamentale costituì sicuramente, accanto ad altri meno indagati (come l'accrescersi delle competenze dei tribunali dell'Inquisizione a danno delle curie episcopali), la premessa al venir meno, e talora allo sgretolarsi del potere vescovile negli anni della grande crisi secentesca.

4. *Il pieno Seicento: appannamento, disgregazione, eclissi del potere episcopale*

È noto come l'appannamento del ruolo degli episcopati nella restaurazione cattolica, che apparve evidente verso la metà del Seicento (ma anche in questo caso con diverse accentuazioni nelle varie aree italiane, e con qualche rilevante eccezione), sia stato in buona misura od esclusivamente ricondotto alla dialettica sviluppatasi all'interno delle istituzioni ecclesiastiche, e cioè al prevalere di una «Controriforma regolare» nei confronti della «Controriforma secolare» promossa dai decreti tridentini⁴⁷.

⁴⁶ Erba, *La Chiesa Sabauda*, cit., pp. 312-23, 408-22.

⁴⁷ Su questi temi risulta molto interessante il dibattito che si è svolto tra il 1981 e il 1984 sulle pagine della rivista «Società e storia», e in particolare l'intervento iniziale di E. Brambilla, *Società ecclesiastica e società civile: aspetti della formazione del clero dal Cinquecento alla Restaurazione*, in «Società e storia», IV (1981), pp. 299-366.

Senza voler certo negare da un lato la preponderanza assunta dagli Ordini religiosi nella Chiesa secentesca, e dall'altro il venir meno della spinta propulsiva del Tridentino e parallelamente la scomparsa di una generazione di vescovi che da esso traeva diretta ispirazione, il declino dell'«assolutismo episcopale» non può essere collegato in modo schematico a questi fattori. Basti rammentare che, laddove la potestà vescovile riuscì a difendere meglio le posizioni acquisite nell'età post-tridentina, ciò fu dovuto spesso all'azione di uomini provenienti da Ordini o Congregazioni regolari, come i teatini. Se dunque quell'appannamento e quel declino coinvolsero le diocesi di gran parte d'Italia, le cause sono da ricercare non soltanto nelle vicende interne al mondo ecclesiastico, ma anche e soprattutto nel quadro più generale della «crisi» del Seicento. Fu in correlazione a tale processo che mutò anche «un modo d'essere tradizionale, cittadino, della realtà diocesana: è il peso rafforzato della feudalità nel Mezzogiorno, sono i drammatici problemi delle città in crisi nel Nord d'Italia ad aprire un discorso diverso, a livello diocesano, nell'ambito degli orientamenti post-tridentini; è la campagna, sono le popolazioni rurali a porre più incisivamente nuove esigenze sul piano istituzionale-religioso»⁴⁸. Purtroppo non molte sono, a tutt'oggi, le ricerche in grado di illuminarci sui vari aspetti e sulle scansioni di una tale svolta: tanto che, nella difficoltà di coglierne il manifestarsi, si è anche pensato di negarne l'esistenza, o per lo meno di attenuarne il rilievo enfatizzando invece gli elementi di sostanziale continuità. Questa oscillazione interpretativa in merito alla crisi del XVII secolo non può non riflettersi anche sulle

⁴⁸ Rosa, *Religione e società*, cit., p. 276. Su questi temi meritano di essere ricordate, tra le pubblicazioni recenti: D. Sella, *L'economia lombarda durante la dominazione spagnola*, Il Mulino, Bologna 1982; A. De Maddalena, *Dalla città al borgo. Avvio di una metamorfosi economica e sociale nella Lombardia spagnola*, Angeli, Milano 1982; G. Politi, *I dubbi dello sviluppo. Rilevanza e ruolo del mondo rurale in alcune opere recenti (secoli XV-XVII)*, in «Società e storia», V (1982), n. 16, pp. 367-89; P. Malanima, *La decadenza di un'economia cittadina. L'industria di Firenze nei secoli XVI-XVIII*, Il Mulino, Bologna 1982; G. Muto, *La feudalità meridionale tra crisi economica e ripresa politica*, in «Studi storici Luigi Simeoni», XXXVI (1986), pp. 29-55.

considerazioni che svilupperemo su vescovi e diocesi di quel periodo, e che solleveranno — ne siamo consapevoli — molti più dubbi di quanti sapranno risolverne.

Cominciamo dal centro, dall'atteggiamento cioè della Curia romana nei confronti degli episcopati delle province italiane durante il vero e proprio *tournant* rappresentato dal pontificato di Urbano VIII (1623-1644). Troviamo, dunque, che nel 1635 venne istituita un'apposita Congregazione «super residentia Episcoporum» per regolamentare questo aspetto centrale della disciplina ecclesiastica post-tridentina. La Congregazione funzionò fino al 1668, promulgando qualche decreto contro chi trasgrediva all'obbligo della residenza: le punizioni, a dire il vero, non erano molto pesanti (il vescovo di Potenza fu colpito nel 1636 con la sospensione a divinis per un mese, il vescovo di Minervino nel 1651 dovette devolvere duecento scudi in elemosina), né tali avrebbero potute essere sulla base degli stessi canoni conciliari, e soprattutto di fronte al dilagare del fenomeno. Infatti la maggior parte dell'attività della Congregazione consistette nel rilascio delle dispense per giusta causa dall'obbligo di residenza, che non erano certo difficili da ottenere, data l'ampiezza delle motivazioni ritenute valide e cioè: la presenza di banditi nella diocesi (o analoghi motivi di turbamento sociale), la necessità di seguire di persona presso le magistrature superiori vertenze o liti di carattere giurisdizionale, la malferma salute e, frequentissima, l'insalubrità dell'aria della diocesi.

Risulta che, nel suo primo anno d'attività, la Congregazione concesse complessivamente 70 dispense, tutte (eccetto una) a vescovi d'Italia; in particolare, 35 furono rilasciate a vescovi di diocesi ubicate nel Viceregno napoletano⁴⁹. Questo dato singolo non consente generalizzazioni; e tuttavia appare significativo per più di una ragione. Da un lato, esso pare confermare ciò che ricaviamo da altre fonti, e cioè la crescente difficoltà da parte dei vescovi meridionali a rafforzare, o quanto meno a difendere le proprie posizioni di fronte all'offensiva del ba-

⁴⁹ Lauro, *La Curia romana*, cit., pp. 869-83.

ronaggio, e più in generale di fronte alla violenza capillare e diffusa che caratterizzò a lungo gran parte delle province del Viceregno. Tra le conseguenze di questo stato di cose c'era anche la difficoltà a coprire sedi disagiate, pericolose e per di più dotate di rendite miserrime con prelati degni. Gli esempi che si potrebbero addurre sono innumerevoli: ci limiteremo a qualche caso, tratto da storie diocesane pubblicate di recente.

A Gerace, in Calabria, dopo l'episcopato di Orazio Mattei (1601-1622) i successori fino alla rivolta del 1647 non misero piede nel territorio diocesano. Chi vi giunse nel 1650, il dottore di leggi Vincenzo Vincentino, si rivelò un pessimo soggetto: accusato e condannato da un tribunale romano per il furto di 800 ducati d'oro fu costretto alle dimissioni. Il successore Stefano Sculco (1670-1686) non fu da meno: accusato dello stupro di una giovane monaca, fu privato della dignità vescovile da un breve di papa Innocenzo XI, e relegato in un convento romano⁵⁰. A Nusco, il vescovo Pietro Paolo Russo, nominato nel 1649, dopo l'assassinio di un vicario foraneo e di un canonico chiese terrorizzato di essere trasferito a un'altra sede. Ma la sua richiesta giunse troppo tardi: nel 1657 anch'egli fu ucciso insieme al vicario capitolare. L'agostiniano Fulgenzio D'Arminio Monforte, vescovo dal 1669, se non ci rimise la pelle, poco mancò: i suoi nemici, accordatisi con una banda di briganti, lo fecero rapire per ben tre volte, e per altrettante lo rilasciarono dopo il pagamento d'un riscatto. Non ci stupisce il fatto che nel 1679 il vescovo presentasse le dimissioni, accolte un anno dopo. Il successore, Benedetto Giacinto Sangermano, visse di preferenza a Roma, lasciando che a Nusco spadroneggiasse suo fratello, un chierico coniugato che comandava una banda di sicari⁵¹. Nella vicina Lacedonia ecco quel che accadde nel 1682, secondo quanto scrisse il vescovo Benedetto Bortoli nella relazione «ad limina» presentata due anni dopo alla Congregazione del Concilio: «dum in lecto infirmus iacebam, ecce quod Palatium Episcopale a septuaginta

⁵⁰ D'Agostino, *I vescovi*, cit., pp. 112-40.

⁵¹ G. Passaro, *Cronotassi dei Vescovi della Diocesi di Nusco*, vol. II, *La successione*, Napoli 1975, pp. 183-218.

duobus perditissimis hominibus, alias banditis aggredditur»; costoro con «feritate plusquam barbara» tirarono giù dal letto il vescovo, e dopo aver fatto man bassa di «argenteis, suppellectili, nummis omnique alia», lo condussero come ostaggio in varie case della città e minacciandolo di morte «ad omnium conspectum ferro ad pectum admoto» si fecero consegnare altro denaro dai cittadini. Ma il peggio doveva ancora venire: «sic infernum, sub hieme rigido intra densa memora me exportarunt, ubi de momento in momentum mortem expectabam, sed placuit Deo post triginta duorum dierum spatium noctu diuque sub caelo, semimortuus, et omnibus spoliatus restitui ad vitam et libertatem». Il furto fruttò ai banditi, che erano in gran parte elementi locali, la cifra enorme di otto o novemila ducati (la rendita della mensa episcopale non superava i mille ducati annui). Il Bortoli, che si definiva «agnus in medio luporum», chiedeva alla fine della relazione di essere trasferito a una sede più tranquilla, aggiungendo che a Lacedonia sarebbe stato consigliabile inviare come vescovo «aliquis ex patritiis neapolitanis, sicut de preterito ibi fuerunt de prosapia Caraforum, et quam plurimi similes, et hoc modo cessabit omnis invasionis metus»⁵².

Non in tutto il Viceregno il quadro secentesco appare così fosco. A Taranto e a Monopoli i primi anni Quaranta furono caratterizzati ancora da importanti realizzazioni dei rispettivi ordinari, i teatini Tommaso Caracciolo dei principi di Avellino e Francesco Surgente. Sempre a Taranto la cattedra arcivescovile fu retta dal 1683 da un ottimo prelato, il teatino Francesco Pignatelli dei duchi di Monteleone. Ciò sembra da ricondurre da un lato alla diversa situazione sociale e istituzionale delle città pugliesi rispetto alle università infeudate della Calabria e del Principato Ultra, e dall'altro alla personalità «forte» di vescovi appartenenti a un ordine severo e pugnace come quello dei chierici regolari teatini, e per di più (come il Caracciolo e il Pignatelli) rampolli di potenti casate nobili⁵³.

⁵² G.G. Libertazzi, *La diocesi di Lacedonia nell'età moderna*, Venosa 1986, pp. 75-77. È da notare, a onor del vero, che almeno dall'inizio del Cinquecento in poi nessun Carafa era stato vescovo di Lacedonia.

⁵³ De Marco, *La diocesi di Taranto*, cit., pp. 224-38; Donvito, *Società meridionale*, cit., pp. 227-32.

Ed effettivamente nella disgregazione dei poteri tradizionali, che sembra una delle caratteristiche salienti della crisi secentesca, la possibilità per i vescovi di poter contare su forti appoggi nella famiglia e nel ceto d'origine dovette rappresentare (ancor più che nel secolo precedente) un elemento decisivo per lo stesso svolgimento delle funzioni connesse alla dignità. Ciò concorse ad una accentuata «aristocratizzazione» degli episcopati⁵⁴, le cui cause furono molteplici, non ultima la volontà delle maggiori famiglie di salvaguardare il patrimonio avito, accentrando nelle proprie mani anche il governo e le rendite di quelle diocesi, in precedenza lasciate a membri di famiglie di secondo piano. Questo processo, d'altra parte, si accompagnava e s'intersecava (in forme che meriterebbero indagini puntuali per i vari casi italiani) alla crescente «statalizzazione» degli episcopati medesimi: si trattava di una tendenza che, come

Per una situazione per certi versi analoga si veda M.A. Visceglia, *Territorio, feudo e potere locale. Terra d'Otranto tra medioevo e età moderna*, Guida, Napoli 1988, pp. 291-93. E cfr. ora M. Spedicato, *Episcopato e processi di tridentizzazione nella Puglia del sec. XVII*, Congedo, Galatina 1991.

Sui comuni di Terra di Bari e la loro nobiltà in epoca moderna si veda A. Spagnoletti, «L'incostanza delle umane cose». *Il patriato di Terra di Bari tra egemonia e crisi (XVI-XVIII secolo)*, Bari 1981.

⁵⁴ Nel 1977 Paolo Prodi rilevava la mancanza di «studi sull'estrazione sociale dell'alto clero nell'Italia settentrionale» (P. Prodi, *Istituzioni ecclesiastiche e mondo nobiliare*, in C. Mozzarelli-P. Schiera [a cura di], *Patriati e aristocrazie nobiliari...*, Trento 1978, p. 71). Da allora la situazione non è molto migliorata. A parte una breve sintesi di Mario Rosa sugli episcopati d'Italia nel Settecento, che sviluppava un precedente sondaggio relativo a diocesi del Mezzogiorno (M. Rosa, *The Italian churches*, in W.J. Callahan-D. Higgs [a cura di], *Church and society in Catholic Europe of the eighteenth century*, Cambridge UP, Cambridge 1979, pp. 66-76; Id., *Diocesi e vescovi nel Mezzogiorno durante il vicereame spagnolo. Capitanata, Terra di Bari e Terra d'Otranto dal 1545 al 1714*, in *Studi storici in onore di Gabriele Pepe*, Bari 1969, pp. 531-80), mancano studi relativi al tema episcopati-nobiltà italiana che possano stare alla pari con quelli di N. Ravitch, *Sword and Mitre. Government and Episcopate in France and England in the Age of Aristocracy*, Mouton, The Hague-Paris 1966; M.M. Edelstein, *Social origins of the episcopacy in the reign of Francis I*, in «French Historical Studies», VIII (1974), pp. 377-92; J.M. Hayden, *The social origins of the French episcopacy at the beginning of the seventeenth century*, in «French Historical Studies», X (1977), pp. 27-40; J. McManner, *Aristocratic vocations. The bishops of France in the eighteenth century*, in «Studies in Church History», XV (1978), pp. 305-25; F.J. Baumgartner, *Change and Continuity in the French Episcopate. The Bishops and the Wars of Religion, 1547-1610*, Durham 1986.

l'«aristocratizzazione», aveva radici lontane, ma che proprio nel corso del Seicento si manifestò in tutta la sua forza.

A questo proposito, merita di essere riportata la testimonianza di un giovane curiale veneziano di famiglia «cittadina», Pietro Ottoboni, che nel 1641, saputo che gli era preclusa la strada al vescovato di Crema cui aspirava, perché si trattava di un luogo di confine e per questo destinato a un patrizio, espresse tutta la sua amarezza e delusione con le parole che seguono: poiché «nessun vescovato nello Stato veneto è senza confini, essendo questo riguardo sarei escluso da tutti, perché Concordia, Crema, Zara, Padova, Vicenza, Verona, Brescia, Ceneda, Treviso, Aquileia, insomma tutti i vescovati confinano». L'Ottoboni mostrava il suo scetticismo di fronte a questa motivazione, che faceva dipendere la preferenza accordata ai prelati patrizi da motivi strategici e di opportunità politica: secondo il suo pensiero, «sempre ci saranno dei Nobeli pretendenti anche per le cose minime». Notissimo esempio di una tale «ingordigia» era il cardinal Federico Cornaro, «che vuol tutto né lascia che li altri habbi niente»⁵⁵. È pur vero che l'Ottoboni riuscì, malgrado gli inizi stentati, a compiere una brillante carriera curiale che lo condusse al cardinalato nel 1652, e, dopo un breve intermezzo come vescovo di Brescia, alla guida della Congregazione del Sant'Uffizio e da ultimo, nel 1689, al soglio pontificio. Ma, a proposito di questa fortunata ed eccezionale ascesa, è da notare che essa ebbe costantemente al suo centro Roma e la Curia: allontanarsene non poteva che significare una perdita di posizioni acquisite o una rinuncia volontaria alle massime aspirazioni, a meno che l'assenza non fosse stata compensata da vantaggi sostanziosi. Se l'Ottoboni, dopo una attenta disamina, accettò di passare dieci anni alla guida della diocesi bresciana, lo fece soprattutto per motivi econo-

⁵⁵ A. Menniti Ippolito, *Ecclesiastici veneti, tra Venezia e Roma*, in *Venezia e la Roma dei Papi*, Banca Cattolica del Veneto 1987, pp. 209-34.

Sui «cittadini originari» a Venezia e sui loro rapporti colle famiglie del patriziato si vedano le osservazioni di G. Trebbi, *La cancelleria veneta nei secoli XVI e XVII*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XIV (1980), pp. 65-125.

mici: come riferì l'ambasciatore del duca di Mantova a Roma, la cospicua rendita assicurataagli dall'episcopato consentì all'Ottoboni di risollevarle le finanze familiari, dissanguate dalle spese sostenute pochi anni prima per ottenere l'ambita ascrizione al patriziato veneto, e quindi gli aprì la strada al proseguimento di una dispendiosa carriera curiale⁵⁶.

Quanto in basso fosse caduto, a metà del Seicento, il prestigio delle funzioni episcopali, lo mostra in modo esemplare, più del caso dell'Ottoboni, quello del suo contemporaneo Alfonso Litta, metropolita milanese dal 1652, il quale fu a lungo tormentato dal cruccio di essere «arcivescovo non cardinale». Per «machiavellistica politica» gli era stata negata la porpora; e dunque, giunto all'«orlo delle fortune maggiori», il povero Litta doveva accontentarsi dell'arcivescovato di Milano. In una lettera al segretario di Stato Fabio Chigi del 1654, egli commentava amaramente:

riflettendo io di haver alle mani il più bell'Arcivescovado della Christianità, applicarò in questo al servizio di Sua Divina Maestà, senza badar più oltre, nel poco tempo di vita che m'avanza, avendo malamente spesi sin qui quarantacinque anni e sei mesi⁵⁷.

Il governo di una diocesi (e di quale diocesi!) era dunque visto dal Litta come un ripiego cui rassegnarsi di fronte all'insuccesso di una carriera curiale. Ma c'è di più: nelle biografie di alcuni prelati secenteschi il trasferimento in una diocesi assumeva il significato di disgrazia politica, o per lo meno di interruzione di un'ascesa. Scorrendo i primi volumi del *Dizionario Biografico degli Italiani*, mi sono imbattuto in almeno tre casi del genere: quello di Pietro Aldobrandini, segretario di Stato dello zio Clemente VIII, che con l'ascesa di Paolo V perdette

⁵⁶ A. Fappani-F. Trovati, *I vescovi di Brescia*, Brescia 1982, pp. 174-76; G. Signorotto, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 148.

⁵⁷ Signorotto, *Inquisitori e mistici*, cit., pp. 195-96. Occorre aggiungere che nel 1666 il Litta ottenne la tanto agognata porpora cardinalizia, poté partecipare a tre conclavi, e morì a Roma (non a Milano!) nel 1679. Cfr. E. Cazzani, *Vescovi e arcivescovi di Milano*, Massimo, Milano 1955, pp. 257-60.

potere e nel 1606 si rassegnò a ritirarsi nella sua diocesi di Ravenna, cui era stato insignito dallo zio nel 1604; quello di Pompeo Arrigoni, ascoltato consigliere di Clemente VIII e di Leone XI, che cadde anch'egli in disgrazia sotto Paolo V, che lo privò della carica di datario e lo allontanò da Roma assegnandogli l'arcivescovato di Benevento (1607); quello, davvero esemplare di Camillo Astalli che, adottato da Innocenzo X, ne ricevette cariche e prebende degne di un cardinale nipote, ma poi macchiatosi di una grave imprudenza diplomatica, si giocò il favore del pontefice, il quale per punizione lo inviò a reggere la chiesa di Fano (1654). Un percorso inverso fu quello di Lorenzo Azzolini che, dopo aver svolto le funzioni di vicario generale di Fermo e di vescovo di Ripatransone, fu chiamato a Roma nel 1624 da Urbano VIII, che gli affidò la compilazione dei dispacci di stato: da quel momento il prelato marchigiano iniziò una brillante carriera curiale, pur conservando la diocesi di Ripatransone, dove è probabile che si recasse molto saltuariamente nelle pause dei suoi impegni romani. Il fenomeno è stato documentato, soprattutto per quel che riguarda le diocesi dei territori pontifici, anche per l'epoca successiva: «la resistenza a lasciare Roma diventa molto evidente ogni volta che venga offerta una 'chiesa', cioè un vescovato»⁵⁸.

Non è detto che il privilegiamento della carriera curiale rispetto al governo di una diocesi significasse di per sé il venir meno dell'impegno di un vescovo a favore del proprio episcopato. Anzi, standosene a Roma l'ordinario poteva ottenere più rapidamente ed efficacemente, che non risiedendo nella sua sede, vantaggi di ogni genere sia per la giurisdizione e l'immunità episcopale, sia a favore di singoli diocesani che a lui si rivolgevano. Ma questo sistema (che certo non era nato nel Seicento, ma che a partire dai papati di Paolo V Borghese e

⁵⁸ *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., vol. II, pp. 107-12 (E. Fasano Guarini, *Aldobrandini Pietro*); vol. IV, pp. 320-21 (G. De Caro, *Arrigoni Pompeo*), 453-54 (G. De Caro: *Astalli Camillo*), 772-73 (G. De Caro, *Azzolini Lorenzo*); R. Ago, *Carriere e clientele nella Roma barocca*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 92-93 (e cfr. pp. 74-75 per il caso di Camillo Cybo).

soprattutto di Urbano VIII Barberini raggiunse una perfezione perversa) implicava come contropartita l'abbandono a se stesso del clero secolare della diocesi e degli stessi diocesani, che sempre meno venivano sollecitati a conformarsi ai modelli a suo tempo elaborati dai padri conciliari e divulgati dai vescovi nel periodo «eroico» della Controriforma. Con ciò non si vuole negare che, nel corso del Seicento, maturassero forme di devozione e di vita ecclesiastica originali e importanti; né tanto meno si intende sottovalutare l'opera di controllo, guida e repressione delle infrazioni dottrinali e comportamentali esercitata da uomini e istituzioni ecclesiastiche, e in particolare da alcuni Ordini e Congregazioni regolari e dai tribunali del Sant'Uffizio. Ma — questo è il punto — tutto ciò ben poco aveva a che fare con l'oggetto della nostra presente analisi, vale a dire i vescovi e le strutture diocesane.

Non sarebbe tuttavia corretto espungere dal quadro, perché in contrasto con questa valutazione generale, alcuni elementi che indicano una ripresa, e per certi versi una considerazione nuova del ruolo del vescovo, proprio a partire dalla metà del Seicento. Basti pensare alla pubblicazione, tra il 1643 e il 1662, della grandiosa opera del cisterciense Ferdinando Ughelli *Italia Sacra, sive de Episcopis Italiae et Insularum adiacentium, rebusque ab iis praeclare gestis, deducta serie ad nostram usque aetatem*. Nell'Ughelli non mancava, al di là del gusto erudito che cominciava a diffondersi soprattutto in ambiente benedettino (e di cui quest'opera fu una delle prime manifestazioni in Italia), la volontà di scuotere i vescovi col richiamo all'antichità e all'importanza del loro ruolo nell'organizzazione ecclesiastica. Ed in effetti molti di loro vennero direttamente coinvolti nel progetto dell'erudito fiorentino, e gli fornirono documenti antichi e recenti, e non di rado la propria autobiografia da inserire nell'*Italia Sacra*: il che probabilmente contribuì a sviluppare negli ordinari delle diocesi d'Italia una coscienza del proprio «essere vescovi», cioè titolari sì di un'alta dignità, ma anche di una sede legata a un territorio, a un popolo e a vicende

storiche peculiari⁵⁹. Se questa è un'ipotesi meritevole di verifiche documentarie, non ci sono dubbi sul fatto che l'Ughelli fu incoraggiato nella sua impresa dal papa Alessandro VII Chigi, durante il cui governo dal 1655 al 1667 si fecero sempre più avvertibili i segni di una presa di coscienza da parte del Papato dell'urgente necessità di una svolta istituzionale e morale per arrestare il processo degenerativo del clero secolare che rischiava di diventare incontrollabile⁶⁰. Importante, in tal senso, fu l'accentuazione data da papa Chigi al proprio ruolo di vescovo di Roma, esempio e sprone per gli ordinari di tutto il mondo cattolico. Egli compì infatti nel 1656 una visita a tutte le chiese ed ospedali romani, che fu estesa alle diocesi suburbicarie; quindi i vescovi d'Italia ed isole adiacenti (una formula presente anche nel titolo dell'opera dell'Ughelli, e che d'ora in avanti sarà usata con frequenza nelle bolle pontificie) vennero invitati a tenere dei sinodi; e di lì a poco un'analogha sollecitazione fu rivolta ai vescovi tedeschi e polacchi. Un altro provvedimento importante di Alessandro VII riguardante gli episcopati fu l'abolizione dell'uso di cedere per dimissioni l'ufficio, trattenendo però le rendite della mensa e talora il diritto di nominare ai benefici di collazione vescovile. Anche se una simile misura non portò alla scomparsa delle pensioni, essa contribuì ad affermare il prestigio dell'ufficio vescovile, superiore e indipendente di fronte alla preminenza di singoli personaggi, e in particolare di prelati insigniti della porpora cardinalizia⁶¹.

⁵⁹ Pastor, *Storia*, cit., vol. XIV, t. 1 (1961), p. 509; Hay, *La Chiesa*, cit., pp. 4-6. È importante ricordare che la nuova edizione dell'*Italia Sacra*, curata dal prete veneziano Nicolò Coleti e uscita a Venezia dal 1717 al 1722 in 10 volumi in folio, fu promossa da papa Clemente XI Albani. Da un avviso del 7 giugno 1704 si ricava che «ha Sua Santità pensato di far perfezionare l'Istoria Sacra composta da Ughello mancante di molte notizie trascurate, havendo a quest'effetto fatta una raddunanza di prelati intelligenti, che assisteranno a quest'opera, e mandate lettere circolari a tutti li vescovi per le notizie antiche e moderne de' loro vescovati per ristamparla» (Pastor, *Storia*, cit., vol. XV, p. 385).

⁶⁰ M. Rosa, *Alessandro VII*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., vol. II, pp. 205-15.

⁶¹ Dall'esame del vol. V della *Hierarchia catholica*, cit. si ricava che, dopo il pontificato di Alessandro VII, i casi di rassegne di vescovati con la riserva

5. La centralità degli episcopati nelle Chiese d'Italia tra la fine del Seicento e l'età delle riforme

Anche se è possibile rintracciare già ai tempi di Alessandro VII alcuni segni di un clima nuovo, ad un altro pontefice dev'essere attribuita la vera e propria svolta destinata a dare ai vescovi, nell'ambito dell'organizzazione ecclesiastica e di fronte alla società italiana, un ruolo centrale destinato a protrarsi nel tempo. Intendiamo alludere a Innocenzo XI, il comasco Benedetto Odescalchi, che come vescovo di Novara non aveva (a dire il vero) lasciato un'impronta particolarmente significativa, in quanto anche per lui l'esperienza diocesana aveva costituito solo una tappa nell'ambito di una carriera curiale che aveva avuto a Roma il suo fulcro. Ma una volta diventato papa, l'Odescalchi palesò immediatamente la volontà d'imprimere una riforma morale «in capite et in membris» alla Chiesa, dirigendo la sua attenzione da un lato verso la Curia romana, dall'altro verso gli episcopati; e per attuare questi propositi, volle accanto a sé alcune delle migliori intelligenze del mondo ecclesiastico romano, primo fra tutti il celebre avvocato e canonista di Venosa Giambattista De Luca. Per limitarci all'og-

dei frutti della mensa a favore del dimissionario salvo una quota minima lasciata al neoeletto, furono i seguenti:

Anno	Diocesi	Vescovo eletto	Vescovo dimissionario
1668	Fermo	Giannotto Gualtieri	card. Carlo Gualtieri*
1668	Verona	Sebast. Pisani ju.	Sebast. Pisani sr.
1671	Jesi	Lorenzo Cybo	card. Alderano Cybo
1671	Siena	card. Cel. Piccolomini	Ascanio Piccolomini**
1674	Ravenna	Fabio Guinigi	card. Paluzio Paluzzi*
1690	Tivoli	Antonio Fonseca	card. Gal. Marescotti*

* Col diritto di conferire i benefici di collazione episcopale.

** Col diritto di conferire i benefici anche di giuspatronato e delle giurisdizioni di tutti i luoghi chiamati «il vescovado foraneo».

Dopo il 1690 non sono reperibili nei volumi della *Hierarchia catholica* casi analoghi, anche se naturalmente proseguì (ma in misura alquanto ridotta) l'uso di conferire pensioni sui frutti delle mense a favore dei vescovi dimissionari, in specie se cardinali.

getto specifico del nostro discorso, è da ricordare che nel 1676 Innocenzo XI istituì una Congregazione incaricata di «informarsi de' soggetti che avea a promuoversi a' vescovadi», un anno dopo venne pubblicata la costituzione *Circumspecta Sedis Apostolicae*, che si proponeva di porre un freno e regolamentare le pensioni: nel 1681, poi, riprese a funzionare la Congregazione sulla residenza dei vescovi. Questi provvedimenti facevano parte di un progetto più ampio di riforma, che prevedeva il ridimensionamento numerico del collegio cardinalizio con la conseguente soluzione dell'annoso problema del mantenimento dei cardinali «poveri», la scomparsa del «nepotismo», la riduzione delle entrate ecclesiastiche illegittime, derivanti cioè da un insieme di abusi diventati consuetudine⁶².

Alcune di queste misure rimasero allo stadio di progetti, altre furono realizzate dai successori di Innocenzo XI, e in particolare da Innocenzo XII Pignatelli e Clemente XI Albani, e poi in forma più organica e coerente da due papi che, prima di essere elevati al soglio, erano stati ordinari diocesani di grande notorietà: Benedetto XIII Orsini e Benedetto XIV Lambertini. In ogni modo è importante notare che il settore, ove si ebbero i successi più rapidi e duraturi, fu proprio quello degli episcopati d'Italia. Nel periodo compreso tra gli anni Settanta del Seicento e gli anni Cinquanta del secolo successivo ci imbattiamo infatti in un numero straordinariamente alto (soprattutto in confronto al cinquantennio precedente) di vescovi culturalmente agguerriti, moralmente degni, impegnati a fondo nei compiti pastorali, e soprattutto coscienti e orgogliosi dell'importanza dell'ufficio rivestito. Per spiegare e giustificare un fenomeno così ampio e generalizzato, è giusto richiamarsi — e l'abbiamo fatto — all'attenzione nuova prestata dai pontefici e da una parte della Curia romana al ruolo dei vescovi. E a tale proposito è bene rammentare anche quelle misure volte a reintegrare gli ordinari diocesani nel pieno possesso delle

⁶² Per un più ampio esame della «svolta innocenziana» mi permetto di rinviare alla prima parte del mio saggio *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1675-1760)*, in *Storia d'Italia. Annali* 9, cit., pp. 721-66.

rendite di loro pertinenza: nel 1694, ad esempio, Innocenzo XII con la bolla *Inscrutabili aeternae sapientiae* dispose che la camera Apostolica non avesse più diritto allo «spoglio» sui frutti delle mense dei vescovati napoletani rimasti vacanti, che viceversa dovevano essere goduti dalle rispettive curie diocesane⁶³.

Ma probabilmente tutto ciò non sarebbe stato sufficiente, se non avesse coinciso con un processo più generale di trasformazione culturale delle classi dominanti italiane (ed europee), le quali nel giro di qualche decennio mutarono profondamente comportamenti, abitudini, orientamenti ideologici, linguaggio. Poiché una buona parte dell'episcopato era di estrazione nobile, lo stile di governo delle diocesi italiane risentì immediatamente di un simile cambiamento⁶⁴.

Tra le componenti di una tale trasformazione culturale (che qui ci limitiamo a richiamare sommariamente) non può essere trascurata la grande influenza esercitata sull'Italia nel suo complesso dai modelli provenienti dai paesi oltremontani, in primo luogo dalla Francia, ma anche dal mondo germanico. Tra questi modelli c'era da un lato l'episcopato gallicano, dall'altro la rinnovata fioritura dei principati vescovili del Sacro Romano Impero⁶⁵. È noto quanto l'una e l'altra abbiano influenzato i giurisdizionalisti napoletani del primo Settecento,

⁶³ *Magnum Bullarium Romanum*, Augustae Taurinorum 1870, t. 20, pp. 590-94. Su questo tema molto importante per la storia dell'episcopato del Mezzogiorno nei suoi rapporti con Roma si veda A. Cestaro, *Lo «spoglio» dei vescovi nel Regno di Napoli: una fonte poco utilizzata*, in *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa*, Napoli 1980, pp. 637-726.

⁶⁴ Su questa trasformazione culturale delle nobiltà europee ci limiteremo a richiamare: O. Brunner, *Vita nobiliare e cultura europea*, Il Mulino, Bologna 1972; J. Meyer, *Noblesse et pouvoir dans l'Europe d'ancien régime*, Hachette, Paris 1973; G. Chaussinand-Nogaret, *La noblesse au XVIII^e siècle. De la Féodalité au Lumières*, Hachette, Paris 1976 (e la nota critica di C. Capra, *La nobiltà europea prima della rivoluzione*, in «Studi storici», XVIII [1977], pp. 117-38). Per l'Italia: C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 291-314.

⁶⁵ AA.VV., *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo. Egemonia francese — Gianesismo — Missioni (XVII-XVIII sec.)*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 67-80, 510-42.

in particolare Costantino Grimaldi e Alessandro Riccardi⁶⁶. Ed è assai probabile — anche se non sono molte le ricerche sistematiche su questi temi — che opere come quelle di Louis Thomassin e, più tardi, del Fleury e del van Espen, abbiano contribuito a promuovere in Italia una trattatistica nuova, in cui il vescovo era collocato al centro della vita ecclesiastica. Ciò poteva comportare sia un'adesione a tesi conciliaristiche, o in ogni caso polemiche nei confronti del primato del vescovo di Roma, sia la fedeltà al primato papale ma con una più sensibile accentuazione del ruolo degli episcopati. Questo secondo orientamento è molto bene illustrato dal *Tractatus de potestate iurisdictionis* del giurista Carlo Antonio Manenti, pubblicato a Roma nel 1726 con il patrocinio, e forse col diretto intervento sul testo del papa Benedetto XIII. In esso era affermato con nettezza di toni che «ecclesiam universalem commissam esse episcoporum ordini, sub uno supremo monarcha Romano pontefice»⁶⁷.

In che modo si manifestò nelle diocesi d'Italia questa nuova (o rinnovata) centralità degli episcopati? Per rispondere a tale domanda, abbiamo esaminato una trentina di storie diocesane relative alle diverse aree regionali italiane, soffermandoci sui vescovi attivi tra il 1675 e il 1755. Pur con tutte le cautele derivanti dall'esiguità e dalla casualità del campione, nonché dal carattere prevalentemente apologetico di questo tipo di letteratura, l'indagine ci ha consentito di mettere in luce alcune costanti significative, su cui val la pena di soffermarsi.

⁶⁶ A. Lauro, *Il giurisdizionalismo pregiannoneiano nel regno di Napoli. Problema e bibliografia (1563-1723)*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1974, pp. 67-68.

Sul Grimaldi e il Riccardi si vedano i profili tracciati da G. Ricuperati e una ampia scelta degli scritti in *Politici ed economisti del primo Settecento*, Riccardi, Milano-Napoli 1978, pp. 695-838.

⁶⁷ G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Herder, Roma-Freiburg-Basel-Barcelona-Wien 1964, pp. 212-18. Intorno a questa trattatistica di fine Seicento e primo Settecento offrono molte indicazioni G. De Rosa, *Giuseppe Crispino e la trattatistica sul Buon Vescovo*, in Id., *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 103-43; A. Turchini, *Pastorale e Riforma della Chiesa fra '600 e '700: il «Synodicon» del Cardinal Orsini*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIX (1983), pp. 388-414.

A proposito delle ponderose visite pastorali del cardinale Gregorio Barbarigo, vescovo di Padova (si tratta di ben 37 volumi per il trentennio 1664-1697, mentre per il secolo compreso tra il 1570 e il 1663 se ne contano solo 22), è stato osservato che «quell'attenzione particolare per la registrazione e conservazione degli atti che la fonte rivela e che si manifesta pure in moltissime annotazioni del tutto estranee a preoccupazioni giuridiche» è da ricondurre

all'interno di una concezione e di una pratica del governo vescovile, di cui essa stessa è una componente... Par di leggersi la consapevolezza che descrivere e custodire gli atti, parrocchiali e diocesani, significasse pure tutelare un deposito di norme, d'indirizzi, di criteri di condotta ecclesiastica e di vita religiosa, lasciare insomma salde radici da tramandare nel tempo.

Non era una tendenza del tutto nuova: ma ora, a differenza che nei decenni post-tridentini, era fondata su una più solida e avvertita erudizione storica, che il Barbarigo ben conosceva e apprezzava. Come poi emerge dalle raccomandazioni rivolte ai parroci («non aspernatis modica: nam qui spernit modica, paulatim decedit»), il vescovo di Padova aveva particolarmente a cuore la costituzione e la corretta tenuta degli archivi; ed infatti al suo episcopato, ed in particolare alle visite degli anni Ottanta, risale l'introduzione nella diocesi padovana di un «effettivo riordinamento in materia di registri e di libri parrocchiali»⁶⁸. A Benevento, il primo editto dell'arci-

⁶⁸ L. Billanovich Vitale, *Per uno studio delle visite pastorali del Barbarigo. I. Note introduttive alla prima visita (1664-1671)*, in *Contributi alla storia della Chiesa padovana nell'età moderna e contemporanea*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, vol. I, Padova 1982, pp. 33-85; Id., *Per uno studio delle visite pastorali del Barbarigo. II. Gli atti delle visite dal 1672 al 1697*, in A. Gambasin (a cura di), *Contributi alla storia della Chiesa padovana nell'età moderna e contemporanea*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, vol. II, Padova 1984, pp. 9-169.

A proposito dei rapporti del Barbarigo con l'erudizione francese, è interessante il passo di una sua lettera al procuratore di comun Giulio Giustinian del 26 giugno 1677: «I francesi adesso hanno messo fuori questa forma di studio facile e fruttuoso de' Padri e Concilii. E questi appunto ho comprato in diciassette tomi» (cit. da S. Serena, *S. Gregorio Barbarigo e la vita spirituale e culturale nel suo seminario di Padova. Lettere e saggi editi dagli amici in memoria*, Antenore, vol. I, Padova 1963, p. 211).

vescovo Vincenzo Maria Orsini, domenicano e cardinale, reduce da una felice esperienza di governo diocesano a Cesena e a Manfredonia, riguardò la «confezione de' nuovi libri parrocchiali» e il «regolato ed uniforme registramento delle cose, a' medesimi libri appartenenti» (1° giugno 1686). In occasione del sinodo diocesano del 1688 l'Orsini mostrò grande gioia perché il terremoto di quell'anno aveva lasciato intatto, grazie alla protezione di san Filippo Neri, «l'Archivio Arcivescovile, la Cancelleria, le stanze del mio Vicario dove era gran quantità di scritture, e la biblioteca del mio Capitolo Metropolitano, dove si ritrovano le scritture più importanti della mia Chiesa; ed in una parola il Santo ha conservato tutte le scritture, che in qualche maniera appartenevano alle ragioni e al governo della medesima mia Chiesa»⁶⁹. Passiamo a Firenze. Nel tessere le lodi del nuovo arcivescovo Tommaso dei conti della Gherardesca, nominato nel 1703, uno scrittore contemporaneo insistette soprattutto sul fatto che nel 1709 il prelado aveva fatto rifabbricare «con nobiltà di disegno e di architettura da' fondamenti» il pubblico archivio della curia arcivescovile che era «incapace della molteplicità delle scritture, ed in tre piccole incolte stanze diviso, senza verun decoro, anzi più tosto impraticabile e diforme»⁷⁰. Se attraversiamo il mare e ci spostiamo in Corsica, ecco il vescovo di Sagona Pier Maria Giustiniani (1726-1741), un benedettino che in qualità di segretario dell'abate di Montecassino era stato uno dei protagonisti del Concilio romano del 1725 convocato da papa Benedetto XIII, quel Vincenzo Maria Orsini già ricordato come vescovo di Benevento. Nel 1729 il Giustiniani così scrisse all'abate Gattola, prefetto della biblioteca cassinese:

Vado alla meglio riordinando questo piccolo Archivio che consiste tutto in mucchi di carte l'uno sopra l'altra... Io finora ho fatto

⁶⁹ A. De Spirito, *L'attività archivistica del card. Vincenzo Maria Orsini nell'arcidiocesi beneventana*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLII (1988), pp. 451-83.

⁷⁰ L.G. Cerracchini, *Cronologia sacra de' vescovi e arcivescovi di Firenze...*, Firenze. Nella stamperia di S.A.R. per Jacopo Guiducci e Santi Franchi 1716, p. 253.

fare un armadio grande e forte per porlo in cauto alla meglio, giacché non ho potuto fissarlo in una stanza, non essendovi casa propria del vescovo in queste parti⁷¹.

A due anni prima risaliva la costituzione *Maxima vigilantia* di Benedetto XIII, che regolava la materia concernente l'erezione degli archivi ecclesiastici, e in particolare vescovili, in Italia⁷². Gran parte di questi dovettero il loro riordinamento proprio ai vescovi attivi nei decenni centrali del XVIII secolo: citeremo, tra i tanti, Federico Alamanni a Pistoia, Antonio Marino Priuli a Vicenza, Giuseppe Pozzobonelli a Milano⁷³.

In questa centralità degli archivi confluivano istanze e preoccupazioni di diversa natura: la volontà di un ordinato e burocratico controllo da parte degli uffici diocesani centrali sulla situazione delle varie parrocchie; la possibilità di rivendicare su basi documentarie solide i diritti della Chiesa di fronte alle contestazioni degli altri poteri territoriali: il gusto per la conservazione e lo studio degli atti antichi. L'archivio vescovile diventava così, soprattutto attraverso l'esempio e lo stimolo del «papa archivista» Benedetto XIII⁷⁴, un segno tra i più percepibili del ruolo insieme di difesa e di rafforzamento delle strutture ecclesiastiche assunto dagli episcopati d'Italia.

Ma organizzare un archivio significava anche — lo si è visto nel caso di Firenze — promuovere un'attività edilizia. E qui tocchiamo un'altra caratteristica dei vescovi del periodo che stiamo esaminando, per la quale mancano studi d'insieme: l'intensa opera di costruzione, ricostruzione e ampliamento di edifici legati alle funzioni episcopali (cattedrali, palazzi vescovili,

⁷¹ C. Starace, *Monsignor Pier Maria Giustiniani vescovo di Sagona (1693-1795)*, in «Archivio storico di Corsica», X (1934), p. 335.

⁷² *Magnum Bullarium Romanum*, cit., 1871, t. 22, pp. 560-67.

⁷³ A.M. Rosati, *Memorie per servire alla storia de' vescovi di Pistoia*, in Pistoia. Nella stamperia dell'Atto Bracali stampator vescovile 1766, pp. 229-36; G. Mantese, *Memorie storiche della Chiesa Vicentina*, vol. V (1700-1866), Accademia Olimpica, Vicenza 1982, p. 158; Cazzani, *Vescovi e arcivescovi*, cit., pp. 272-76.

⁷⁴ E. Loevinson, *La costituzione di Benedetto XIII sugli archivi ecclesiastici: un papa archivista*, in «Gli archivi italiani», III (1916), pp. 159-206.

seminari diocesani, ville extraurbane) che fu promossa dagli ordinari di tutta Italia a partire dagli ultimi decenni del Settecento e proseguì per tutto il Settecento. Anche a un esame sommario e non sistematico delle storie diocesane e delle biografie dei vescovi, non si può non essere colpiti dalla circostanza che gran parte di tali costruzioni, giunte fino ai giorni nostri, assunsero una forma definitiva non nell'epoca post-tridentina, ma nel periodo che abbiamo detto. Tra questi edifici meritano un discorso a parte i seminari diocesani. Ancora una volta fu Benedetto XIII con la costituzione *Credite nobis* del 22 maggio 1725, che istituiva un'apposita Congregazione dei seminari, e la successiva lettera enciclica del 30 marzo 1726, a raccomandare la erezione di tali istituti⁷⁵. Ma non bastava costruire una casa capace di accogliere gli aspiranti al sacerdozio: occorreva prima di tutto che costoro vi entrassero e vi soggiornassero continuativamente per tutto il corso degli studi, ed in secondo luogo che tali studi, impartiti da un corpo docente preparato e non assenteista, fossero finalizzati alla formazione di sacerdoti destinati alla cura d'anime. Una trasformazione così radicale della mentalità e degli orientamenti del clero secolare non poteva ovviamente avvenire in un attimo: e per questo è anacronistico proiettare già nel primo Settecento realtà che sarebbero state proprie, e non senza eccezioni rilevanti, del secondo Ottocento. E tuttavia in molte diocesi d'Italia fu proprio nell'epoca qui considerata che i seminari cominciarono ad assumere un ruolo di primissimo piano nella vita sociale e culturale. Basti citare quello di Padova colla celebre tipografia, quello di Brescia dove avrebbero insegnato Zola e Tamburini, quello di Prato che, soprattutto a partire dall'episcopato di Federigo Alamanni (1732-1775), garantì ai giovani chierici una formazione molto ampia e culturalmente approfondita. Ma anche in una piccola diocesi meridionale, come Tropea, il vescovo Felice de Pau (1751-1782) pose al

⁷⁵ *Magnum Bullarium Romanum*, cit., vol. XXII, pp. 174-79; L. Ferraris, *Prompta Bibliotheca Canonica. Juridico-Moralis. Theologica... Editio secunda*, Bononiae et Venetiis, apud Franciscum Storti 1752, t. VII, pp. 94-105.

centro del suo programma di governo la ristrutturazione del seminario, riuscendo a portare il numero degli studenti da otto a quaranta e dotando l'istituto di ottimi maestri⁷⁶. Un altro dato, che riteniamo indicativo del decollo questa volta non effimero dei seminari diocesani, è costituito dalla frequenza con cui gli ordinari lasciarono i propri libri alla biblioteca del seminario della diocesi dove avevano esercitato il governo. Il fenomeno non trova riscontri, per la sua ampiezza, nell'epoca precedente. Qui ci limiteremo a citare a titolo esemplificativo una decina di casi: Gian Grisostomo Calvi domenicano, vescovo di Montefeltro (1729-1747); Tommaso Maria Marelli oratoriano, vescovo di Forlì (1739-1752); Michele de Palma, arcivescovo di Chieti (1737-1755); Marcello Filomarino, vescovo di Mileto (1734-1756); il cardinale Marcello Crescenzi, vescovo di Ferrara (1746-1768); Marco Antonio Lombardi, vescovo di Crema (1751-1781); Salvatore Andreani, vescovo di Lodi (1765-1784); Francesco Antonio Bonaventura, vescovo di Nusco (1753-1788); Giovanbenedetto Maria Civran, vescovo di Chioggia (1776-1794); Francesco Vincenti, vescovo di Pescia (1773-1803); Alessandro Garimberti, vescovo di Borgo San Donnino (1776-1813)⁷⁷.

Un altro sintomo del rilievo assunto dagli episcopati a par-

⁷⁶ Serena, S. Gregorio Barbarigo, cit.; Fappani-Trovati, *I vescovi di Brescia*, cit., pp. 198-200; C. Fantappiè, *Riforme ecclesiali e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 120-31; E. Chiosi, *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Jovene, Napoli 1981, p. 73.

⁷⁷ *Memorie storiche*, cit., pp. 42-43; M. Turrini, *Penitenza e devozione. L'episcopato del card. Marcello Crescenzi a Ferrara (1746-1768)*, Paideia, Brescia 1989, p. 61 (il catalogo della libreria del Crescenzi è riportato in appendice, pp. 265-86); Passaro, *Cronotassi*, cit., pp. 248-59; Toscani, *Il clero*, cit., pp. 121-22; Samarati, *I vescovi*, cit., pp. 270-75; F.A. Zaccaria, *Series Episcoporum Forocorneliensium...*, Forocornelli, Typis Seminarii 1820, vol. II, pp. 225-28; A.M. Calcagno, *Serie de' vescovi di Malamocco e di Chioggia con alcune memorie intorno le di loro azioni*, Molinari, Venezia 1820, p. 39; V. Capiabbi, *Memorie per servire alla storia della santa chiesa Miletese*, Napoli 1835, p. 890; G.B.M. Contarini, *De Episcopatu Feretrano dissertatio in tres tributa partes*, J.B. Pasquali, Venetiis 1753, pp. 165-70; *Lettere di vescovi e cardinali a Scipione de' Ricci (1780-1793)*, a cura di C. Lamioni, Pistoia 1988, pp. 14-15; D. Soresina, *Enciclopedia diocesana Fidentina*, vol. I, *I personaggi*, Fidenza 1961, pp. 169-75. E cfr. ora P. Messina, *Una biblioteca per futuri vescovi: l'allestimento della biblioteca di Superga (1730-1733)*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», LXXXVIII (1990), pp. 193-225.

tire dal tardo Seicento e dal primo Settecento fu la «ripresa dell'attività sinodale»⁷⁸. C'è da osservare, a tale riguardo, che in talune sedi non era mai venuta meno, lungo tutto il Seicento, la convocazione, la celebrazione e la pubblicazione di sinodi diocesani: si pensi ai due arcivescovati di Firenze e di Napoli⁷⁹. In altri casi, gli ultimi sinodi dell'età moderna si tennero a metà Seicento, per cui sarebbe del tutto improprio parlare di una ripresa a fine secolo⁸⁰. Tenuto conto di queste differenze, per le quali non sapremmo indicare motivazioni omogenee, resta il fatto che in gran parte delle diocesi d'Italia nel corso del XVII secolo si era assistito «ad una progressiva paralisi della prassi sinodale», segno quanto mai eloquente della perdita di iniziativa da parte degli episcopati. Per questo non può non colpire da un lato la diffusa ripresa dei sinodi, che si colloca cronologicamente tra gli anni Ottanta e Novanta del Seicento, con una evidente coincidenza con gli effetti della «svolta innocenziana»⁸¹; e dall'altro la massima estensione del fenomeno, che

⁷⁸ D. Menozzi, *Prospettive sinodali nel Settecento*, in «Cristianesimo nella storia», VIII (1987), p. 117.

⁷⁹ A Firenze si tennero sinodi negli anni 1589, 1603, 1610, 1619, 1623, 1627, 1629, 1637, 1645, 1656, 1663, 1666, 1669, 1674, 1678, 1681, 1691, 1699, 1710, 1732; a Napoli negli anni 1595, 1601, 1607, 1611, 1612, 1619, 1622, 1623, 1627, 1628, 1632, 1642, 1644, 1646, 1649, 1658, 1662, 1669, 1672, 1676, 1680, 1692, 1694, 1726. I dati sono ricavati da Silvino da Nadro (O.F.M. Cap.), *Sinodi diocesani italiani, catalogo bibliografico degli atti a stampa 1534-1878*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1960.

⁸⁰ Citiamo i due casi di Taranto, in cui l'ultimo sinodo dell'età moderna si tenne nel 1642 (De Marco, *La diocesi di Taranto*, cit., pp. 183-85), e di Chioggia, dove non se ne indissero più dopo quello del 1662 convocato dal vescovo Francesco Grassi (Calcagno, *Serie de' vescovi*, cit., p. 31).

⁸¹ Ricordiamo i sinodi di Urbino (1678), Cremona (1679), Borgo S. Donnino (1683), Brescia (1685), Milano (1687), Benevento (1688), Lodi (1689), Vicenza (1689), Treviso (1690), Forlì (1692), Gubbio (1695), Reggio Emilia (1697), Bologna (1698), per i quali rimandiamo alle rispettive storie diocesane di B. Ligi, E. Sanclemente, D. Soresina, A. Fappani-F. Trovati, E. Cazzani, L. Samarati, G. Mantese, C. Agnoletti, F.A. Zaccaria, U. Pesci, G. Saccani, e ai saggi di G. De Rosa e di U. Mazzone. Ben quattro dei citati sinodi, tra cui quello notissimo dell'arcivescovo di Milano Federico Visconti, non sono riportati nel catalogo di Silvino da Nadro, *Sinodi*, cit.: il che rende purtroppo poco attendibile qualunque statistica sulla frequenza delle riunioni sinodali, costruita sulla base di quest'opera.

ebbe luogo negli anni 1726-1729, subito dopo la celebrazione e la pubblicazione degli atti del Concilio romano del 1725 voluto da Benedetto XIII⁸². Questa riunione, che per numero e qualifica dei partecipanti (all'inaugurazione, il 15 aprile 1725, parteciparono 44 vescovi, 26 procuratori di vescovi e 5 abati «nullius» o loro procuratori, oltre a 32 cardinali o loro procuratori) «non aveva altri precedenti se non nella lontana assemblea del Tridentino», presenta più di un motivo di interesse. Basti pensare allo sconcerto e al malcontento di gran parte dei cardinali, i quali temevano «che si avesse a inalzar tanto la dignità episcopale, che s'intaccasse la loro maggiore autorità»; o alla ferma opposizione delle magistrature del Vicereame napoletano alla divulgazione dei canoni del Concilio romano nelle diocesi meridionali, i cui ordinari avevano costituito il gruppo più numeroso all'assemblea del 1725; o alla ambiguità stessa del Concilio, da un lato limitato alla «provincia ecclesiastica romana» (il cui ambito territoriale era però tutt'altro che pacificamente definito), dall'altro presieduto dal papa e dunque «universale» (anche se Benedetto XIII aveva conservato, anche dopo l'elezione al pontificato, il governo del suo arcivescovato di Benevento)⁸³. Tutto ciò era spia di un quadrò in profondo rivolgimento, da cui tuttavia si potevano estrapolare alcuni punti fermi. Innanzitutto, il riconoscimento ormai

⁸² Tra il 1726 e il 1729 si tennero sinodi ad Acquapendente, Acqui, Alghero, Ancona-Numana, Anglona-Tursi, Aquila, Arezzo, Benevento, Bobbio, Borgo San Donnino, Bosa, Camerino, Capua, Cariati-Cerenza, Cariscola, Città di Castello, Crema, Cremona, Crotona, Feltre, Fermo, Ferrara, Gubbio, Iesi, Ivrea, Larino, Macerata-Tolentino, Molfetta, Montefiascone-Corneto, Montemarano, Muro Lucano, Napoli, Oppido Mamertino, Otranto, Orvieto, Palestrina, Pienza, Reggio Calabria, Rieti, Ripatransone, San Severo, Senigallia, Siracusa, Spoleto, Squillace, Susa (abbazia «nullius»), Teramo, Tivoli, Todi, Torino, Treviso, Trivento, Umbriatico, Venosa, Volturara-Montecorvino (Silvino da Nadro, *Sinodi*, cit., pp. 374-90). Pur con le doverose cautele cui obbliga la lacunosità di questo catalogo, è possibile concludere che gli effetti del Concilio romano del 1725 si avvertirono soprattutto nelle diocesi del Mezzogiorno e dei domini pontifici, mentre furono molto meno sensibili nell'area lombarda e veneta.

⁸³ L. Fiorani, *Il Concilio romano del 1725*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1978.

palese della centralità della funzione episcopale non solo nel governo delle Chiese locali, ma anche come fonte di ispirazione per il papa nello svolgimento della sua missione universale; in secondo luogo, una sorta di «provincializzazione» della Chiesa di Roma, la cui influenza più diretta non si esercitava su tutta la «Chiesa italiana», ma prevalentemente sulle diocesi dei domini pontifici, della Toscana e, in forma sempre più contestata dai tribunali civili, su quelle del Vicereame napoletano; e ancora, un acuirsi del contrasto tra Roma e i governi degli Stati italiani su questioni che dall'ambito giurisdizionale tendevano ad allargarsi a un quadro più ampio, in cui il rapporto triangolare tra principi laici, sovrano pontefice ed episcopati nazionali assumeva un'importanza cruciale⁸⁴.

Consapevole di questa realtà nuova e desideroso di incanalare in un alveo regolato e perciò controllabile dai vertici ecclesiastici, era il nobile prelado bolognese Prospero Lambertini che, dopo essere stato segretario della Congregazione del Concilio, arcivescovo di Ancona e arcivescovo di Bologna, fu eletto papa nel contrastato conclave del 1740 e assunse il nome di Benedetto XIV per riconoscenza verso papa Orsini che l'aveva fatto cardinale, ma fors'anche per indicare una continuità con alcune direttrici che avevano caratterizzato il papato di Benedetto XIII⁸⁵. La scelta di buoni vescovi, e l'importanza loro assegnata nel governo ecclesiastico, fu ad esempio una tendenza costante nell'opera di papa Lambertini. E quando si dice opera, si intendono più cose insieme: da un lato, con esplicito richiamo a precedenti sforzi di Innocenzo XI e di altri più immediati predecessori, la creazione di organi adatti a perseguire quell'obiettivo, come la Congregazione sopra l'elezione dei vescovi istituita da Benedetto XIV nell'anno stesso dell'ascesa

⁸⁴ Per i contrasti nati in seguito al sinodo diocesano napoletano del 1726: R. De Maio, *Dal Sinodo del 1726 alla prima restaurazione borbonica del 1799*, in *Storia di Napoli*, vol. VII, Napoli 1972, pp. 791-96.

⁸⁵ M. Rosa, *Tra Muratori, il giansenismo e i «lumi»: profilo di Benedetto XIV*, in Id., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Dedalo, Bari 1969, pp. 49-85.

al pontificato⁸⁶; in secondo luogo, il ricorso frequente ad una forma di comunicazione coi vescovi, la *lettera enciclica*, che proprio a partire dagli anni Quaranta del Settecento assunse quel ruolo fondamentale nella divulgazione della dottrina ufficiale della Chiesa cattolica, che ancor oggi conserva; infine, la pubblicazione autorizzata di opere teologico-giuridiche composte dal Lambertini prima di diventare papa, alcune delle quali riguardavano i punti qualificanti della missione pastorale degli episcopati, come ad esempio il trattato *De Synodo dioeclesana*, la cui prima edizione uscì nel 1748⁸⁷.

Da queste molteplici iniziative di Benedetto XIV emergeva un'immagine di vescovo pastore-amministratore con connotati molto ben caratterizzati sul piano della teologia pratica. A tal proposito, val la pena di riportare un passo della *Raccolta di alcune notificazioni, editti ed istruzioni*, emesse dal Lambertini come arcivescovo di Bologna e pubblicate a Roma nel 1742: «non è la nostra intenzione di far novità, ma di rimettere in piedi lo stabilito delle sacre leggi, ed il praticato altre volte in questa nostra Diocesi, con aggiungervi ancora qualche moderazione, e qualche segno di maggior equità»⁸⁸. La «moderazione», accompagnata dalla riscoperta delle tradizioni antiche grazie all'indispensabile ausilio dell'«erudizione» storica è una parola-chiave per mettere a fuoco il pensiero e il comportamento di moltissimi vescovi dell'età lambertiniana; e a tale proposito è doveroso rammentare, a parte l'esempio personale del pontefice come pastore d'anime, l'influenza del maggior letterato cattolico italiano della prima metà del Settecento, il prete e bibliotecario modenese Ludovico Antonio Muratori⁸⁹.

⁸⁶ Bolla *Ad Apostolicae servitutis* del 16 novembre 1740, in Benedetto XIV, *Bullarium. Tomus I*, Typis S. Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1746, pp. 12-14. Cfr. Del Re, *La Curia*, cit., pp. 403-404.

⁸⁷ Rosa, *Tra Muratori*, cit., pp. 50-53; Donati, *La Chiesa di Roma*, cit., pp. 747-48.

⁸⁸ Cit. da M. Rosa, *Tra cristianesimo e lumi. L'immagine del vescovo nel '700 italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIII (1987), p. 246.

⁸⁹ C. Donati, *Dalla «regolata devozione» al «giuseppinismo» nell'Italia del Settecento*, in M. Rosa (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Herder, Roma 1981, pp. 77-98.

Ma che significava «moderazione» nel governo quotidiano di una diocesi? Per quel che riguarda il rapporto del vescovo col suo clero, risulta eloquente il passo di una lettera pastorale composta nel 1739 dal cardinal Giacomo Lanfredini, vescovo di Osimo e Cingoli. Dopo aver stigmatizzato alcuni dei più diffusi disordini degli ecclesiastici (scarsa devozione, avarizia, vanità nel vestire, amore per divertimenti non confacenti al loro stato), il Lanfredini concludeva così il suo discorso:

se vi paresse, che Noi vi avessimo richiesto troppo, ... fingete, che nulla da Noi vi sia stato detto, e contentatevi, che almeno per vostro e altrui vantaggio, e per soddisfare al Nostro carico, vi ricordiamo e instantemente vi richiediamo di cinque cose, cioè: «Messa bene», «Officio divino devotamente», «Mezz'ora di meditazione ogni mattina», «Mezz'ora di lettura di libro spirituale tra 'l giorno», «Esame di coscienza ogni sera». Se voi sarete esatti e costanti nell'adempimento di quelle cinque cose, io sono sicuro, che spontaneamente farete ancor più di quel, che vi si possa da me proporre, e che luminosa risulterà l'esemplarità in pro di tutto il Nostro gregge⁹⁰.

Nei confronti della società dei laici, «moderazione» significava prima di tutto salvaguardia degli equilibri esistenti tra i diversi ceti, invitati a comportarsi correttamente in base ai principi etici propri di ciascuno; e in secondo luogo regolamentazione dei culti soprattutto nelle campagne per l'affermazione di una religiosità depurata dalle superstizioni e tuttavia aliena da eccessivi rigorismi⁹¹. Le «auctoritates», cui più volen-

⁹⁰ G. Lanfredini, *Raccolta di orazioni sinodali... Edizione conforme a quella di Genova del MDCCCLV*, In Pavia, nella stamperia del R. e I. Monastero di S. Salvatore 1782, pp. 216-84. Sul Lanfredini si vedano L. Mezzadri, *Lettere inedite di S. Leonardo da Porto Maurizio al Card. Giacomo Lanfredini, vescovo di Osimo e Cingoli*, in «Divus Thomas», LXXIV (1971), pp. 198-221; Rosa, *Tra cristianesimo e lumi*, cit., pp. 242-43.

⁹¹ Sull'atteggiamento dell'arcivescovo di Milano Pozzobonelli (1743-1783) e dei suoi collaboratori di fronte alle «immagini miracolose» disseminate nella diocesi, quale emerge dalle visite pastorali e dai processi della curia arcivescovile, si veda P. Vismara Chiappa, *Miracoli settecenteschi in Lombardia tra istituzione ecclesiastica e religione popolare*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1988, pp. 21, 31-32, 35-37, 40-44.

tieri si faceva ricorso per questi aspetti della missione episcopale, erano san Paolo e, tra i moderni, san Francesco di Sales; mentre i destinatari delle esortazioni e delle reprimende erano in primo luogo i capifamiglia, ma anche singole categorie di fedeli (i nobili, i mercanti, le donne maritate...). L'aspetto più originale e nuovo di questa letteratura parentetica, costituita non solo da lettere pastorali, ma anche da prediche e omelie, non era però tanto da ravvisarsi nei contenuti e nei destinatari, quanto negli autori: la predicazione, che fino al tardo Seicento aveva rappresentato un monopolio quasi incontrastato dei membri di Ordini e Congregazioni, solo marginalmente ed episodicamente legati al ministero episcopale, diventava ora una prerogativa diffusa dei vescovi in quanto tali, fossero o no membri del clero regolare. A tale proposito è significativa la circostanza che si instaurassero rapporti molto stretti tra gli ordinari diocesani e i più rinomati e impegnati predicatori missionari dell'epoca, da Leonardo da Porto Maurizio a Alfonso Maria de' Liguori⁹². Nello scorrere le storie diocesane, troviamo spesso come indicazione degna di nota per i vescovi di metà Settecento il fatto che predicassero personalmente e con grande affluenza di popolo: tralasciando i personaggi più noti, dal già citato Lanfredini all'arcivescovo di Fermo Alessandro Borgia (1724-1764), da Giuliano Sabbatini vescovo di Modena (1745-1757) agli arcivescovi di Genova e di Firenze Giuseppe Maria Saporiti (1743-1767) e Francesco Gaetano Incontri (1741-1761), ci limiteremo a ricordare Giovanni Carlo Bandi vescovo di Forlì (1752-1784), che «homilias saepe ad populum habuit ea styli elegantia perscriptas, ea vocis contentione prolatas, ut lacrymas ab audientibus non semel excitaverit»⁹³.

⁹² Leonardo da Porto Maurizio fu in stretti rapporti con Giacomo Lanfredini vescovo di Osimo e Cingoli (Mezzadri, *Lettere*, cit.) e con Marcello Crescenzi vescovo di Ferrara (Turrini, *Penitenza e devozione*, cit., pp. 30-34), e ne influenzò profondamente l'attività pastorale. Quanto ad Alfonso de' Liguori, che fu anche vescovo di S. Agata dei Goti, è notissima l'influenza da lui esercitata sull'arcivescovo di Napoli Giuseppe Spinelli (1735-1754) e su tanti presuli, soprattutto del Mezzogiorno.

⁹³ Sui vari vescovi citati cfr. Rosa, *Tra cristianesimo e lumi*, cit., pp. 242-50. Sul Bandi vedi Zaccaria, *Series*, cit., pp. 229-32.

Per riassumere in una formula sintetica quanto siamo venuti sin qui descrivendo, si può dire che a metà Settecento i vescovi italiani si presentavano, per la prima volta nei secoli dell'età moderna, come un corpo omogeneo, preparato, cosciente e orgoglioso del proprio ruolo nella Chiesa e nella società. Ciò determinava una situazione di potenziale conflitto, o quanto meno di tensione: infatti non era da escludere che i vescovi, o alcuni di loro, accarezzassero l'aspirazione a ritagliarsi una fetta di potere temporale e spirituale maggiore di quella riservata loro fino a quel momento, a danno delle potestà laiche, degli Ordini regolari, del collegio cardinalizio e magari della stessa sovranità pontificia. Ambizioni di tal genere da parte degli episcopati avrebbero potuto innescare reazioni a catena di portata imprevedibile: ne era cosciente lo stesso Benedetto XIV, come dimostra questo passo del suo trattato *De Synodo dioeclesiana*:

cum desperandum jam sit, ut potestas secularis intra constitutos sibi ab antiquo limites contineri patiatur, imprudenter ageret Episcopus, si in sua Synodo aliquid decerneret, quo jurisdictionem sibi olim Jure communi attributam recuperare tentaret: rem siquidem impossibilem aggrediretur, et sine ulla Ecclesiae utilitate graviter apud Principem offenderet.

Bisognava viceversa difendere lo status quo, per evitare di perdere quelle posizioni di forza che in taluni territori la Chiesa aveva conquistato. E qui veniva introdotto, significativamente, l'esempio della Toscana, dove in deroga al diritto comune un chierico poteva trascinarsi in giudizio un laico davanti al tribunale ecclesiastico, secondo un uso affermato più volte (e qui venivano citati il sinodo fiorentino del 1508, i concili provinciali del 1517 e del 1563, il sinodo fiorentino del 1666, i decreti degli arcivescovi della Gherardesca e Martelli rispettivamente del 1710 e del 1732)⁹⁴.

⁹⁴ Benedetto XIV, *De Synodo dioeclesiana libri tredecim*, Borsi, Parma 1764, p. 272.

Un simile accenno alla Toscana e a Firenze in un'opera più volte ristampata tra gli anni Quaranta e Sessanta del Settecento ci sembra davvero significativo. Dopo il Concordato col Regno di Napoli del 1741, voluto personalmente da Benedetto XIV scavalcando le Congregazioni e lo stesso collegio cardinalizio, uno dei bastioni della potenza della Curia romana in Italia era stato, se non abbandonato, di certo indebolito: agli occhi del pontefice si trattava del prezzo da pagare per porre fine a un'epoca di pericolose tensioni tra Stato e Chiesa⁹⁵. Ma la Toscana, l'altro bastione, non doveva svincolarsi dal legame organico che da secoli la legava a Roma, altrimenti tutti gli equilibri esistenti all'interno della Chiesa italiana ne sarebbero stati profondamente scossi. Eppure a Firenze, col nuovo regime lorenese, stava maturando una situazione impensabile fino a pochi decenni prima. Basti leggere quanto, in una famosa memoria del luglio 1737 aveva scritto il conte di Richecourt, segretario del Consiglio di Vienna per la Toscana:

Les menagements et les complaisances que la Maison des Medici a toujours eu pour les papes auxquels elle doit pour la plus grande partie son elevation, a occasioné differents abus, qu'il est important d'examiner, et auxquels il faudra remedier autant que les circonstances le permettront⁹⁶.

Era prossimo il tempo in cui le circostanze avrebbero consentito quell'offensiva antipapale, che il ministro lorenese aveva auspicato subito dopo l'avvento della nuova dinastia in Toscana.

⁹⁵ Cfr. la prima parte del saggio di M. Rosa, *Politica concordataria, giurisdizionalismo e organizzazione ecclesiastica nel Regno di Napoli sotto Carlo di Borbone*, in Id., *Riformatori e ribelli*, cit., pp. 119-63. In merito al minor controllo esercitato dai tribunali romani sulla nomina dei vescovi del Regno dopo il concordato del 1741 cfr. Chiosi, *Andrea Serrao*, cit., p. 233.

⁹⁶ Cit. da N. Rodolico, *Stato e Chiesa in Toscana durante la Reggenza lorenese (1737-1765)*, Le Monnier, Firenze 1972 (rist. dell'ed. 1910), pp. 315-16. Per questi temi si veda F. Diaz, *I Lorena in Toscana. La Reggenza*, UTET, Torino 1988, pp. 117-36.

6. *Nel Settecento delle riforme e della rivoluzione: quale ruolo per i vescovi?*

La novità maggiore dell'offensiva anticuriale e giurisdizionalistica, che sviluppatasi dapprima a Venezia e in Toscana e poi, con gli anni Sessanta, in quasi tutti gli Stati italiani (e particolarmente nella Lombardia austriaca e nel Regno di Napoli), diede un'impronta caratterizzante alla cosiddetta età delle riforme, fu il legame assai stretto che si venne a instaurare fra le misure elaborate dai governi, sotto la spinta di prevalenti motivazioni di ordine finanziario, e le idee di rinnovamento della cultura in tutte le sue manifestazioni, che sempre più largamente si erano diffuse anche in Italia a partire dagli ultimi decenni del XVII secolo e che proprio negli anni Sessanta conobbero una larga fortuna destinata a protrarsi a lungo⁹⁷. Di fronte a una tale miscela, che poteva senza dubbio rivelarsi esplosiva, i vertici della Chiesa di Roma reagirono dapprima con preoccupazione e sconcerto, poi con condanne durissime e insieme con la chiamata a raccolta di tutte le energie disponibili e disposte ad opporsi al «complotto» organizzato da forze tra loro distinte, ma convergenti (dai giansenisti ai deisti, dai massoni ai seguaci del febronianesimo...), per distruggere la Chiesa di Roma e la religione cattolica⁹⁸. Tra queste energie, un'attenzione speciale fu riservata ai vescovi: il che da un lato era un riconoscimento del ruolo davvero centrale da questi assunto nell'organizzazione ecclesiastica settecentesca, ma

⁹⁷ L'opera d'insieme più nota su questo argomento è quella di F. Venturi, *Settecento riformatore*, vol. II, *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti (1758-1774)*, Einaudi, Torino 1976. Osservazioni interessanti in E. Passerlin d'Entrèves, *Chiesa e cattolicesimo fra riformatori illuministi e stati assoluti*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIV (1978), pp. 58-67. E vedi ora M. Rosa, *Politica ecclesiastica e riformismo religioso in Italia alla fine dell'antico regime*, in D. Menozzi (a cura di), *La chiesa italiana e la rivoluzione francese*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990, pp. 17-45.

⁹⁸ Sullo sviluppo di questa tesi del «complotto» a partire dagli anni Settanta del secolo XVIII si veda M. Caffiero, *La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria*, in *La chiesa italiana*, cit., pp. 287-357. In realtà questa idea della «cospirazione» contro la religione e la Chiesa già era presente negli ultimi anni del pontificato lambertiniano (Donati, *La Chiesa di Roma*, cit., p. 753).

dall'altro tradiva una certa preoccupazione, da parte della Curia romana, di fronte alla eventualità che una parte, sia pur piccola, del corpo episcopale passasse al campo nemico.

Una conseguenza non marginale di questa situazione di conflitto aperto fu il venir meno, a distanza di pochi anni, di ogni «moderazione» di stampo muratoriano e il prevalere di toni accesi ed esasperati, da ultima spiaggia. Se ritroviamo echi significativi di questo atteggiamento già nell'ultima fase del pontificato di Benedetto XIV, fu col nuovo papa Clemente XIII Rezzonico che lo scontro entrò nella fase più acuta. Nella sua prima enciclica *A quo die* del 14 settembre 1758, colui che era stato vescovo di Padova esortava gli ordinari d'Italia a non essere «tamquam canes muti, non volentes latrare» e per questo disposti a lasciare che «greges nostros fieri in rovinam». Dal confronto con la prima enciclica di Benedetto XIV, la *Ubi primum* del 3 dicembre 1740, in cui si raccomandavano ai vescovi la scelta oculata dei chierici, l'erezione dei seminari, la predicazione e la catechizzazione del popolo, la osservanza dell'obbligo di residenza, si ricava la sensazione precisa che in pochi anni era mutato in modo radicale il clima generale all'interno della Chiesa, e in particolare l'immagine del vescovo, cui non si richiedeva più tanto di essere un «buon pastore», quanto di combattere strenuamente da «campione della fede»⁹⁹.

Un esempio del cambiamento di tono intervenuto sia nel modo di esprimersi sia nella scelta degli argomenti da proporre all'attenzione dei fedeli, è fornito dalla *Raccolta di lettere pastorali* del vescovo di Mondovì Michele Casati (1754-1782),

⁹⁹ *Bullarii Romani continuatio...*, a cura di A. Barberi, Roma 1835, tomo I, pp. 27-33; Benedetto XIV, *Bullarium*, cit., tomo I, pp. 4-8. Sul mutamento di immagine dei vescovi cfr. Rosa, *Tra cristianesimo e lumi*, cit., pp. 256-59. Molto interessante è l'atteggiamento dei vescovi liguri: quelli di Ventimiglia Pier Maria Giustiniani, di Savona Orazio Maria De Mari e di Sarzana Giulio Cesare Lomellini accolsero con entusiasmo l'inversione di rotta di papa Rezzonico (F. Fonzi, *Le relazioni fra Genova e Roma al tempo di Clemente XIII*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», VIII [1956, ma 1957], pp. 113-16); sarebbe utile estendere l'indagine ad altri vescovati d'Italia.

chierico regolare, professore di teologia morale all'università di Torino, «la cui figura è tale da superare i confini di un prestigio regionale piemontese, per assurgere a modello per molti presuli contemporanei del Centro-Nord d'Italia», come il vescovo di Faenza Vitale Giuseppe de' Buoi e l'arcivescovo di Udine Gian Girolamo Gradenigo¹⁰⁰. Le prime lettere degli anni 1754-1760, dedicate alla «vera maniera di ben recitare l'uffizio», alle «conferenze ecclesiastiche», all'«esattezza e purità di coscienza, con cui si ha a celebrare la santa messa», alla «mondezza e decenza negl'abiti ed ornamenti del corpo da osservarsi dagli ecclesiastici», erano ancora profondamente segnate dalla «moderazione» tipica dell'età lambertiniana. Una prima svolta è avvertibile nel luglio 1761, quando il Casati fece pubblicare nella sua diocesi, in traduzione italiana, l'enciclica emessa un mese prima da Clemente XIII intorno all'istruzione del popolo nella dottrina cristiana, in cui era raccomandato ai vescovi di non proporre ai fedeli dottrine particolari di teologi, di non usare formule nuove né maniere troppo elevate, di non diffondersi in troppe spiegazioni, e soprattutto di adoperare il Catechismo romano del Bellarmino. Proprio sulla questione del catechismo più adatto all'evangelizzazione del popolo cristiano, si sarebbe aperta negli anni seguenti una importante discussione, che avrebbe coinvolto in primo luogo il corpo episcopale, facendo emergere al suo interno dissensi non marginali¹⁰¹. Il 1° settembre 1763 nell'orazione che inaugurava il sinodo diocesano, il Casati riprendeva un motivo tipico di papa Rezzonico:

O fratres, o filii! Circuit leo rugiens ovile Christi («I Petri 5»): ne, quaeso, securi dormiamus, sed excubemus animo, et vigilias

¹⁰⁰ Rosa, *Tra cristianesimo e lumi*, cit., p. 253. Il de' Buoi e il Gradenigo pubblicarono nelle rispettive diocesi la lettera pastorale del Casati «Intorno alla costumanza già da qualche tempo introdotta, che le donne si facciano acconciare il capo dagli uomini» (7 novembre 1772). La notizia è ricavata dall'introduzione di Giorgio Siccardi, canonico della cattedrale di Torino, a M. Casati, *Raccolta di lettere pastorali...*, Gianmichele Bridò e Giuseppe Francesco Destefanis, Torino 1778, pp. 10-16.

¹⁰¹ Si veda, ad esempio, P. Vismara, «Il Buon Cristiano». *Dibattiti e contese sul catechismo nella Lombardia di fine Settecento*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

noctis super gregem custodiamus. Invadunt oves lupi rapaces, aliaeque immanes ferae: inclamemus, irruentibus occurramus, rapientibus obsistamus, et bethlehemitici pastoris ausu de earum faucibus praedam eripiamus («I Reg. 17, 35»).

Il pessimismo antropologico che stava alla base di una simile visione, e che segnava una netta inversione di rotta rispetto all'atteggiamento «amorevole» e «dolce» dominante in tanti vescovi fino agli anni Quaranta e Cinquanta¹⁰², traspariva con evidenza in una lettera pastorale del Casati del 1765:

essendo i sentimenti ed i pensieri dell'uomo inclinati al male insino dalla sua adolescenza, molti eziandio vi sono, i quali li traggono con diabolica malizia, e li sospingono al vizio, per farsi de' compagni nelle loro malvagità, come se abbian paura di perir soli, e di essere cacciati e chiusi senza grande comitiva colaggiù nell'inferno¹⁰³.

Erano, questi ultimi, motivi che ritroviamo nell'enciclica di Clemente XIII *Christianae reipublicae salus* del 1766, rigida presa di posizione contro i «philosophes» e la cultura dei lumi nel suo complesso, e fonte ispiratrice, anche se spesso implicita, di moltissime lettere pastorali degli anni successivi¹⁰⁴. E tuttavia sarebbe sbagliato insistere esclusivamente su questi orientamenti inflessibili, disegnando un quadro monocromatico di intransigente resistenza da parte della S. Sede e di tutti gli episcopati d'Italia di fronte alle novità del secolo. Intanto è da osservare che, contrariamente a quanto ci si sarebbe potuti attendere, l'appoggio di Roma ai vescovi residenti negli Stati dove si dispiegò con maggior vigore l'attività riformatrice dei governi (come la Lombardia austriaca e il Regno di Napoli) si fece, dalla metà degli anni Sessanta, sempre più incerto ed elusivo. In questa irresolutezza della Curia (la quale — sarà bene

¹⁰² Turrini, *Penitenza e devozione*, cit., pp. 104-17 (a proposito dell'azione pastorale dell'arcivescovo di Ferrara Marcello Crescenzi negli anni Cinquanta).

¹⁰³ Casati, *Raccolta*, cit., pp. 100-15.

¹⁰⁴ M. Rosa, *Encyclopédie, «lumières» et tradition au 18^e siècle en Italie*, in «Dix-huitième siècle», 1972, pp. 136 sgg.

rammentarlo — non costituiva un monolito compatto e sempre uguale a se stesso, ma un universo complesso che meriterebbe indagini larghe ed approfondite)¹⁰⁵ influirono vari fattori. Se da un lato la simultaneità dell'offensiva riformatrice in quasi tutti gli Stati cattolici impedì probabilmente una reazione sollecita in ogni punto di crisi da parte dei tradizionali organi di controllo, dalle Congregazioni alla Penitenzieria alle Nunziature, dall'altro si rivelarono irrimediabilmente inadeguate e anacronistiche quelle armi spirituali, cui in precedenti occasioni Roma aveva fatto ricorso; né è da sottovalutare la preoccupazione, da parte degli ambienti curiali, di provocare con atteggiamenti troppo duri contromisure irreparabili, come uno scisma di tipo anglicano.

Le conseguenze di questa posizione assunta da Roma a partire dalla metà degli anni Sessanta, «tempi difficili e generalmente calamitosi per il sacerdozio» (come con una sorta di formula stereotipata, cominciarono a definirli gli uomini di Curia)¹⁰⁶, furono assai rilevanti in quanto determinarono nei vescovi reazioni differenziate, in cui si può ritenere che giocasse un ruolo importante, anche se non esclusivo, la collocazione geopolitica delle rispettive diocesi.

Questo aspetto assunse un rilievo decisivo e di fondamentale importanza non soltanto per la storia della Chiesa cattolica, ma anche per la storia istituzionale e sociale d'Italia, nel periodo compreso tra la seconda, più radicale ondata di riforme che si susseguirono negli anni Ottanta a Napoli, in Lom-

¹⁰⁵ La carenza di studi sulla curia romana, soprattutto per quel che riguarda il XVIII secolo, è testimoniata da L. Pasztor, *L'histoire de la Curie romaine, problème d'histoire de l'Eglise*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», LXIV (1969), p. 362. Qualche acuta notazione riguardante la curia all'epoca di Benedetto XIV in E. Garms-Cornides, *Zur Kulturpolitik der römischen Kurie um die Mitte des 18. Jahrhunderts*, in T.W. Gaetgens (a cura di), *Johann Joachim Winckelmann 1717-1768*, Meiner, Hamburg 1986, pp. 179-93.

¹⁰⁶ L'espressione è tratta da una lettera del 12 dicembre 1767 del nunzio a Vienna Antonio Eugenio Visconti al vescovo di Trento Cristoforo Sizzo (Archivio Segreto Vaticano: *Nunziatura di Germania*, n. 718 «Stracciafoglio per le lettere particolari di Monsignor Visconti Nunzio Apostolico in Vienna», quaderno I). Sulla frequenza dell'uso di tale formula in quegli anni da parte degli ambienti romani, cfr. Rosa, *Politica ecclesiastica*, cit., pp. 31-32.

bardia, in Toscana, e l'irruzione nel triennio 1796-1799 delle armate e delle idee rivoluzionarie provenienti dalla Francia. Lo stato attuale della ricerca, sia pur promettente, non consente di tracciare un quadro esaustivo delle varie posizioni espresse dai vescovi in quel ventennio tumultuoso. Per cui ci limiteremo a descrivere alcune situazioni ed ad avanzare alcune ipotesi, tutte da verificare.

Prima di tutto, sembra di poter cogliere, proprio in quegli anni, il formarsi, all'interno dell'episcopato italiano, di un fronte «ultramontano», cioè filopapale ad oltranza: sintomo di per sé estremamente significativo della forza assunta da posizioni più o meno esplicitamente critiche del primato papale quale si era venuto storicamente costituendo, e quindi dell'esigenza di contrapporvi una rigida e intransigente difesa del primato del vescovo di Roma. Questo gruppo di prelati «romani» era particolarmente forte nello Stato Pontificio, nei domini sabaudi, in alcune sedi della Terraferma veneta, e laddove gli ordinari potevano contare sull'appoggio di un sovrano temporale francamente ostile al riformismo ecclesiastico e difensore rigido dell'antico regime. Tipico, a questo riguardo, è il caso di Adeodato Turchi e di Alessandro Garimberti, rispettivamente vescovi di Parma (1788-1803) e di Borgo San Donnino (1776-1813), e quindi sudditi del bigotto duca Ferdinando di Borbone. Proprio le omelie del Turchi, in particolare quella del 4 dicembre 1789 e l'altra *Sopra l'autorità* di cinque anni dopo, prefigurarono

il ritratto del vescovo antirivoluzionario, e poi fautore dell'ordine, che venera il papato, che scorge nella Chiesa l'elemento di equilibrio tra sovrano e popolo, e che s'impegna con forza nell'illuminare le classi dirigenti sui pericoli religiosi e sociali di una società scristianizzata¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Rosa, *Tra cristianesimo e lumi*, cit., p. 277. In mancanza di uno studio d'insieme sulle prime manifestazioni di ultramontanismo in una parte dell'episcopato d'Italia, risulta ancor utile la documentazione raccolta in modo farraginoso e con punte di fanatismo apologetico difficilmente eguagliabili da P. Savio, *Devozione di Mgr. Adeodato Turchi alla S. Sede. Testo e DCLXXVII documenti sul giansenismo italiano ed estero*, «L'Italia francescana», Roma 1938. Sulle omelie del Turchi si veda anche l'antologia *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, a cura di V.E. Giuntella, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma 1988, pp. 345-64.

Non si deve poi dimenticare che la prima preoccupazione di prelati come il Turchi, o come il vescovo di Brescia Giovanni Nani (1773-1804), era la repressione delle tendenze giansenistiche diffuse anche tra gli episcopati italiani¹⁰⁸. Quando si parla di vescovi filogiansenisti, il pensiero corre naturalmente all'ordinario di Pistoia e Prato Scipione de' Ricci (1780-1791), per il quale la difesa della religione era diventato un compito, che non poteva essere più garantito soltanto dal papa e dalla Curia romana: dovevano farsene carico le Chiese locali, cioè i vescovi in prima persona coadiuvati dai parroci. È ben noto come gli atti e i decreti del sinodo di Pistoia del 1786 rappresentassero nella forma più compiuta queste tendenze, abbracciate da teologi tra i più agguerriti della Chiesa italiana settecentesca¹⁰⁹. Nella quinta sessione del sinodo era solennemente affermato che ogni vescovo aveva ricevuto da Gesù Cristo

tutti i diritti necessari per il buon governo della Diocesi a lui confidata... Imperocché il Sinodo è persuaso che il Vescovo sia l'immediato Pastore della Diocesi a lui commessa, e che i suoi diritti ricevuti da Gesù Cristo per governare la Chiesa siano inalterabili¹¹⁰.

È pure noto che, sia pure tra molti equivoci, una tale posizione teologica trovava un referente politico nelle misure riformatrici del granduca Pietro Leopoldo. A tale riguardo, può essere utile richiamare il preambolo dell'editto del 5 luglio 1782, in virtù del quale veniva soppresso in Toscana il tribunale dell'Inquisizione:

¹⁰⁸ Sulla prudenza con cui va usata l'etichetta di «giansenismo» per qualificare variegate tendenze all'interno della chiesa italiana, risultano sempre utili le osservazioni di E. Passerin d'Entrèves, *La riforma «giansenista» della chiesa e la lotta anticuriale in Italia nella seconda metà del Settecento*, in «Rivista storica italiana», LXXI (1959), pp. 209-34.

¹⁰⁹ *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, a cura di P. Stella, Olschki, Firenze 1986, voll. I-II. Su questo tema si veda M. Rosa, *Un momento del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786*, in Id., *Riformatori e ribelli* cit., pp. 215-44; C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche*, cit.

¹¹⁰ *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia*, cit., vol. I, p. 180.

riflettendo che i Tribunali del Sant'Uffizio sono ormai inutili nel Granducato, che i soli Vescovi hanno ricevuto da Dio il sacro deposito della Fede, e che fa ad essi un torto il dividere con altri la porzione più gelosa della loro potestà, e che essi saranno tanto più impegnati ad usarne con la maggior vigilanza quando siano soli a rispondere a Dio e al Sovrano¹¹¹.

In Toscana, dunque, esistevano le premesse dottrinali e politiche per la costituzione di una Chiesa nazionale imperniata sulla stretta intesa tra sovrano e corpo episcopale. Ma la convocazione nell'aprile 1787 a Firenze dell'assemblea dei diciotto arcivescovi e vescovi toscani (che, nelle intenzioni di Pietro Leopoldo e di alcuni suoi consiglieri, avrebbe dovuto preparare un concilio nazionale) si rivelò un boomerang per il Ricci e per lo stesso granduca. Infatti la maggioranza dei vescovi, benché tutt'altro che allineata su posizioni «filoromane», si oppose con forza al progetto leopoldino di una Chiesa nazionale, visto come espressione di «dispotismo», e in quest'ottica respinse ogni tentativo di portare il dibattito sul punto cruciale del rapporto tra papa ed episcopato. L'esito deludente dell'assemblea del 1787 pose così termine alle «aspirazioni più tipicamente gallicano-gianseniste» che avevano trovato alimento nella Toscana leopoldina più che in ogni altro Stato italiano¹¹².

Resta da chiedersi quanto simili aspirazioni fossero diffuse anche altrove tra gli episcopati. Il problema resta aperto e solo una capillare analisi delle fonti, dagli epistolari alle lettere pastorali, potrà consentire una risposta documentata. Per ora, sulla base del carteggio tra il Ricci e altri vescovi e cardinali, in prevalenza italiani (di cui è stato pubblicato il regesto), si può avanzare l'ipotesi che di un vero e proprio «giansenismo

¹¹¹ Ivi, pp. 52-53.

¹¹² Rosa, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, in Id., *Riformatori e ribelli*, cit., pp. 165-213 (in particolare pp. 196-208). Molte notizie interessanti il nostro tema nella biografia di M. Pieroni Francini, *Un vescovo toscano tra riformismo e rivoluzione. Mons. Gregorio Alessandri (1776-1802)*, Elia, Roma 1977. E cfr. ora M. Verga, *Il vescovo e il principe. Introduzione alle lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo (1780-1791)* e B. Bocchini Camaiani, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, in *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo 1780-1791. Tomo I: 1780-1785*, Olschki, Firenze 1990, pp. 3-102.

episcopale» si possa parlare soltanto per la Toscana leopoldina degli anni Ottanta¹¹³. Al giansenismo, ad esempio, non parvero indulgere i vescovi della Lombardia austriaca e del vicino Ducato di Modena, territori investiti da quella grandiosa ondata di riforme comunemente nota col nome di «giuseppinismo». La gran parte di loro manifestò un grave imbarazzo di fronte a due possibilità egualmente spinose: si doveva essere fedeli ministri del sovrano spirituale di Roma, e quindi respingere con intransigenza ogni compromesso con il sovrano temporale? oppure era preferibile collaborare con quest'ultimo e cedere alle sue pretese di esercitare un minuzioso controllo sul culto e sull'intera sfera degli affari ecclesiastici? Anche se con diverse sfumature, i vescovi lombardi adottarono una sorta di via mediana e, senza arroccarsi in posizioni ultramontane (del resto non auspicate neppure dagli ambienti curiali romani), preferirono contrattare giorno dopo giorno coi funzionari regi la risoluzione di un'infinità di questioni relative alla materia matrimoniale, all'insegnamento del catechismo, al controllo delle ordinazioni sacre, all'uso dei beni ecclesiastici soppressi, e a tantissimi altri oggetti di non piccola rilevanza anche sul piano sociale¹¹⁴.

Diversa pare essere stata la situazione nel Regno di Napoli, dove il riformismo ecclesiastico borbonico, fedele agli orien-

¹¹³ *Lettere di vescovi e cardinali a Scipione de' Ricci*, cit.

¹¹⁴ Toscani, *Il clero lombardo*, cit., *passim*; P. Vismara Chiappa, *Le progettate dimissioni del card. Giuseppe Pozzobonelli arcivescovo di Milano*, in «Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana», XII (1983), pp. 7-19; Id., «Il Buon Cristiano», cit.; A. Tarchetti, *Un'affaire di politica ecclesiastica «assai scabrosa e delicata»: la proibizione della Bolla in Coena Domini nella Lombardia austriaca*, in F. Traniello (a cura di), *Dai quaccheri a Gandhi. Studi di storia religiosa in onore di Ettore Passerin d'Entrèves*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 131-49; G. Orlandi, *Le campagne modenesi tra rivoluzione e restaurazione (1790-1815)*, Aedes Muratoriana, Modena 1967, pp. 159 sgg.; S. Spreafico, *Dalla polis religiosa alla chiesa cristiana. La Chiesa di Reggio Emilia tra antichi e nuovi regimi*, vol. I: *L'agonia dei poteri temporali*, Cappelli, Bologna 1979, pp. 25-120.

Spunti inediti su questa tematica offre la recente tesi di laurea di C. Cozza, *I primi anni dell'episcopato milanese di Filippo Visconti (1783-1790)*, Università degli studi di Milano, Facoltà di lettere e filosofia, a.a. 1989-90, relatore C. Donati.

tamenti originari della prima metà del secolo, e perciò «giuridico piuttosto che religioso», gradualistico e svincolato da piani globali di riforma dello Stato e della società civile, favorì il prevalere in molti vescovi di un atteggiamento di difesa regalistica contro le intromissioni della Curia romana, senza che tuttavia ciò conducesse, tranne che in rare eccezioni, a un ripensamento dottrinale del ruolo degli episcopati nella Chiesa¹¹⁵.

Se per gli episcopati di Toscana, Lombardia e Regno di Napoli il primo problema all'ordine del giorno negli ultimi decenni dell'antico regime fu senza dubbio la ricerca di un compromesso e di un accordo con i governi e proprio su questo terreno si palesarono orientamenti e attitudini diverse, nella Repubblica veneta gli ultimi vescovi di origine patrizia manifestarono una grande attenzione per gli aspetti ideologici e culturali del «moderno spirito filosofico» e assunsero su questo tema posizioni tutt'altro che scontate. Basti citare il patriarca di Venezia Federico Maria Giovanelli (1776-1800), fautore nelle sue lettere pastorali del progresso, della felicità «collettiva» e del «felice» Stato; o Marco Pietro Zaguri vescovo di Vicenza (1784-1810), fiero avversario delle novità piovute dalla Francia e dei «sacerdoti libertini», che nel 1798 avrebbe denunciato «il fanatismo rivoluzionario che, preceduto da un filosofico delirio, accompagnato da un maniaco entusiasmo, seguito da un'irreligiosa ed empia propagazione di ateismo e di libertinaggio tentò di spargere tra noi una vertiginosa illusione», e nel 1808 avrebbe lodato in Napoleone «le virtù proprie di un vero filosofo cristiano che aborrendo quella falsa, quella se-

¹¹⁵ E. Papa, *Nomine vescovili ed episcopato napoletano a metà del Settecento secondo il nunzio pontificio*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 1958, pp. 125-33; L. Spinelli, *La politica ecclesiastica di Bernardo Tanucci in tema dei benefici maggiori*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, Milano 1963, vol. I, t. 2, pp. 1189-236; Chiosi, *Andrea Serrao*, cit.; P. Stella, *Capecelatro Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, cit., vol. XVIII, pp. 445-52. I più noti esponenti dell'episcopato napoletano furono il domenicano Alberto Maria Capobianco arcivescovo di Reggio Calabria (1767-1792), il vescovo di Potenza Andrea Serrao (1783-1799) e l'arcivescovo di Taranto Giuseppe Capecelatro (1778-1817).

duttrice filosofia che si fa il vanto di spargere il ridicolo sulle tradizioni più antiche e più venerate del genere umano, ama solo e predilige quella filosofia vera e salutare che può chiamarsi un catechismo di fede che rispetta, che ama ed onora e fa rispettare ed onorare la Divinità»¹¹⁶.

Queste ultime citazioni ci portano in un'epoca che esula dai limiti cronologici, che ci siamo proposti per questo nostro saggio. Ma non si può fare a meno di rammentare che la stragrande maggioranza dei vescovi che assunsero la loro carica negli anni Ottanta e Novanta del Settecento assistettero all'irruzione delle armate francesi in Italia nel 1796-1797, molti videro l'instaurarsi del regime napoleonico, e alcuni sopravvissero alla caduta di questo e furono attivi nella prima età della Restaurazione¹¹⁷. Ne consegue che, nel generale sconvolgimento delle strutture costituzionali e sociali che si verificò nel periodo a cavallo fra Sette e Ottocento, gli episcopati si presen-

¹¹⁶ A. Olivieri, *Il gesto sociale e religioso e il dibattito sull'elemosina ed il ruolo dell'ecclesiastico nella Venezia del patriarca Giovanelli nel secondo Settecento*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XV (1986), pp. 79-101; Mantese, *Memorie storiche*, cit., vol. V, pp. 201-12.

¹¹⁷ Ricordiamo, tra gli ordinari che assunsero la carica prima degli anni 1796-1797 e la tennero almeno fino al 1815: Gio. Antonio Della Berretta vescovo di Lodi (1785-1816), Omodeo Offredi vescovo di Cremona (1791-1829), Carlo Rovelli vescovo di Como (1793-1819), Gio. Paolo Dolfin vescovo di Bergamo (1777-1819), Bernardino Marin vescovo di Treviso (1788-1817), Gio. Benedetto Falier vescovo di Ceneda (1792-1821), Giuseppe Maria Bressa vescovo di Concordia (1779-1817), Tiburzio Cortese vescovo di Modena (1786-1823), Francesco Maria d'Este vescovo di Reggio Emilia (1785-1821), Gregorio Boari vescovo di Gomacchio (1797-1817), Antonio Codronchi arcivescovo di Ravenna (1785-1826), Gregorio Barnaba Chiaramonti vescovo di Imola (1785-1816), Bonaventura Gazola vescovo di Cervia (1795-1820), Spiridione Berioleto vescovo di Urbino (1787-1819), Filippo Sardi arcivescovo di Lucca (1789-1826), Antonio Felice Zondanari arcivescovo di Siena (1795-1823), Roberto Costaguti vescovo di Borgo San Sepolcro (1778-1818), Giuseppe Pannilini vescovo di Chiusi e Pienza (1775-1823), Enrico Capece Minutolo vescovo di Mileto (1792-1824), Francesco Saverio Bassi arcivescovo di Chieti (1797-1821), Domenico Spinucci arcivescovo di Benevento (1796-1823), Giuseppe Capelatro arcivescovo di Taranto (1778-1817), Gaetano Maria Garrasi arcivescovo di Messina (1792-1817). Al di là delle specifiche biografie dedicate ad alcuni dei personaggi citati, sarebbe di grande interesse uno studio comparativo su questa generazione di vescovi attivi in un periodo cruciale della storia italiana ed europea.

tarono come una delle poche istituzioni in grado di rappresentare la tradizione e la continuità col passato, ma al tempo stesso di garantire un passaggio non traumatico dal vecchio al nuovo regime¹¹⁸. Di qui, l'acquisizione di un prestigio politico-culturale da parte di molti vescovi, che avrebbe loro consentito di assumere una posizione di primo piano nei momenti cruciali della storia italiana dell'Ottocento.

¹¹⁸ D. Menozzi, *Le chiese italiane e la rivoluzione: il caso di Bologna*, in *La chiesa italiana*, cit., pp. 121-79.



*3226670

INDICE

Avvertenza di <i>Mario Rosa</i>	V
Introduzione di <i>Mario Rosa</i>	VII
Clero e Chiesa nella società italiana alla fine del Medio Evo di <i>Roberto Bizzocchi</i>	3
1. Cristianesimo tradizionale, p. 3 - 2. Clero secolare, p. 6 - 3. Monaci, p. 12 - 4. Frati, p. 16 - 5. Osservanza regola- re, p. 23 - 6. Chiesa cittadina, Chiesa rurale. Il sistema dei benefici, p. 28 - 7. Vescovi. Curia romana, p. 36	
Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società ita- liana dal Cinquecento al Settecento di <i>Gaetano Greco</i>	45
1. Inefficienza ed immoralità, p. 45 - 2. Gli obiettivi del disciplinamento, p. 58 - 3. La clericalizzazione della socie- tà nel Seicento, p. 74 - 4. Ragioni, problemi, reazioni, p. 86 - 5. Verso la sacerdotizzazione del clero, p. 98	
Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma di <i>Gigliola Fragno</i>	115
1. «Li frati si sono messi innanzi et quasi tutta la fiera è la loro, come se questa città fosse un suo monasterio», p. 121 - 2. «Che pensassino de seguitar Jesu Christo Crucifixo et nudo et andar dove potessino far profitto in se e nelli al- tri», p. 131 - 3. «È aumentata la città di gente et, per reli- gione, deminuita de habitatione», p. 140 - 4. «Fece bruta predicha, ben riprendendo i vicci, ma senza alegation di alcun dotor, philosopho né poeta», p. 155 - 5. «Quasi gl'au- tori delle presenti heresie d'Europa», p. 169 - 6. «Il fune- rale sia privo d'ogni sorte di pompa et honore sì che non passi tre o quattro scudi al più», p. 182 - 7. «Della settima- na di carnaval s'è fatta la settimana santa», p. 194	
Gli Ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle sop- pressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni di <i>Roberto Rusconi</i>	207

f. Dopo il Concilio di Trento, p. 207 - 2. La cultura degli Ordini religiosi e la Controriforma, p. 213 - 3. Predicazione urbana ed insediamenti conventuali, p. 224 - 4. Le missioni rurali come processo di acculturazione, p. 242 - 5. Predicazione cittadina e revisione del metodo missionario, p. 252 - 6. Il secolo delle devozioni e la soppressione degli Ordini religiosi, p. 265

L'Inquisizione in Italia *di Adriano Prosperi* 275

1. Premessa, p. 275 - 2. Storiografia dell'Inquisizione, p. 283 - 3. L'avvio della nuova Inquisizione, p. 296 - 4. Il campo inquisitoriale: i confini, p. 308

Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime *di Claudio Donati* 321

1. Premessa, p. 321 - 2. Geografia e storia delle Chiese d'Italia ed isole adiacenti nei secoli XVI-XVIII, p. 323 - 3. La restaurazione romana del potere vescovile: progressi e limiti (1580-1630), p. 329 - 4. Il pieno Seicento: appannamento, disgregazione, eclissi del potere episcopale, p. 350 - 5. La centralità degli episcopati nelle Chiese d'Italia tra la fine del Seicento e l'età delle riforme, p. 361 - 6. Nel Settecento delle riforme e della rivoluzione: quale ruolo per i vescovi?, p. 378

230. Religione e storia delle religioni
231. Le religioni del mondo classico
232. E. Forssman Dorico, ionico, corinzio nell'architettura del Rinascimento
233. C. Ghisalberti Unità nazionale e unificazione giuridica in Italia
234. O. Capitani Storia dell'Italia medievale
235. G. De Rosa Il Partito popolare italiano
- 236/237. Ch. Seton-Watson L'Italia dal liberalismo al fascismo. 1870-1925, 2 voll.
238. A. Gambino Storia del dopoguerra. Dalla Liberazione al potere Dc
239. L. Russo Machiavelli
240. B. Geremek La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa
241. Ch. R. Beye (a cura di) La tragedia greca. Guida storica e critica
242. L. Allegri Teatro e spettacolo nel Medioevo
243. F. Angelini Teatro e spettacolo nel primo Novecento
244. A. Guidi Storia della paleontologia
245. G. Attolini Teatro e spettacolo nel Rinascimento
246. J. Le Goff Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale
247. C. Calame (a cura di) L'amore in Grecia
248. G.L. Mosse L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste
249. R. Alonge Teatro e spettacolo nel secondo Ottocento
250. G. Cavallo (a cura di) Le biblioteche nel mondo antico e medievale
251. E.J. Hobsbawm L'età delle rivoluzioni borghesi
252. Sesto Empirico Schizzi pirroniani
253. A. Martinet Sintassi generale
254. G. Mammarella Storia d'Europa dal 1945 a oggi
255. G.W. Leibniz Nuovi saggi sull'intelletto umano
256. S. Givone Storia dell'estetica
257. G. Grazzini Gli anni Sessanta in cento film
258. G. Grazzini Gli anni Settanta in cento film
259. J. Locke Saggio sull'intelligenza umana, 2 voll.

260. P. Preto Epidemia, paura e politica nell'Italia moderna
261. G. Grazzini Cinema '79
262. G. Grazzini Cinema '80
263. G. Grazzini Cinema '81
264. F. Jonas Storia della sociologia, 2 voll.
265. R. De Fusco Segni, storia e progetto dell'architettura
266. J. Habermas Etica del discorso
267. M. Dal Pra Lo scetticismo greco
268. G. Barraclough Guida alla storia contemporanea
269. G. Grazzini Cinema '88
270. W. Rösener I contadini nel Medioevo
271. A. Schopenhauer La Volontà della Natura
272. T. De Mauro Introduzione alla semantica
273. M. Manieri Elia Architettura e mentalità dal Classico al Neoclassico
274. L. Stone Viaggio nella storia
275. G. Fiori Vita di Antonio Gramsci
276. J. Locke Sulla tolleranza
277. K. Hildebrand Il Terzo Reich
278. G. Grazzini Cinema '82
279. M. Robert (a cura di) La ricerca scientifica in psicologia
280. A. Hillgruber Storia della seconda guerra mondiale
281. R. De Felice Le interpretazioni del fascismo
282. Epitteto Le Diatribe e i Frammenti
283. G. Grazzini Cinema '76
284. D. Herlihy La famiglia nel Medioevo
285. M. Heidegger Kant e il problema della metafisica
286. J. Ferguson Le religioni nell'impero romano
287. J. Pelikan Gesù nella storia
288. G. Grazzini Cinema '77
289. M. Detienne (a cura di) Il mito. Guida storica e critica
290. M. Manieri Elia Architettura e città
291. A. Petrucci Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna. Guida storica e critica
292. M. Raëff La Russia degli zar
293. G. Grazzini Cinema '78
294. B. Gentili Poesia e pubblico nella Grecia antica
295. T. Hobbes Leviatano
296. G. Cavallo Libri e lettori nel Medioevo
297. G. Cavallo Libri, editori e pubblico nel mondo antico

298. A. Leone De Castris Il decadentismo italiano
 299. G. Pagano (a cura di) Architettura e città durante il fascismo
 300. D. Musti (a cura di) Le origini dei Greci
 301. G. Grazzini Cinema '85
 302. Sesto Empirico Contro i fisici. Contro i moralisti
 303. D. Carpanetto e G. Ricuperati L'Italia del Settecento
 304. I. Peri La Sicilia dopo il Vespro
 305. G. Grazzini Cinema '89
 306. S. Carandini Teatro e spettacolo nel Seicento
 307. N. Kogan Storia politica dell'Italia repubblicana
 308. E. Garin Rinascite e rivoluzioni
 309. I. Peri Uomini città e campagne in Sicilia dall'XI al XIII secolo
 310. G. Volpe Il Medio Evo
 311. E. Ennen Le donne nel Medioevo
 312. P.M. Hohenberg e L. Hollen Lees La città europea dal Medioevo a oggi
 313. E.J. Hobsbawm Lavoro, cultura e mentalità nella società industriale
 314. J. Latacz Omero
 315. A. Baddeley La memoria
 316. P. Rossi (a cura di) La memoria del sapere
 317. F. Chabod Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896
 318. P. Puppa Teatro e spettacolo nel secondo Novecento
 319. F.W.J. Schelling Sistema dell'idealismo trascendentale
 320. R. Romeo Vita di Cavour
 321. G. Grazzini Cinema '83
 322. J. Habermas Conoscenza e interesse
 323. G. Duby Guglielmo il maresciallo. L'avventura del cavaliere
 324. M. Bloch Lavoro e tecnica nel Medioevo
 325. G. Cavallo (a cura di) Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica
 326. F. Prontera (a cura di) Geografia e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica
 327. B. Spinoza Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici

328. F. Saxl La storia delle immagini
 329. G. Grazzini Cinema '84
 330. M.I. Finley, D. Mack Smith, C. Duggan Breve storia della Sicilia
 331. K.D. Bracher Il Novecento. Secolo delle ideologie
 332. H. Wilhelmy La civiltà dei Maya
 333. A.J. Gurevič Le origini del feudalesimo
 334. B. Spinoza Trattato politico
 335. G. Lefebvre Napoleone
 336. W. Burkert Antichi culti misterici
 337. E.J. Hobsbawm L'Età degli imperi. 1875-1914
 338. M. Mancini (a cura di) Il punto su: I Trovatori
 339. A. Schopenhauer Il fondamento della morale
 340. G. Grazzini Cinema '90
 341. W.H. Stahl La scienza dei Romani
 342. P. Sica L'immagine della città. Da Sparta a Las Vegas
 343. G.E. Lessing La religione dell'umanità
 344. W. von Humboldt La diversità delle lingue
 345. B. Lewis I musulmani alla scoperta dell'Europa
 346. C. Meldolesi, F. Taviani Teatro e spettacolo nel Primo Ottocento
 347. N. Borsellino Ritratto e immagini di Pirandello
 348. W. Burkert Mito e rituale in Grecia
 349. A. Del Boca Gli italiani in Libia. Dal fascismo a Gheddafi
 350. I. Kant Scritti sul criticismo
 351. J. Goody Famiglia e matrimonio in Europa
 352. G. Grazzini Cinema '86
 353. G. Cambiano Platone e le tecniche
 354. J. Ferguson Fra gli dei dell'Olimpo. Un'indagine archeologica
 355. G. Volpe L'Italia in cammino
 356. G. Grazzini Cinema '74
 357. L. Villari Il capitalismo italiano del Novecento
 358. F. Bacone Novum Organum
 359. F. Cordano La geografia degli antichi
 360. N. Borsellino Storia di Verga
 361. A. Santucci Storia del pragmatismo
 362. N. Grimal Storia dell'antico Egitto
 363. J.O. de La Mettrie Opere filosofiche

364. N. Savarese Teatro e spettacolo fra Oriente e Occidente
365. P. Rossi (a cura di) Hegel. Guida storica e critica
366. L.S. Vygotskij Pensiero e linguaggio
367. A. Schiavone Giuristi e nobili nella Roma repubblicana
368. F. Cruciani Lo spazio del teatro
369. G. Grazzini Cinema '91
370. U. Dotti Vita di Petrarca
371. G. Volpe Medio Evo italiano
372. C. Molinari L'attore e la recitazione
373. E. Cassirer Da Talete a Platone
374. R. Luperini Storia di Montale
375. H. Fuhrmann Storia dei papi. Da Pietro a Giovanni Paolo II
376. E.A. Havelock - J.P. Hershbell Arte e comunicazione nel mondo antico. Guida storica e critica
377. Ch.S. Peirce Categorie
378. N. Sapegno Ritratto di Manzoni
379. J.G. Herder Idee per la filosofia della storia dell'umanità
380. M. Ciliberto Giordano Bruno
381. A. Leone de Castris Storia di Pirandello
- 382/383. G.W. Leibniz Scritti di logica, 2 voll.
384. G. Maddoli (a cura di) La civiltà micenea. Guida storica e critica
385. E. Garin L'Umanesimo italiano
386. P.T. d'Holbach Elementi di morale universale o catechismo della natura
387. E. Ghidetti (a cura di) Il caso Svevo. Guida storica e critica
388. C. Grottanelli - N.F. Parise (a cura di) Sacrificio e società nel mondo antico
389. E. Garin Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano
390. R. Tessari La drammaturgia. Da Eschilo a Goldoni
391. M. Vovelle La morte e l'Occidente
392. R. Banham Ambiente e tecnica nell'architettura moderna
393. F. Quadri Teatro '92
394. L. Allegri La drammaturgia da Diderot a Beckett
395. A. Riccardi Il Vaticano e Mosca. 1940-1990

396. M.N. Eagle La psicoanalisi contemporanea
397. J. Bruner La mente a più dimensioni
398. G. Grazzini Cinema '92
399. A. Schopenhauer Metafisica della natura
400. M.I. Finley La politica nel mondo antico
401. P. Burke La storiografia contemporanea
402. K.S. Stanislavskij Il lavoro dell'attore sul personaggio
403. G. Penzo Nietzsche allo specchio
404. L. Goglia - F. Grassi Il colonialismo italiano da Adua all'Impero
405. J.-J. Rousseau Scritti politici, vol. I
406. E. Gentile Il culto del littorio
407. H.R. Trevor - Roper Protestantismo e trasformazione sociale
408. J.-J. Rousseau Scritti politici, vol. II
409. A. Cassese I diritti umani nel mondo contemporaneo
410. J.-J. Rousseau Scritti politici, vol. III
411. R. Villari La rivolta antispagnola a Napoli
412. C. Ghisalberti La codificazione del diritto in Italia, 1865-1942
413. G. Grazzini Cinema '93
414. F. Nietzsche I filosofi preplatonici
415. F. Bacone Uomo e natura. Scritti filosofici
416. J.G. Fichte Fondamento del diritto naturale secondo i principi della scienza
417. J. Wahl La coscienza infelice nella filosofia di Hegel
418. A.J. Mayer Il potere dell'Ancien Régime fino alla prima guerra mondiale
419. G. Mosca La classe politica
420. J.G. Fichte Sistema di etica
421. M. Sabattini - P. Santangelo Storia della Cina
422. E.A. Havelock La Musa impara a scrivere
423. H. Warrender Il pensiero politico di Hobbes
424. R. Tessari Teatro e spettacolo nel Settecento
425. N. Cusano Il Dio nascosto
426. W. Euchner La filosofia politica di Locke
427. S. Setta L'uomo qualunque. 1944-1948
428. D.K. Fieldhouse Politica ed economia del colonialismo. 1870-1945
429. P. Bayle Pensieri sulla cometa

ESEMPLARE FUORI COMMERCIO
PER LA DISTRIBUZIONE AGLI EFFETTI DI LEGGE

